



Schopenhauer,

Das Wesen

des

Christenthums

von

Ludwig Feuerbach.



Leipzig:

Otto Wigand.

1841.

Schop 603/205

Christus

Christus

72/24332

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

V

V o r w o r t.

Die in verschiedenen Arbeiten zerstreuten, meist nur gelegentlichen, aphoristischen und polemischen Gedanken des Verfassers über Religion und Christenthum, Theologie und speculative Religionsphilosophie findet der geneigte und ungeneigte Leser im vorliegenden Werke concentrirt, aber jetzt ausgebildet, durchgeführt, begründet — conservirt und reformirt, beschränkt und erweitert, gemäßiget und geschärft, je nachdem es eben sachgemäß und folglich nothwendig war, aber keineswegs wohlge-merkt! vollständig erschöpft und zwar schon aus dem Grunde nicht, weil der Verfasser, abgeneigt allen nebulösen Allgemeinheiten, wie bei allen seinen Schriften, so auch bei dieser nur ein ganz bestimmtes Thema verfolgte.

Vorliegendes Werk enthält die Elemente wohlgemerkt! nur die und zwar kritischen Elemente zu einer Philosophie der positiven Religion oder Offenbarung, aber natürlich, wie sich im Voraus erwarten läßt, einer Religions-Philosophie weder in dem kindisch phantastischen Sinne unserer christlichen Mythologie, die sich jedes Ammenmärchen der Historie als That-sache aufbinden läßt, noch in dem pedantischen Sinne unserer speculativen Religionsphilosophie, welche, wie weiland die Scholastik, den *Articulus fidei* ohne weiteres als eine logisch-metaphysische Wahrheit demonstirt.

Die speculative Religionsphilosophie opfert die Religion der Philosophie, die christliche Mythologie die Philosophie der Religion auf, jene macht die Religion zu einem Spielball der speculativen Willkühr, diese die Vernunft zum Spielball eines phantastischen religiösen Materialismus, jene läßt die Reli-

gion nur sagen, was sie selbst gedacht und weit besser sagt, diese läßt die Religion anstatt der Vernunft reden, jene unfähig, aus sich heraus zu kommen, macht die Bilder der Religion zu ihren eigenen Gedanken, diese, unfähig, zu sich zu kommen, die Bilder zu Sachen.

Es versteht sich allerdings von selbst, daß Philosophie oder Religion im Allgemeinen, d. h. abgesehen von ihrer specifischen Differenz identisch sind, daß, weil es ein und dasselbe Wesen ist, welches denkt und glaubt, auch die Bilder der Religion zugleich Gedanken und Sachen ausdrücken, ja, daß jede bestimmte Religion, jede Glaubensweise auch zugleich eine Denkweise ist, indem es völlig unmöglich ist, daß irgend ein Mensch Etwas glaubt, was wirklich wenigstens seinem Denken und Vorstellungsvermögen widerspricht. So ist das Wunder dem Wundergläubigen nichts der Vernunft Widersprechendes, vielmehr etwas ganz Natürliches, als eine sich von selbst ergebende Folge der göttlichen Allmacht, die gleichfalls für ihn eine sehr natürliche Vorstellung ist. So ist dem Glauben die Auferstehung des Fleisches aus dem Grabe so klar, so natürlich als die Wiederkehr der Sonne nach ihrem Untergang, das Erwachen des Frühlings nach dem Winter, die Entstehung der Pflanze aus dem in die Erde gelegten Samen. Nur wann der Mensch nicht mehr in Harmonie mit seinem Glauben ist, fühlt und denkt, der Glaube also keine den Menschen mehr penetrirende Wahrheit ist, nur dann erst wird der Widerspruch des Glaubens, der Religion mit der Vernunft mit besonderm Nachdruck hervorgehoben. Allerdings erklärt auch der mit sich einige Glaube seine Gegenstände für unbegreiflich, für widersprechend der Vernunft; aber er unterscheidet zwischen christlicher und heidnischer, erleuchteter und natürlicher Vernunft. Ein Unterschied, der übrigens nur so viel sagt: dem Unglauben nur sind die Glaubensgegenstände vernunftwidrig; aber wer sie einmal glaubt, der ist von ihrer Wahrheit überzeugt, dem gelten sie selbst für die höchste Vernunft.

Aber auch inmitten dieser Harmonie zwischen dem christlichen oder religiösen Glauben und der christlichen oder religiösen Vernunft bleibt doch immer ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Glauben und der Vernunft übrig, weil auch der Glaube sich nicht der natürlichen Vernunft entäußern kann. Die natürliche Vernunft ist aber nichts andres als die Vernunft *κατ' ἐξοχήν*, die allgemeine Vernunft, die Vernunft mit allgemeinen Wahrheiten und Gesetzen, der christliche Glaube, oder, was eins ist, die christliche Vernunft dagegen ist ein Inbegriff besonderer Wahrheiten, besonderer Privilegien und Exemptionen, also eine besondere Vernunft. Kürzer und schärfer: die Vernunft ist die Regel, der Glaube die Ausnahme von der Regel. Selbst in der besten Harmonie ist daher eine Collision zwischen beiden unvermeidlich, denn die Specialität des Glaubens und die Universalität der Vernunft decken sich, sättigen sich nicht vollkommen, sondern es bleibt ein Ueberschuß von freier Vernunft, welcher für sich selbst, im Widerspruch mit der an die Basis des Glaubens gebundenen Vernunft, wenigstens in besondern Momenten, empfunden wird. So wird die Differenz zwischen Glauben und Vernunft selbst zu einer psychologischen Thatsache.

Und nicht das, worin der Glaube mit der allgemeinen Vernunft übereinstimmt, begründet das Wesen des Glaubens, sondern das, wodurch er sich von ihr unterscheidet. Die Besonderheit ist die Würze des Glaubens — daher sein Inhalt selbst äußerlich schon gebunden ist an eine besondere, historische Zeit, einen besondern Ort, einen besondern Namen. Den Glauben mit der Vernunft identificiren, heißt den Glauben diluiren, seine Differenz auslöschen. Wenn ich z. B. den Glauben an die Erbsünde nichts weiter aussagen lasse, als dieß, daß der Mensch von Natur nicht so sei, wie er sein soll, so lege ich ihm nur eine ganz allgemeine rationalistische Wahrheit in den Mund, eine Wahrheit, die jeder Mensch weiß, selbst der rohe Naturmensch noch bestätigt, wenn er auch nur mit einem Felle seine Schaam bedeckt, denn was sagt er durch

diese Bedeckung anders aus, als daß das menschliche Individuum von Natur nicht so ist, wie es sein soll. Freilich liegt auch der Erbsünde dieser allgemeine Gedanke zu Grunde, aber das, was sie zu einem Glaubensobject, zu einer religiösen Wahrheit macht, dieß ist gerade das Besondere, das Differente, das nicht mit der allgemeinen Vernunft Uebereinstimmende.

Allerdings ist immer und nothwendig das Verhältniß des Denkens zu den Gegenständen der Religion als ein sie beleuchtendes, in den Augen der Religion, oder wenigstens der Theologie, ein sie diluirendes und destruierendes Verhältniß — so ist es auch die Aufgabe dieser Schrift, nachzuweisen, daß den übernatürlichen Mysterien der Religion ganz einfache, natürliche Wahrheiten zu Grunde liegen — aber es ist zugleich unerläßlich, die wesentliche Differenz der Philosophie und Religion stets festzuhalten, wenn man anders die Religion, nicht sich selbst expectoriren will. Die wesentliche Differenz der Religion von der Philosophie begründet aber das Bild. Die Religion ist wesentlich dramatisch. Gott selbst ist ein dramatisches, d. h. persönliches Wesen. Wer der Religion das Bild nimmt, der nimmt ihr die Sache, hat nur das *Caput mortuum* in Händen. Das Bild ist als Bild Sache.

Hier in dieser Schrift nun werden die Bilder der Religion weder zu Gedanken — wenigstens nicht in dem Sinne der speculativen Religionsphilosophie — noch zu Sachen gemacht, sondern als Bilder betrachtet — d. h. die Theologie wird weder als eine mystische Pragmatologie, wie von der christlichen Mythologie, noch als Ontologie, wie von der speculativen Religionsphilosophie, sondern als psychische Pathologie behandelt.

Die Methode, die aber der Verfasser hierbei befolgt, ist eine durchaus objective — die Methode der analytischen Chemie. Daher werden überall, wo es nur nöthig und möglich war, Documente, theils gleich unter dem Text, theils in

einem besondern Anhange, angeführt, um die durch die Analyse gewonnenen Conclufionen zu legitimiren, d. h. als objectiv begründete zu erweisen. Findet man daher die Resultate seiner Methode auffallend, illegitim, so sei man so billig, die Schuld nicht auf ihn, sondern auf den Gegenstand zu schieben.

Daß der Verf. diese seine Zeugnisse aus dem Archiv längst vergangner Jahrhunderte herholt, das hat seine guten Gründe. Auch das Christenthum hat seine classischen Zeiten gehabt — und nur das Wahre, das Große, das Classische ist würdig gedacht zu werden; das Unclassische gehört vor das Forum der Komik oder Satyre. Um daher das Christenthum als ein denkwürdiges Object fixiren zu können, mußte der Verf. von dem feigen, charakterlosen, comfortabeln, belletristischen, coquetten, epikureischen Christenthum der modernen Welt abstrahiren, sich zurückversetzen in Zeiten, wo die Braut Christi noch eine keusche, unbesleckte Jungfrau war, wo sie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmlischen Bräutigams die Rosen und Myrten der heidnischen Venus einslocht, um über den Anblick des leidenden Gottes nicht in Ohnmacht zu versinken; wo sie zwar arm war an irdischen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genusse der Geheimnisse einer übernatürlichen Liebe.

Das moderne Christenthum hat keine andern Zeugnisse mehr aufzuweisen als — *Testimonia paupertatis*. Was es allenfalls noch hat — das hat es nicht aus sich — es lebt vom Almosen vergangner Jahrhunderte. Wäre das moderne Christenthum ein der philosophischen Kritik würdiger Gegenstand, so hätte sich der Verfasser die Mühe des Nachdenkens und Studiums, die ihm seine Schrift gekostet, ersparen können. Was nämlich in dieser Schrift so zu sagen a priori bewiesen wird, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie ist, das hat längst a posteriori die Geschichte der Theologie bewiesen und bestätigt. „Die Geschichte des Dogmas“ allgemeiner ausgedrückt: der Theologie überhaupt ist die „Kritik des Dogmas“ der Theologie überhaupt. Die

Theologie ist längst zur Anthropologie geworden. So hat die Geschichte realisirt, zu einem Gegenstande des Bewußtseins gemacht, was an sich — hierin ist die Methode Hegels vollkommen richtig, historisch begründet — das Wesen der Theologie war.

Obgleich aber „die unendliche Freiheit und Persönlichkeit“ der modernen Welt sich also der christlichen Religion und Theologie bemächtigt hat, daß der Unterschied zwischen dem producirenden heiligen Geist der göttlichen Offenbarung und dem consumirenden menschlichen Geist längst aufgehoben, der einst übernatürliche und übermenschliche Inhalt des Christenthums längst völlig naturalisirt und anthropomorphosirt ist; so spukt doch immer noch unsrer Zeit und Theologie, in Folge ihrer unentschiedenen Halbheit und Charakterlosigkeit, das übermenschliche und übernatürliche Wesen des alten Christenthums wenigstens als ein Gespenst im Kopfe. Allein es wäre eine Aufgabe ohne alles philosophische Interesse gewesen, wenn der Verfasser den Beweis, daß dieses moderne Gespenst nur eine Illusion, eine Selbsttäuschung des Menschen ist, zum Ziele seiner Arbeit sich gesetzt hätte. Gespenster sind Schatten der Vergangenheit — nothwendig führen sie uns auf die Frage zurück: was war einst das Gespenst, als es noch ein Wesen von Fleisch und Blut war?

Der Verf. muß jedoch den geneigten, insbesondere aber den ungeneigten Leser ersuchen, nicht außer Acht zu lassen, daß er, wenn er aus der alten Zeit herausschreibt, darum noch nicht in der alten, sondern in der neuen Zeit und für die neue Zeit schreibt, daß er also das moderne Gespenst nicht außer Augen läßt, während er sein ursprüngliches Wesen betrachtet, daß überhaupt zwar der Inhalt dieser Schrift ein pathologischer oder phystologischer, aber doch ihr Zweck zugleich ein therapeutischer oder praktischer ist.

Dieser Zweck ist — Beförderung der pneumatischen Wasserheilkunde — Belehrung über den Gebrauch und Nutzen des kalten Wassers der natürlichen Vernunft —

Wiederherstellung der alten einfachen jonischen Hydrologie auf dem Gebiete der speculativen Philosophie, zunächst auf dem der speculativen Religionsphilosophie. Die alte jonische, insbesondere Thales'sche Lehre lautet aber bekanntlich in ihrer ursprünglichen Gestalt also: das Wasser ist der Ursprung aller Dinge und Wesen, folglich auch der Götter; denn der Geist oder Gott, welcher nach Cicero dem Wasser bei der Geburt der Dinge als ein besonderes Wesen assistirt, ist offenbar nur ein Zusatz des spätern heidnischen Theismus.

Nicht widerspricht das sokratische *Ἔνωσις αὐτῶν*, welches das wahre Epigramm und Thema dieser Schrift ist, dem einfachen Naturelement der jonischen Weltweisheit, wenn es wenigstens wahrhaft erfaßt wird. Das Wasser ist nämlich nicht nur ein physisches Zeugungs- und Nahrungsmittel, wofür es allein der alten beschränkten Hydrologie galt; es ist auch ein sehr probates psychisches und optisches Remedium. Kaltes Wasser macht klare Augen. Und welche Wonne ist es, auch nur zu blicken in klares Wasser! wie seelerquickend, wie geisterleuchtend so ein optisches Wasserbad! Wohl zieht uns das Wasser mit magischem Reize zu sich hinab in die Tiefe der Natur, aber es spiegelt auch dem Menschen sein eignes Bild zurück. Das Wasser ist das Ebenbild des Selbstbewußtseins, das Ebenbild des menschlichen Auges — das Wasser der natürliche Spiegel des Menschen. Im Wasser entledigt sich ungeschert der Mensch aller mystischen Umhüllungen; dem Wasser vertraut er sich in seiner wahren, seiner nackten Gestalt an; im Wasser verschwinden alle supranaturalistischen Illusionen. So erlosch auch einst in dem Wasser der jonischen Naturphilosophie die Fackel der heidnischen Astrotheologie.

Hierin eben liegt die wunderbare Heilkraft des Wassers — hierin die Wohlthätigkeit und Nothwendigkeit der pneumatischen Wasserheilkunst, namentlich für so ein wasserscheues, sich selbst bethörendes, sich selbst verweichlichendes Geschlecht, wie großen Theils das gegenwärtige ist.

Fern sei es jedoch von uns, über das Wasser, das helle, sonnenklare Wasser der natürlichen Vernunft uns Illusionen zu machen, mit dem Antidotum des Supranaturalismus selbst wieder supranaturalistische Vorstellungen zu verbinden. Ἄριστον ἴδιον, allerdings; aber auch ἄριστον μέτρον. Auch die Kraft des Wassers ist eine in sich selbst begränzte, in Maas und Ziel gesetzte Kraft. Auch für das Wasser gibt es unheilbare Krankheiten. So ist vor Allem incurabel die Venerie, die Lustseuche der modernen Frömmeler, Dichter und Schöngeistler, welche, den Werth der Dinge nur nach ihrem poetischen Reize bemessend, so ehr- und schamlos sind, daß sie selbst auch die als Illusion erkannte Illusion, weil sie schön und wohlthätig sei, in Schutz nehmen, so wesen- und wahrheitslos, daß sie nicht einmal mehr fühlen, daß eine Illusion nur so lange schön ist, so lange sie für keine Illusion, sondern für Wahrheit gilt. Doch an solche grundteille, lustsüchtige Subjecte wendet sich auch nicht der pneumatische Wasserheilkünstler. Nur wer den schlichten Geist der Wahrheit höher schätzt als den gleichnerischen Schöngeist der Lüge, nur wer die Wahrheit schön, die Lüge aber häßlich findet, nur der ist würdig und fähig, die heilige Wassertaufe zu empfangen.

Inhalt.

Einleitung.

	Seite
Das Wesen des Menschen im Allgemeinen	1
Das Wesen der Religion im Allgemeinen	17

Erster Theil.

Die Religion in ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen des Menschen.

Gott als Gesetz oder als Wesen des Verstandes	37
Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Liebe, als Herzenswesen	48
Das Geheimniß des leidenden Gottes	60
Das Mysterium der Trinität und Mutter Gottes	71
Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes	85
Das Geheimniß des kosmogonischen Princips in Gott	96
Das Geheimniß der Natur in Gott	105
Das Geheimniß der Vorsehung und Schöpfung aus Nichts	126
Die Bedeutung der Creation im Judenthum	142
Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebetes	154
Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders	163
Das Geheimniß der Auferstehung und übernatürlichen Geburt	175
Das Geheimniß des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes	183
Der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum	197
Die christliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums	212
Der christliche Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit	225

Zweiter Theil.

Die Religion in ihrem Widerspruch mit dem Wesen des Menschen.	Seite
Der wesentliche Standpunkt der Religion	248
Der Widerspruch in dem Begriffe der Existenz Gottes	266
Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes	277
Der Widerspruch in dem Wesen Gottes	290
Der Widerspruch in den Sacramenten	320
Der Widerspruch von Glaube und Liebe	335
Schlussanwendung	369

Anhang.

Anmerkungen und Beweisstellen	381
---	-----

Einleitung.

Das Wesen des Menschen im Allgemeinen.

Die Religion beruht auf dem wesentlichen Unterschiede des Menschen vom Thiere — die Thiere haben keine Religion. Die ältern kritiklosen Zoographen legten wohl dem Elephanten unter andern löblichen Eigenschaften auch die Tugend der Religiosität bei; allein die Religion der Elephanten gehört in das Reich der Fabeln. Cuvier, einer der größten Kenner der Thierwelt, stellt, gestützt auf eigne Beobachtungen, den Elephanten auf keine höhere Geistesstufe als den Hund.

Was ist aber dieser wesentliche Unterschied des Menschen vom Thiere? Die einfachste und allgemeinste, auch populärste Antwort auf diese Frage ist: das Bewußtsein — aber Bewußtsein im strengen Sinne; denn Bewußtsein im Sinne des Selbstgefühls, der sinnlichen Unterscheidungskraft, der Wahrnehmung der äußern Dinge nach bestimmten sinnfälligen Merkmalen, solches Bewußtsein kann den Thieren nicht abgesprochen werden. Bewußtsein im strengsten Sinne ist nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist. Das Thier ist wohl sich als Individuum — darum hat es Selbstgefühl — aber nicht als Gattung Gegenstand — darum mangelt ihm das Bewußtsein, welches seinen Namen

vom Wissen ableitet. Wo Bewußtsein, da ist Fähigkeit zur Wissenschaft. Die Wissenschaft ist das Bewußtsein der Gattungen. Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wissenschaft mit Gattungen. Aber nur ein Wesen, dem seine eigene Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist, kann andere Dinge oder Wesen nach seiner wesentlichen Natur zum Gegenstande machen.

Das Thier hat daher nur ein einfaches, der Mensch ein zweifaches Leben: bei dem Thiere ist das innere Leben eins mit dem äußern — der Mensch hat ein inneres und äußeres Leben. Das innere Leben des Menschen ist das Leben im Verhältniß zu seiner Gattung, seinem allgemeinen Wesen. Der Mensch denkt, d. h. er conversirt, er spricht mit sich selbst. Das Thier kann keine Gattungsfunktion verrichten ohne ein anderes Individuum außer ihm; der Mensch aber kann die Gattungsfunktion des Denkens, des Sprechens — denn Denken, Sprechen sind wahre Gattungsfunktionen — ohne einen Andern verrichten. Der Mensch ist sich selbst zugleich Ich und Du; er kann sich selbst die Stelle des Andern vertreten, eben deswegen, weil ihm seine Gattung, sein Wesen, nicht nur seine Individualität Gegenstand ist.

Die Religion im Allgemeinen, als identisch mit dem Wesen des Menschen, ist identisch mit dem Selbstbewußtsein, mit dem Bewußtsein des Menschen von seinem Wesen. Aber die Religion ist, allgemein ausgedrückt, Bewußtsein des Unendlichen; sie ist also und kann nichts andres sein als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen. Ein wirklich endliches Wesen hat keine, auch nicht die entfernteste Ahnung, geschweige Bewußtsein von einem unendlichen

Wesen, denn die Schranke des Wesens ist auch die Schranke des Bewußtseins. Das Bewußtsein der Raupe, deren Leben und Wesen auf eine bestimmte Pflanzenspecies eingeschränkt ist, erstreckt sich auch nicht über dieses beschränkte Gebiet hinaus. Sie unterscheidet wohl diese Pflanze von andern Pflanzen, aber mehr weiß sie nicht. Solches beschränktes, aber eben wegen seiner Beschränktheit infallibles, untrügliches Bewußtsein nennen wir darum auch nicht Bewußtsein, sondern Instinkt. Bewußtsein im strengen oder eigentlichen Sinne und Bewußtsein des Unendlichen ist identisch. Beschränktes Bewußtsein ist kein Bewußtsein; das Bewußtsein ist wesentlich unendlicher Natur*). Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts andres als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. Oder: im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten nur die Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand. **)

Aber was ist denn das Wesen des Menschen, dessen er sich bewußt ist, oder was constituirt die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen? Die Vernunft, der Wille,

*) Objectum intellectus esse illimitatum sive omne verum ac, ut loquuntur, omne ens ut ens, ex eo constat, quod ad nulum non genus rerum extenditur, nullumque est, cujus cognoscendi capax non sit, licet ob varia obstacula multa sint, quae re ipsa non norit. Gassendi. (Opp. omn. Phys.)

**) Der geistlose Materialist sagt: „Der Mensch unterscheidet sich vom Thiere nur durch Bewußtsein, er ist ein Thier, aber mit Bewußtsein“, er bedenkt also nicht, daß in einem Wesen, das zum Bewußtsein erwacht, eine qualitative Veränderung und Differenzirung des ganzen Wesens vor sich geht. Uebrigens soll mit dem Gesagten keineswegs das Wesen der Thiere herabgesetzt werden. Hier ist der Ort nicht, tiefer einzugehen.

das Herz. Zu einem vollkommenen Menschen gehört die Kraft des Denkens, die Kraft des Willens, die Kraft des Herzens. Die Kraft des Denkens ist das Licht der Erkenntniß, die Kraft des Willens die Energie des Charakters, die Kraft des Herzens die Liebe. Vernunft, Liebe, Willenskraft sind Vollkommenheiten, die Vollkommenheiten des menschlichen Wesens, ja absolute Wesensvollkommenheiten. Wollen, Lieben, Denken sind die höchsten Kräfte, sind das absolute Wesen des Menschen qua talis, als Menschen, und der Grund seines Daseins. Der Mensch ist, um zu denken, um zu lieben, um zu wollen. Was aber der Endzweck, ist auch der wahre Grund und Ursprung eines Wesens. Aber was ist der Zweck der Vernunft? die Vernunft. Der Liebe? die Liebe. Des Willens? die Willensfreiheit. Wir denken, um zu denken, lieben, um zu lieben, wollen, um zu wollen, d. h. frei zu sein. Wahres Wesen ist denkendes, liebendes, wollendes Wesen. Wahr, vollkommen, göttlich ist nur, was um sein selbst willen ist. Aber so ist die Liebe, so die Vernunft, so der Wille. Die göttliche Dreieinigkeit im Menschen über dem individuellen Menschen ist die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille. Vernunft (in ihren sinnlichen Formen: Einbildungskraft, Phantasie, Vorstellung, Meinung)*), Wille, Liebe oder Herz sind keine Kräfte, welche der Mensch hat — denn er ist nichts ohne sie, er ist, was er ist, nur durch sie — sie sind als die sein Wesen, welches er weder hat, noch macht, constituirenden Kräfte, Elemente oder Principien, die ihn be-seelenden, bestimmenden, beherrschenden Mächte —

*) Toute opinion est assez forte pour se faire esposer au prix de la vie. Montaigne.

göttliche, absolute Mächte, denen er keinen Widerstand entgegensetzen kann.

Wie könnte der gefühlvolle Mensch dem Gefühl, der Liebende der Liebe, der Vernünftige der Vernunft widerstehen? Wer hat nicht die zermalmende Macht der Töne erfahren? Aber was ist die Macht der Töne als die Macht der Gefühle? Die Musik ist die Sprache der Gefühle — der Ton das laute Gefühl, das Gefühl, das sich mittheilt. Wer hätte nicht die Macht der Liebe erfahren oder wenigstens von ihr gehört? Wer ist stärker? die Liebe oder der individuelle Mensch? Hat der Mensch die Liebe, oder hat nicht vielmehr die Liebe den Menschen? Wenn die Liebe den Menschen bewegt, selbst mit Freuden für den Geliebten in den Tod zu gehen, ist diese den Tod überwindende Kraft seine eigne individuelle Kraft oder nicht vielmehr die Kraft der Liebe? Und wer, der je wahrhaft gedacht, hätte nicht die Macht des Denkens, die freilich stille, geräuschlose Macht des Denkens erfahren? Wenn Du in tiefes Nachdenken versinkst, Dich und was um Dich vergessend, beherrschest Du die Vernunft oder wirst Du nicht von ihr beherrscht und verschlungen? Ist die wissenschaftliche Begeisterung nicht der schönste Triumph, den die Vernunft über Dich feiert? Ist die Macht des Wissenstrieb's nicht eine schlechterdings unwiderstehliche, Alles überwindende Macht? Und wenn Du eine Leidenschaft unterdrückst, eine Gewohnheit ablegst, kurz einen Sieg über Dich selbst erringst, ist diese siegreiche Kraft Deine eigne persönliche Kraft, für sich selbst gedacht, oder nicht vielmehr die Willensenergie, die Macht der Sittlichkeit, welche sich gewaltsam Deiner bemächtigt und Dich mit Indignation gegen Dich selbst und Deine individuellen Schwachheiten erfüllt?

Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand. Große, exemplarische Menschen — solche Menschen, die uns das Wesen des Menschen offenbaren, bestätigten diesen Satz durch ihr Leben. Sie hatten nur eine dominirende Grundleidenschaft: die Verwirklichung des Zwecks, welcher der wesentliche Gegenstand ihrer Thätigkeit war. Aber der Gegenstand, auf welchen sich ein Subject wesentlich, nothwendig bezieht, ist nichts andres, als das eigne, aber gegenständliche Wesen dieses Subjects. Ist derselbe ein mehreren der Gattung nach gleichen, der Art nach aber unterschiedenen Individuen gemeinschaftlicher Gegenstand, so ist er wenigstens so, wie er diesen Individuen je nach ihrer Verschiedenheit Object ist, ihr eignes aber gegenständliches Wesen.

So ist die Sonne das gemeinschaftliche Object der Planeten, aber so, wie sie dem Merkur, der Venus, dem Saturn, dem Uranus, so ist sie nicht der Erde Gegenstand. Jeder Planet hat seine eigne Sonne. Die Sonne, die und wie sie den Uranus erleuchtet und erwärmt, hat kein physisches (nur ein astronomisches, wissenschaftliches) Dasein für die Erde; und die Sonne erscheint nicht nur anders, sie ist auch wirklich auf dem Uranus eine andere Sonne als auf der Erde. Das Verhalten der Erde zur Sonne ist daher zugleich ein Verhalten der Erde zu sich selbst oder zu ihrem eignen Wesen, denn das Maaf der Größe und der Intensität des Lichts, in welchem die Sonne der Erde Gegenstand ist, ist das Maaf der Entfernung, welches die eigenthümliche Natur der Erde begründet. Die Sonne jedes Planeten ist der Spiegel seines eignen Wesens.

An dem Gegenstande wird daher der Mensch seiner selbst bewusst: das Bewußtsein des Gegenstands ist das

Sint van de bupstun.

7

Selbstbewußtsein des Menschen. Aus dem Gegenstande erkennst Du den Menschen; an ihm erscheint Dir sein Wesen: der Gegenstand ist sein offenbares Wesen, sein wahres objectives Ich. Und dieß gilt keineswegs nur von den geistigen, sondern auch den sinnlichen Gegenständen. Auch die dem Menschen fernsten Gegenstände sind, weil und wiefern sie ihm Gegenstände sind, Offenbarungen des menschlichen Wesens. Auch der Mond, auch die Sonne, auch die Sterne rufen dem Menschen das *ἴδωμι σαυτὸν* zu. Daß er sie sieht und sie so sieht, wie er sie sieht, das ist ein Zeugniß seines eignen Wesens. Das Thier wird nur ergriffen von dem das Leben unmittelbar afficirenden Lichtstrahl, der Mensch dagegen auch noch von dem kalten Strahl des entferntesten Sternes. Nur der Mensch hat reine, intellectueller, interesselose Freuden und Affecte — nur der Mensch feiert theoretische Augenfeste. Das Auge, das in den Sternenhimmel schaut, jenes nutz- und schadenlose Licht erblickt, welches nichts mit der Erde und ihren Bedürfnissen gemein hat, dieses Auge blickt in diesem Lichte in sein eignes Wesen, seinen eignen Ursprung. Das Auge ist himmlischer Natur. Darum erhebt sich der Mensch über die Erde nur mit dem Auge; darum beginnt die Theorie mit dem Blicke nach dem Himmel. Die ersten Philosophen waren Astronomen. Der Himmel erinnert den Menschen an seine Bestimmung, daran, daß er nicht bloß zum Handeln, sondern auch zur Beschauung bestimmt ist.

Das absolute Wesen des Menschen ist sein eignes Wesen. Die Macht des Gegenstandes über ihn ist daher die Macht seines eignen Wesens. So ist die Macht des Gegenstands der Liebe die Macht der Liebe, die Macht des Gegenstands der Vernunft die Macht der Vernunft selbst.

Den Menschen, dessen Wesen der Ton bestimmt, beherrscht das Gefühl — wenigstens das Gefühl, welches im Tone sein entsprechendes Element findet. Nicht der Ton für sich selbst, nur der inhaltvolle, der sinn- und gefühlvolle Ton hat Macht auf das Gefühl. Das Gefühl wird nur durch das Gefühlvolle, d. h. durch sich selbst, sein eignes Wesen bestimmt. So auch der Wille, so auch und unendlich mehr die Vernunft. Was für eines Gegenstandes wir uns daher auch nur immer bewusst werden: wir werden stets zugleich auch unfres eignen Wesens uns bewusst. Wir können nichts Anderes bethätigen, ohne uns selbst zu bethätigen. Und weil Wollen, Fühlen, Denken Vollkommenheiten sind, Perfectionen, Realitäten, so ist es unmöglich, daß wir mit Vernunft die Vernunft, mit Gefühl das Gefühl, mit Willen den Willen als eine beschränkte, endliche d. i. nichtige Kraft empfinden, oder wahrnehmen. Endlichkeit nämlich und Nichtigkeit sind identisch. Endlichkeit ist nur ein Euphemismus für Nichtigkeit. Endlichkeit ist der metaphysische, der theoretische, Nichtigkeit der pathologische, praktische Ausdruck. Was dem Verstande endlich, ist nichtig dem Herzen. Es ist aber unmöglich, daß wir uns des Willens, des Gefühls, der Vernunft als endlicher Kräfte bewusst werden, weil jede Vollkommenheit, jede ursprüngliche Kraft und Wesenheit die unmittelbare Bewahrheitung und Bekräftigung ihrer selbst ist. Man kann nicht lieben, nicht wollen, nicht denken, ohne diese Thätigkeiten als Vollkommenheiten zu empfinden, nicht wahrnehmen, daß man ein liebendes, wollendes, denkendes Wesen ist, ohne darüber eine unendliche Freude zu empfinden. Bewußtsein ist das sich selbst Gegenstand Sein eines Wesens; daher nichts Apartes, nichts von dem Wesen, das

Endlich

sich seiner bewusst ist, Unterschiednes. Wie könnte es sonst sich seiner bewusst sein? Unmöglich ist es darum, einer Vollkommenheit als einer Unvollkommenheit sich bewusst zu werden, unmöglich, das Gefühl als beschränkt zu empfinden, unmöglich, das Denken als beschränkt zu denken.

Bewußtsein ist Selbstbethätigung, Selbstbejahung, Selbstliebe, — Selbstliebe nicht im Sinne der thierischen — Freude an der eignen Vollkommenheit. Bewußtsein ist das charakteristische Kennzeichen eines vollkommenen Wesens. Bewußtsein ist nur in einem gesättigten, vollendeten Wesen. Selbst die menschliche Eitelkeit bestätigt diese Wahrheit. Der Mensch sieht in den Spiegel. Er hat einen Wohlgefallen an seiner Gestalt. Dieses Wohlgefallen ist eine nothwendige, unwillkürliche Folge von der Vollendung, von der Schönheit seiner Gestalt. Die schöne Gestalt ist in sich gesättigt, sie hat nothwendig eine Freude an sich, sie spiegelt sich nothwendig in sich selbst. Eitelkeit ist es nur, wenn der Mensch seine eigne individuelle Gestalt beliebig umgibt, aber nicht wenn er die menschliche Gestalt überhaupt bewundert. Er soll sie bewundern. Allerdings liebt jedes Wesen sich, sein Sein und soll es lieben. Sein ist ein Gut. *Quidquid essentia dignum est, scientia dignum est.* Alles was ist hat Werth, ist ein Wesen von Distinction. Wenigstens gilt dieß von der Species, von der Gattung. Darum bejaht, behauptet es sich. Aber die höchste Form der Selbstbejahung, die Form, welche selbst eine Auszeichnung ist, eine Vollkommenheit, ein Glück, ein Gut, ist das Bewußtsein.

Jede Beschränkung der Vernunft oder überhaupt des Wesens des Menschen beruht auf einer Täuschung, einem Irrthum. Wohl kann und soll selbst das menschliche Indi-

viduum — hierin besteht sein Unterschied von dem thierischen — sich als beschränkt fühlen und erkennen; aber es kann sich seiner Schranken, seiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand ist, sei es nun als Gegenstand des Gefühls, oder des Gewissens, oder des denkenden Bewußtseins. Macht es gleichwohl seine Schranken zu Schranken der Gattung, so beruht dieß auf der Täuschung, daß es sich mit der Gattung unmittelbar identificirt — eine Täuschung, die mit der Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbstsucht des Individuums aufs innigste zusammenhängt. Eine Schranke nämlich, die ich bloß als meine Schranke weiß, demüthigt, beschämt und beunruhigt mich. Um mich daher von diesem Schamgefühl, von dieser Unruhe zu befreien, mache ich die Schranken meiner Individualität zu Schranken des menschlichen Wesens selbst. Was mir unbegreiflich, ist auch den Andern unbegreiflich; was soll ich mich weiter kümmern? es ist ja nicht meine Schuld; es liegt nicht an meinem Verstande; es liegt am Verstande der Gattung selbst. Aber es ist Wahn, lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn, das, was die Natur des Menschen constituirte, das Wesen der Gattung, welches das absolute Wesen des Individuums ist, als endlich, als beschränkt zu bestimmen. Jedes Wesen ist sich selbst genug. Kein Wesen kann sich d. h. seine Wesenheit negiren; kein Wesen ist sich selbst ein beschränktes. Jedes Wesen ist vielmehr in sich und für sich unendlich. Jede Schranke eines Wesens existirt nur für ein andres Wesen außer und über ihm. Das Leben der Ephemeren ist außerordentlich kurz im Vergleich zu länger lebenden Thieren; aber gleichwohl ist für sie dieses kurze Leben so lang, als

für Andere ein Leben von Jahren. Das Blatt, auf dem die Raupe lebt, ist für sie eine Welt, ein unendlicher Raum.

Was ein Wesen zu dem macht, was es ist, das ist eben sein Talent, sein Vermögen, sein Reichthum, sein Schmuck. Wie wäre es möglich, sein Sein als Nichtsein, seinen Reichthum als Mangel, sein Talent als Unvermögen zu gewahren? Sätten die Pflanzen Augen, Geschmack und Urtheilskraft — jede Pflanze würde ihre Blume für die schönste erklären; denn ihr Verstand, ihr Geschmack würde nicht weiter reichen als ihre producirende Wesenskraft. Was die producirende Wesenskraft als das Höchste hervorbrächte, das müßte auch ihr Geschmack, ihre Urtheilskraft als das Höchste bekräftigen, anerkennen. Was das Wesen bejaht, kann der Verstand, der Geschmack, das Urtheil nicht verneinen; sonst wäre der Verstand, die Urtheilskraft nicht mehr der Verstand, die Urtheilskraft dieses bestimmten, sondern irgend eines andern Wesens. Das Maasß des Wesens ist auch das Maasß des Verstandes. Ist das Wesen beschränkt, so ist auch das Gefühl, auch der Verstand beschränkt. Aber einem beschränkten Wesen ist sein beschränkter Verstand keine Schranke; es ist vielmehr vollkommen glücklich und befriedigt mit demselben; es empfindet ihn, es lobt und preist ihn als eine herrliche, göttliche Kraft; und der beschränkte Verstand preist seinerseits wieder das beschränkte Wesen, dessen Verstand er ist. Beide passen aufs genaueste zusammen; wie sollten sie mit einander zerfallen können? Der Verstand ist der Gesichtskreis eines Wesens. So weit Du siehst, so weit erstreckt sich Dein Wesen, und umgekehrt. Das Auge des Thieres reicht nicht weiter, als sein Bedürfniß, und sein Wesen nicht weiter, als sein Bedürfniß. Und so weit Dein Wesen, so weit reicht Dein unbeschränk-

tes Selbstgefühl, so weit bist Du Gott. Der Zwiespalt von Verstand und Wesen, von Denkkraft und Productionskraft im menschlichen Bewußtsein ist einerseits ein nur individueller, ohne allgemeine Bedeutung, andererseits nur ein scheinbarer. Wer seine schlechten Gedichte als schlecht erkennt, ist, weil in seiner Erkenntniß, auch in seinem Wesen nicht so beschränkt, wie der, welcher seine schlechten Gedichte in seinem Verstande approbirt.

Kein Wesen kann also in seinen Gefühlen, Vorstellungen, Gedanken seine Natur verläugnen. Was es auch setzt — es setzt immer Sich selbst. Jedes Wesen hat seinen Gott, sein höchstes Wesen in sich selbst. Preisest Du die Herrlichkeit Gottes, so preisest Du die Herrlichkeit des eignen Wesens. Alle Bewunderung ist im Grunde Selbstbewunderung, alles Lob Selbstlob; jedes Urtheil, das Du über Anderes fällst, ein Urtheil über Dich selbst. Rühmlisches zu rühmen, ist selbst Ruhm, Tugenden eines Andern anzuerkennen, zu fühlen, selbst Tugend. Was des Lichtes sich freut, das ist in sich selbst ein illuminirtes, aufgeklärtes Wesen. Gleich und Gleich gesellt sich gern. Nur der helle Kopf verlangt nach Licht; nur Licht vernimmt Licht.

Denkst Du folglich das Unendliche, so denkst und bestätigst Du die Unendlichkeit des Denkvermögens; fühlst Du das Unendliche, so fühlst und bestätigst Du die Unendlichkeit des Gefühlsvermögens. Der Gegenstand der Vernunft ist die sich gegenständliche Vernunft, der Gegenstand des Gefühls das sich gegenständliche Gefühl. Hast Du keinen Sinn, kein Gefühl für Musik, so vernimmst Du auch in der schönsten Musik nicht mehr, als in dem Winde, der vor Deinen Ohren vorbeisauft, als in dem Bache, der vor

Deinen Füßen vorbeirauscht. Was ergreift Dich also, wenn Dich der Ton ergreift? Was vernimmst Du in ihm? was anders, als die Stimme Deines eignen Herzens? Darum spricht das Gefühl nur zum Gefühl, darum ist das Gefühl nur dem Gefühl, d. h. sich selbst verständlich — darum, weil der Gegenstand des Gefühls selbst nur Gefühl ist. Die Musik ist ein Monolog des Gefühls. Aber auch der Dialog der Philosophie ist in Wahrheit nur ein Monolog der Vernunft. Der Gedanke spricht nur zum Gedanken. Der Farbensplanz der Krystalle entzückt die Sinne; die Vernunft interessiert nur die Gesetze der Krystallonomie. Der Vernunft ist nur das Vernünftige Gegenstand.

Alles daher, was im Sinne der hyperphysischen transcendenten Speculation und Religion nur die Bedeutung des Secundären, des Subjectiven, des Mittels, des Organs hat, das hat im Sinne der Wahrheit die Bedeutung des Primitiven, des Wesens, des Gegenstandes selbst. Ist z. B. das Gefühl das wesentliche Organ der Religion, so drückt das Wesen Gottes nichts andres aus, als das Wesen des Gefühls. Der wahre, aber verborgene Sinn der Rede: „das Gefühl ist das Organ des Göttlichen,“ lautet: das Gefühl ist das Nobelpste, Trefflichste, d. h. Göttliche im Menschen. Wie könntest Du das Göttliche vernehmen durch das Gefühl, wenn das Gefühl nicht selbst göttlicher Natur wäre? Das Göttliche wird ja nur durch das Göttliche, Gott nur durch sich selbst erkannt. Das göttliche Wesen, welches das Gefühl vernimmt, ist in der That nichts als das von sich selbst entzückte und bezauberte Wesen des Gefühls — das wonnetrunkene, in sich selige Gefühl.

Es erhellt dieß schon daraus, daß da, wo das Gefühl

zum Organ des Unendlichen, zum subjectiven Wesen der Religion gemacht wird, der Gegenstand derselben seinen objectiven Werth verliert. So ist, seitdem man das Gefühl zur Hauptsache der Religion gemacht, der sonst so heilige Glaubensinhalt des Christenthums gleichgültig geworden. Wird auch auf dem Standpunkt des Gefühls dem Gegenstand noch Werth eingeräumt, so hat er doch diesen nur um des Gefühls willen. Würde ein anderer Gegenstand dieselben Gefühle erregen, so wäre er eben so willkommen. Der Gegenstand des Gefühls wird aber eben nur deswegen gleichgültig, weil, wo einmal das Gefühl als das subjective Wesen der Religion ausgesprochen wird, es in der That auch das objective Wesen derselben ist, wenn es gleich nicht als solches, wenigstens direct, ausgesprochen wird. Direct sage ich; denn indirect wird dieß allerdings eingestanden, indem, wenn einmal das Gefühl für das Organ des Göttlichen gilt, das Gefühl als solches, jedes Gefühl als Gefühl für religiös erklärt, also der Unterschied zwischen specifisch religiösen und irreligiösen oder wenigstens nicht religiösen Gefühlen aufgehoben wird und aufgehoben werden muß. Warum denn anders als wegen seines Wesens, seiner Natur machst Du das Gefühl zum Organ des unendlichen, des göttlichen Wesens? Ist aber nicht die Natur des Gefühls überhaupt auch die Natur jedes speciellen Gefühls, sein Gegenstand sei nun welcher er wolle? Was macht also dieses Gefühl zum religiösen? der bestimmte Gegenstand? Mit nichten, denn dieser Gegenstand ist selbst nur ein religiöser, wenn er nicht ein Gegenstand des kalten Verstandes oder Gedächtnisses, sondern des Gefühls ist. Was also? die Natur des Gefühls, an der jedes Gefühl, ohne Unterschied des Gegenstandes, Theil hat. Das Gefühl ist also heilig ge-

prochen, lediglich weil es Gefühl ist; der Grund der Religiosität ist die Natur des Gefühls, liegt in ihm selbst. Ist aber dadurch nicht das Gefühl als das Absolute, als das Göttliche selbst ausgesprochen? Wenn das Gefühl durch sich selbst gut, religiös, d. h. heilig, göttlich ist, hat das Gefühl seinen Gott nicht in sich selbst?

Wenn Du aber dennoch ein Object des Gefühls festsetzen, zugleich aber Dein Gefühl wahrhaft auslegen willst, ohne mit Deiner Reflexion etwas Fremdartiges hinzuzulegen, was bleibt Dir übrig, als zu unterscheiden zwischen Deinen individuellen Gefühlen und zwischen dem allgemeinen Wesen, der Natur des Gefühls, als abzufondern das Wesen des Gefühls von den störenden, verunreinigenden Einflüssen, an welche in Dir, dem bedingten Individuum, das Gefühl gebunden ist? Was Du daher allein vergegenständlichen, als das Unendliche aussprechen, als dessen Wesen bestimmen kannst, das ist nur die Natur des Gefühls. Du hast hier keine andere Bestimmung für Gott als diese: Gott ist das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl. Jeder andre Gott, den Du hier setzt, ist ein von Außen Deinem Gefühl aufgedrungener Gott. Das Gefühl ist atheistisch im Sinne des orthodoxen Glaubens, als welcher die Religion an einen äußern Gegenstand anknüpft. Das Gefühl läugnet einen gegenständlichen Gott — es ist sich selbst Gott. Die Negation des Gefühls nur ist auf dem Standpunkt des Gefühls die Negation Gottes. Du bist nur zu feige oder zu beschränkt, um mit Worten einzugestehen, was Dein Gefühl im Stillen bejaht. Gebunden an äußere Rücksichten, in den Banden des gemeinsten Empirismus noch befangen, unfähig die Seelengröße des Gefühls zu begreifen, erschrickst Du vor

dem religiösen Atheismus Deines Herzens und zerstört in diesem Schrecken die Einheit Deines Gefühls mit sich selbst, indem Du Dir ein vom Gefühl unterschiednes, objectives Wesen vorspiegelst, und Dich so nothwendig wieder zurückwirfst in die alten Fragen und Zweifel: ob ein Gott ist oder nicht ist? Fragen und Zweifel, die doch da verschwunden, ja unmöglich sind, wo das Gefühl als das Wesen der Religion bestimmt wird. Das Gefühl ist Deine innigste und doch zugleich eine von Dir unterschiedene, unabhängige Macht, es ist in Dir über Dir: es ist selbst schon das Objectiv in Dir, Dein eigenstes Wesen, das Dich als und wie ein anderes Wesen ergreift, kurz Dein Gott — wie willst Du also von diesem objectiven Wesen in Dir noch ein anderes objectives Wesen unterscheiden? wie über Dein Gefühl hinaus?

Das Gefühl wurde aber hier nur als Beispiel hervorgehoben. Dieselbe Bewandniß hat es mit jeder andern Kraft, Fähigkeit, Potenz, Realität, Thätigkeit — der Name ist gleichgültig — welche man als das wesentliche Organ eines Gegenstandes bestimmt. Was subjectiv die Bedeutung des Wesens, das hat eben damit auch objectiv die Bedeutung des Wesens. Der Mensch kann nun einmal nicht über sein wahres Wesen hinaus. Wohl mag er sich vermittelst der Phantasie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorstellen, aber von seiner Gattung, seinem Wesen kann er nimmermehr abstrahiren; die Wesensbestimmungen, die positiven letzten Prädicate, die er diesen andern Individuen gibt, sind immer aus seinem eignen Wesen geschöpfte Bestimmungen — Bestimmungen, in denen er in Wahrheit nur sich selbst abbildet und vergegenständlicht.

aha!

Das Wesen der Religion im Allgemeinen.

Was im Allgemeinen, selbst in Beziehung auf die sinnlichen Gegenstände, von dem Verhältniß des Subjects zum Object bisher behauptet wurde, das gilt insbesondere von dem Verhältniß des Subjects zum religiösen Gegenstande.

Im Verhältniß zu den sinnlichen Gegenständen ist das Bewußtsein des Gegenstandes wohl unterscheidbar vom Selbstbewußtsein; aber bei dem religiösen Gegenstand fällt das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammen. Der sinnliche Gegenstand ist außer dem Menschen da, der religiöse in ihm, ein selbst innerlicher — darum ein Gegenstand, der ihn eben so wenig verläßt, als ihn sein Selbstbewußtsein, sein Gewissen verläßt — ein intimer, ja der allerintimste, der allernächste Gegenstand. „Gott, sagt Augustin und Malebranche, ist uns näher als wir uns selbst. Gott ist enger mit uns verbunden als der Leib mit der Seele, als wir mit uns selbst.“ Der sinnliche Gegenstand ist an sich ein indifferenter, unabhängig von der Gesinnung, von der Urtheilskraft; der Gegenstand der Religion aber ist ein auserselbstener Gegenstand: das vorzüglichste, das erste, das höchste Wesen; er setzt wesentlich ein kritisches Urtheil voraus, den Unterschied zwischen dem Göttlichen und Nichtgöttlichen, dem Anbetungswürdigen und Nichtanbetungswürdigen*). Und hier gilt daher ohne alle Einschränkung der Satz: der Gegenstand des Subjects ist nichts andres als das gegenständliche Wesen des Subjects selbst. Wie der Mensch sich Gegenstand, so ist ihm Gott Gegenstand; wie er denkt, wie er

*) Unusquisque vestrum non cogitat, prius se debere Deum nosse, quam colere. M. Minucii Felicis Octavianus. c. 24.

gesinnt ist, so ist sein Gott. So viel Werth der Mensch hat, so viel Werth und nicht mehr hat sein Gott. Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntniß Gottes die Selbsterkenntniß des Menschen*). Aus seinem Gotte erkennst Du den Menschen, und hinwiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist identisch. Was dem Menschen Gott ist, das ist sein Geist, seine Seele, und was des Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott: Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochne Selbst des Menschen; die Religion ist die feierliche Enthüllung der verborgnen Schätze des Menschen, das Eingeständniß seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntniß seiner Liebesgeheimnisse.

Wenn aber die Religion, das Bewußtsein Gottes, als das Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direct bewußt, daß sein Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, denn der Mangel dieses Bewußtseins begründet eben die *differentia specifica* der Religion. Um diesen Mißverstand zu beseitigen, ist es besser zu sagen: die Religion ist die erste und zwar indirecte Selbsterkenntniß des Menschen. Die Religion geht daher überall der Philosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der

*) Wenn daher in der Hegel'schen Religionsphilosophie auf dem Standpunkt der mystisch-speculativen Vernunft der oberste Grundsatz der ist: „das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst,“ so gilt dagegen hier auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft der entgegengesetzte Grundsatz: das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich selbst.

Geschichte der Einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst außer sich, ehe er es in sich findet. Das eigne Wesen ist ihm zuerst als ein andres Wesen Gegenstand. Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht deswegen darin, daß das, was der frühern Religion für etwas Objectives galt, als etwas Subjectives, d. h. was als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menschliches erkannt wird. Die frühere Religion ist der spätern Gözendienst: der Mensch hat sein eignes Wesen angebetet. Der Mensch hat sich verobjectivirt, aber den Gegenstand nicht als sein Wesen erkannt; die spätere Religion thut diesen Schritt. Jeder Fortschritt in der Religion ist daher eine tiefere Selbsterkenntniß. Aber jede bestimmte Religion, die ihre ältern Schwestern als Gözenderinnen bezeichnet, nimmt sich selbst — und zwar nothwendig, sonst wäre sie nicht mehr Religion — von dem Schicksal, dem allgemeinen Wesen der Religion aus; sie schiebt nur auf die andern Religionen, was doch — wenn anders Schuld — die Schuld der Religion überhaupt ist. Weil sie einen andern Gegenstand, einen andern Inhalt hat, weil sie über den Inhalt der frühern sich erhoben, wähnt sie sich erhaben über die nothwendigen und ewigen Gesetze, die das Wesen der Religion constituiren, wähnt sie, daß ihr Gegenstand, ihr Inhalt ein übermenschlicher sei. Aber dafür durchschaut das ihr selbst verborgne Wesen der Religion der Denker, dem die Religion Gegenstand ist, was sich selbst die Religion nicht sein kann. Und unsre Aufgabe ist es eben, nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein durchaus illusorischer, daß folglich auch der Gegenstand und Inhalt der christlichen Religion ein durchaus menschlicher ist.

Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem (und zwar subjectiven*) Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts andres als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen**), verobjectivirt, d. h. angeschaut und verehrt als ein andres von ihm unterschiednes, eignes Wesen — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.

In Beziehung auf die Bestimmungen, die Prädicate des göttlichen Wesens wird dieß denn auch ohne Anstand zugegeben, aber keineswegs in Beziehung auf das Subject dieser Prädicate. Die Negation des Subjects gilt für Irreligiosität, ja für Atheismus, nicht aber die Negation der Prädicate. Aber was keine Bestimmungen hat, das hat auch keine Wirkungen auf mich; was keine Wirkungen, auch kein Dasein für mich. Alle Bestimmungen negiren, ist so viel als das Wesen selbst negiren. Ein bestimmungsloses Wesen ist ein ungenständliches Wesen, ein ungegenständliches ein nichtiges Wesen. Wo der Mensch alle Bestimmungen von Gott ent-

*) Die Bedeutung dieser parenthetischen Beschränkung wird im Verlaufe erhellen.

**) Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possede sans bornes ... il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont toutes entieres en Dieu. Leibnitz. (Theod. Préface.) Nihil in anima esse putemus eximium, quod non etiam divinae naturae proprium sit ... Quidquid a Deo alienum, extra definitionem animae. S. Gregorius Nyss. (Krabingerus Lips. 1837. p. 43.)

fernt, da ist ihm Gott nur noch ein negatives Wesen. Dem wahrhaft religiösen Menschen ist Gott kein bestimmungsloses Wesen, weil er ihm ein gewisses, wirkliches Wesen ist. Die Bestimmungslosigkeit und mit ihr identische Unerkennbarkeit Gottes ist daher nur eine Frucht der neuern Zeit, ein Product der modernen Ungläubigkeit.

Wie die Vernunft nur da als endlich bestimmt wird und bestimmt werden kann, wo dem Menschen der sinnliche Genuß oder das religiöse Gefühl oder die ästhetische Anschauung oder die moralische Gesinnung für das Absolute, das Wahre gilt: so kann nur da die Unerkennbarkeit oder Unbestimmbarkeit Gottes als ein Dogma ausgesprochen und fixirt werden, wo dieser Gegenstand kein Interesse mehr für die Erkenntniß hat, wo die Wirklichkeit allein den Menschen in Anspruch nimmt, das Wirkliche allein für ihn die Bedeutung des wesentlichen, des absoluten, göttlichen Gegenstandes hat, aber doch zugleich noch im Widerspruch mit dieser rein weltlichen Tendenz ein alter Rest von Religiosität vorhanden ist. Der Mensch entschuldigt mit der Unerkennbarkeit Gottes vor seinem noch übriggebliebenen religiösen Gewissen seine Gottvergessenheit, sein Verlorensein in die Welt; er negirt Gott praktisch durch die That — all sein Sinnen und Denken hat die Welt inne — aber er negirt ihn nicht theoretisch; er greift seine Existenz nicht an; er läßt ihn bestehen. Allein diese Existenz tangirt und incommodirt ihn nicht; sie ist eine nur negative Existenz, eine Existenz ohne Existenz, eine sich selbst widersprechende Existenz, — ein Sein, das seinen Wirkungen nach nicht unterscheidbar vom Nichtsein ist. Die Negation bestimmter, positiver Prädicate des göttlichen Wesens ist nichts andres als eine Negation der Religion, welche aber noch einen Schein

von Religion für sich hat, so daß sie nicht als Negation erkannt wird — nichts andres als ein subtiler, verschlagener Atheismus. Die angeblich religiöse Scheu, Gott durch bestimmte Prädicate zu verendlichen, ist nur der irreligiöse Wunsch, von Gott nichts mehr wissen zu wollen, Gott sich aus dem Sinne zu schlagen. Wer sich scheut, endlich zu sein, scheut sich zu existiren. Alle reale Existenz, d. h. alle Existenz, die wirklich, re vera Existenz ist, die ist qualitative, bestimmte und deswegen endliche Existenz. Wer ernstlich, wirklich, wahrhaft an die Existenz Gottes glaubt, der stößt sich nicht an den selbst derbsinnlichen Eigenschaften Gottes. Wer nicht durch seine Existenz beleidigen, wer nicht derb sein will, der verzichte auf die Existenz. Ein Gott, der sich durch die Bestimmtheit beleidigt fühlt, hat nicht den Muth und nicht die Kraft zu existiren. Die Qualität ist das Feuer, die Lebensluft, der Sauerstoff, das Salz der Existenz. Eine Existenz überhaupt, eine Existenz ohne Qualität ist eine geschmacklose, eine abgeschmackte Existenz. In Gott ist aber nicht mehr als in der Religion ist. Nur da, wo der Mensch den Geschmack an der Religion verliert, die Religion selbst also geschmacklos wird, nur da wird daher auch die Existenz Gottes zu einer abgeschmackten Existenz.

Es gibt übrigens noch eine gelindere Weise der Negation der göttlichen Prädicate als die directe, eben bezeichnete. Man gibt zu, daß die Prädicate des göttlichen Wesens endliche, insbesondre menschliche Bestimmungen sind; aber man verwirft ihre Verwerfung; man nimmt sie sogar in Schutz, weil es dem Menschen nothwendig sei, sich bestimmte Vorstellungen von Gott zu machen, und weil er nun einmal Mensch sei, so könne er sich auch keine andern als eben menschliche

Vorstellungen von ihm machen. In Beziehung auf Gott, sagt man, sind diese Prädicate freilich ohne objective Bedeutung, aber für mich kann er, weil und wenn er für mich sein soll, nicht anders erscheinen als so, wie er mir erscheint, nämlich als ein menschliches oder doch menschenähnliches Wesen. Allein diese Unterscheidung zwischen dem, was Gott an sich und dem, was er für mich ist, zerstört den Frieden der Religion, und ist überdem an sich selbst eine grund- und haltungslose Distinction. Ich kann gar nicht wissen, ob Gott etwas andres an sich oder für sich ist, als er für mich ist; wie er für mich ist, so ist er Alles für mich. Für mich liegt eben in diesen Prädicaten, unter welchen er für mich ist, sein Anfsichselbstsein, sein Wesen selbst; er ist für mich so, wie er für mich nur immer sein kann. Der religiöse Mensch ist in dem, was Gott in Bezug auf ihn ist — von einer andern Beziehung weiß er als Mensch nichts — vollkommen befriedigt, denn Gott ist ihm, was er dem Menschen überhaupt sein kann. In jener Distinction setzt sich der Mensch über sich selbst, d. h. über sein Wesen, sein absolutes Maas hinweg; aber diese Hinwegsetzung ist nur eine Illusion. Den Unterschied nämlich zwischen dem Gegenstande, wie er an sich, und dem Gegenstand, wie er für mich ist, kann ich nur da machen, wo ein Gegenstand mir wirklich anders erscheinen kann, als er erscheint; aber nicht, wo er mir so erscheint, wie er mir nach meinem absoluten Maasse erscheint, wie er mir erscheinen muß. Wohl kann meine Vorstellung eine subjective sein, d. h. eine solche, an welche die Gattung nicht gebunden ist. Aber wenn meine Vorstellung dem Maasse der Gattung entspricht, so fällt die Unterscheidung zwischen Anfsichsein und Fürmichsein weg; denn diese Vorstellung ist selbst

eine absolute. Das Maaß der Gattung ist das absolute Maaß, Gesetz und Kriterium des Menschen. Aber die Religion hat eben die Ueberzeugung, daß ihre Vorstellungen, ihre Prädicate von Gott solche sind, die jeder Mensch haben soll und haben muß, wenn er die wahren haben will, daß sie die nothwendigen Vorstellungen der menschlichen Natur, ja, die objectiven, die gottgemäßen Vorstellungen sind. Jeder Religion sind die Götter der andern Religionen nur Vorstellungen von Gott, aber die Vorstellung, die sie von Gott hat, ist ihr Gott selbst, Gott, wie sie ihn vorstellt, der ächte, wahre Gott, Gott, wie er an sich ist. Die Religion begnügt sich nur mit einem ganzen, rückhaltslosen Gott. Die Religion will nicht eine bloße Erscheinung von Gott; sie will Gott selbst, Gott in Person. Die Religion gibt sich selbst auf, wenn sie das Wesen Gottes aufgibt. Sie ist keine Wahrheit mehr, wo sie auf den Besitz des wahren Gottes verzichtet. Der Scepticismus ist der Erzfeind der Religion. Aber die Unterscheidung zwischen Object und Vorstellung, zwischen Gott an sich und Gott für mich ist eine sceptische irreligiöse Unterscheidung.

Was dem Menschen die Bedeutung des Ansichseienden hat, was ihm das höchste Wesen ist, das, worüber er nichts Höheres sich vorstellen kann, dieses ist ihm eben das göttliche Wesen. Wie könnte er also bei diesem Gegenstande noch fragen: was er an sich sei? Wenn Gott dem Vogel Gegenstand wäre, so wäre er ihm nur als ein geflügeltes Wesen Gegenstand: der Vogel kennt nichts Höheres, nichts Seligeres als das Geflügeltsein. Wie lächerlich wäre es, wenn dieser Vogel urtheilte: mir erscheint Gott als ein Vogel, aber was er an sich ist, weiß ich nicht. Das höchste Wesen ist dem

Vogel eben das Wesen des Vogels. Nimmst Du ihm die Vorstellung vom Wesen des Vogels, so nimmst Du ihm die Vorstellung des höchsten Wesens. Wie könnte er also fragen: ob Gott an sich geflügelt sei? Fragen: ob Gott an sich so ist, wie er für mich ist, heißt fragen: ob Gott Gott ist? heißt über seinen Gott sich erheben, gegen ihn sich empören.

Wo sich daher einmal das Bewußtsein des Menschen bemächtigt, daß die religiösen Prädicate nur Anthropomorphismen sind, da hat sich schon der Zweifel, der Unglaube des Glaubens bemächtigt. Und es ist nur die Inconsequenz der Herzensfeigheit und der Verstandesschwäche, die von diesem Bewußtsein aus nicht bis zur förmlichen Negation der Prädicate und von dieser bis zur Negation des zu Grunde liegenden Subjects fortgeht. Bezweifelst Du die objective Wahrheit der Prädicate, so mußt Du auch die objective Wahrheit des Subjects dieser Prädicate in Zweifel ziehen. Sind Deine Prädicate Anthropomorphismen, so ist auch das Subject derselben ein Anthropomorphismus. Sind Liebe, Güte, Persönlichkeit u. s. w. menschliche Bestimmungen, so ist auch das Subject derselben, welches Du ihnen voraussetzest, auch die Existenz Gottes, auch der Glaube, daß überhaupt ein Gott ist, ein Anthropomorphismus — eine durchaus menschliche Voraussetzung. Woher weißt Du, daß der Glaube an Gott überhaupt nicht eine Schranke der menschlichen Vorstellungsweise ist? Höhere Wesen — und Du nimmst ja deren an — sind vielleicht so selig in sich selbst, so einig mit sich, daß sie sich nicht mehr in der Spannung zwischen sich und einem höhern Wesen befinden. Gott zu wissen und nicht selbst Gott zu sein, Seligkeit zu kennen und nicht selbst zu genießen, das ist

ein Zwiespalt, ein Unglück. Höhere Wesen wissen nichts von diesem Unglück; sie haben keine Vorstellung von dem, was sie nicht sind.

Du glaubst an die Liebe als eine göttliche Eigenschaft, weil Du selbst liebst, Du glaubst, daß Gott ein weises, ein gütiges Wesen ist, weil Du nichts Besseres von Dir kennst als Güte und Verstand, und Du glaubst, daß Gott existirt, daß er also Subject ist — was existirt, ist ein Subject, werde dieses Subject nun als Substanz oder Person oder Wesen oder sonstwie bestimmt und bezeichnet — weil Du selbst existirst, selbst Subject bist. Du kennst kein höheres menschliches Gut, als zu lieben, als gut und weise zu sein, und eben so kennst Du kein höheres Glück, als überhaupt zu existiren, Subject zu sein; denn das Bewußtsein aller Realität, alles Glückes ist Dir an das Bewußtsein des Subjectseins, der Existenz gebunden. Gott ist Dir ein Existirendes, ein Subject, aus demselben Grunde, aus welchem er Dir ein weises, ein seliges, ein persönliches Wesen ist. Der Unterschied zwischen den göttlichen Prädicaten und dem göttlichen Subject ist nur dieser, daß Dir das Subject, die Existenz nicht als ein Anthropomorphismus erscheint, weil in diesem Deinem Subjectsein die Nothwendigkeit liegt, daß Dir Gott ein Existirendes, ein Subject ist, die Prädicate dagegen als Anthropomorphismen erscheinen, weil die Nothwendigkeit derselben, die Nothwendigkeit, daß Gott weise, gut, bewußt u. s. w. ist, keine unmittelbare, mit dem Sein des Menschen identische, sondern durch sein Selbstbewußtsein, die Thätigkeit des Denkens vermittelte Nothwendigkeit ist. Subject bin ich, ich existire, ich mag weise oder unweise, gut oder schlecht sein. Existiren ist dem Menschen das Erste, das Subject in seiner Vorstellung,

die Voraussetzung der Prädicate. Die Prädicate gibt er daher frei, aber die Existenz Gottes ist ihm eine ausgemachte, unantastbare, schlechterdings unbezweifelbare, absolut gewisse, objective Wahrheit. Aber gleichwohl ist dieser Unterschied nur ein scheinbarer. Die Nothwendigkeit des Subjects liegt nur in der Nothwendigkeit des Prädicats. Du bist Subject nur als menschliches Subject. Die Gewisheit und Realität Deiner Existenz liegt nur in der Gewisheit und Realität Deiner menschlichen Eigenschaften. Was das Subject ist, das liegt nur im Prädicat; das Prädicat ist die Wahrheit des Subjects. Das Subject ist nun das personificirte, das existirende Prädicat. Subject und Prädicate unterscheiden sich nur wie Existenz und Wesen. Die Negation der Prädicate ist daher die Negation des Subjects. Was bleibt Dir vom menschlichen Subject übrig, wenn Du ihm die menschlichen Eigenschaften nimmst? Selbst in der Sprache des gemeinen Lebens setzt man die göttlichen Prädicate: die Vorsehung, die Weisheit, die Allmacht statt des göttlichen Subjects.

Die Gewisheit der Existenz Gottes, von welcher man gesagt hat, daß sie dem Menschen so gewiß, ja gewisser, als die eigne Existenz sei, hängt daher nur ab von der Gewisheit der Dualität Gottes — sie ist keine unmittelbare Gewisheit. Dem Christen ist nur die Existenz des christlichen, dem Heiden die Existenz des heidnischen Gottes eine Gewisheit. Der Heide bezweifelte nicht die Existenz Jupiters, weil er an dem Wesen Jupiters keinen Anstoß nahm, weil er sich Gott in keiner andern Dualität vorstellen konnte, weil ihm diese Dualität eine Gewisheit, eine göttliche Realität war. Die Realität des Prädicats ist allein die Bürgschaft der Existenz. Ein wahrer Atheist ist daher auch nur der, welchem

die göttlichen Prädicate, die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit Nichts sind, aber nicht der, welchem das Subject dieser Prädicate Nichts ist.

Wenn es nun aber ausgemacht ist, daß, was das Subject ist, lediglich in den Bestimmungen des Subjects liegt, d. h. daß das Prädicat es ist, wodurch das Subject uns allein in seinem Wesen Gegenstand ist; so ist auch erwiesen, daß, wenn die göttlichen Prädicate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, auch das Subject derselben menschlichen Wesens ist. Die göttlichen Prädicate sind aber einerseits allgemeine, andererseits persönliche. Die allgemeinen sind die metaphysischen, aber diese dienen nur der Religion zum äußersten Anknüpfungspunkte; sie sind nicht die charakteristischste Bestimmungen der Religion. Die persönlichen Prädicate allein sind es, welche das Wesen der Religion constituiren, in welchen das göttliche Wesen der Religion Gegenstand ist. Solche Prädicate sind, z. B. daß Gott Person, daß er der moralische Gesetzgeber, der Vater der Menschen, der Heilige, der Gerechte, der Gütige, der Barmherzige ist. Es erhellt nun aber sogleich von diesen und andern Bestimmungen, oder wird wenigstens im Verlaufe erhellen, daß sie, namentlich als persönliche Bestimmungen, rein menschliche Bestimmungen sind und daß sich folglich der Mensch in der Religion im Verhalten zu Gott zu seinem eignen Wesen verhält, denn der Religion sind diese Prädicate nicht Vorstellungen, nicht Bilder, die sich der Mensch von Gott macht, unterschieden von dem, was Gott an sich selbst ist, sondern Wahrheiten, Sachen, Realitäten. Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen: die Anthropomorphismen sind ihr keine Anthropomorphismen. Das Wesen der Religion ist gerade, daß

ihr diese Bestimmungen das Wesen Gottes ausdrücken. Nur der über die Religion reflectirende, sie, indem er sie vertheidigt, vor sich selbst verläugnende Verstand erklärt sie für Bilder. Aber der Religion ist Gott wirklicher Vater, wirkliche Liebe und Barmherzigkeit, denn er ist ihr ein wirkliches, ein lebendiges, persönliches Wesen, seine wahren Bestimmungen sind daher auch lebendige, persönliche Bestimmungen. Ja die adäquaten Bestimmungen sind gerade die, welche dem Verstande den meisten Anstoß geben, welche er in der Reflexion über die Religion verläugnet. Die Religion ist wesentlich Affect; nothwendig ist ihr daher auch objectiv der Affect göttlichen Wesens. Selbst der Zorn ist ihr kein Gottes unwürdiger Affect, wosern nur diesem Zorne ein religiöser Zweck zu Grunde liegt.*)

Es ist aber hier sogleich wesentlich zu bemerken, daß — und diese Erscheinung ist eine höchst merkwürdige, das innerste Wesen der Religion charakterisirende — je menschlicher im Wesen das göttliche Subject ist, um so größer scheinbar die Differenz ist, welche zwischen Gott und dem Menschen gesetzt wird, um so mehr das Menschliche, wie es als solches dem Menschen!Gegenstand seines Bewußtseins ist, negirt wird. Der Grund hievon ist: weil das Positive in der Anschauung des göttlichen Wesens allein das Menschliche, so kann die Anschauung des Menschen, wie er Gegenstand des

*) Quodsi (igitur) irae detrahatur imperfectio, quae in rationis obnubilatione dolorisque sensu consistit, tantumque vindicandi voluntas relinquatur, Deo tribui potest, scripturae sacrae exemplo. . . . Omnis scil. affectus, exceptis illis, qui per se mali aliquid involvunt, qualis est invidia, quam veteres (nein! auch die Christen, nur nicht dem Namen nach) inepte diis suis tribuebant, si pro appetitu rationali habeatur, seposito nempe sensitivo tumulto, Deo adscribi potest. Leibnitz L. ad Placcium.

Bewußtseins ist, nur eine negative sein. Um Gott zu bereichern, muß der Mensch arm werden; damit Gott Alles sei, der Mensch nichts sein. Aber er braucht auch nichts für sich selbst zu sein, weil Alles, was er sich nimmt, in Gott nicht verloren geht, sondern in ihm erhalten wird. Der Mensch hat sein Wesen in Gott, wie sollte er es also in sich und für sich haben? Warum wäre es nothwendig, dasselbe zweimal zu setzen, zweimal zu haben? Je ähnlicher daher Gott in der Wahrheit dem Menschen ist, desto unähnlicher wird der Mensch Gott gemacht oder erscheint er sich selbst. Allein diese Selbstverneinung ist nur Selbstbejahung. Was der Mensch sich entzieht, was er an sich selbst entbehrt, genießt er nur in um so unvergleichlich höherem und reicheren Maaße in Gott.

Die Mönche gelobten die Keuschheit dem göttlichen Wesen, sie negirten die Geschlechterliebe an sich, aber dafür hatten sie im Himmel, in Gott, an der Jungfrau Maria das Bild des Weibes — ein Bild der Liebe. Sie konnten um so mehr des wirklichen Weibes entbehren, je mehr ihnen ein ideales, vorgestelltes Weib ein Gegenstand wirklicher Liebe war. Je größere Bedeutung sie auf die Negation der Sinnlichkeit legten, je größere Bedeutung hatte für sie die himmlische Jungfrau: sie trat ihnen selbst an die Stelle Christi, an die Stelle Gottes. Je mehr das Sinnliche negirt wird, desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird. Aber diese himmlische Jungfrau ist nur eine sinnfällige Erscheinung einer allgemeinen, das Wesen der Religion betreffenden Wahrheit. Der Mensch negirt nur von sich, was er in Gott setzt. So negirt der Mensch in der Religion seine Vernunft: er weiß nichts aus sich von Gott, seine Gedanken sind nur weltlich, irdisch: er kann nur glauben, was Gott ihm offenbart.

Aber dafür sind die Gedanken Gottes menschliche, irdische Gedanken; er hat Pläne wie der Mensch im Kopf; er accomodirt sich den Umständen und Verstandeskräften, wie ein Lehrer seinen Schülern; er berechnet genau den Effect seiner Gaben und Offenbarungen; er beobachtet den Menschen in all seinem Thun und Treiben; er weiß Alles — auch das Irdischste, das Gemeinste, das Schlechteste. Kurz der Mensch negirt Gott gegenüber sein Wissen, sein Denken, um in Gott sein Wissen, sein Denken zu setzen. Der Mensch gibt seine Person auf, aber dafür ist ihm Gott, das allmächtige, unbeschränkte Wesen, ein persönliches Wesen; er negirt die menschliche Ehre, das menschliche Ich; aber dafür ist ihm Gott ein selbstisches, egoistisches Wesen, das in Allem nur sich, nur seine Ehre, seinen Nutzen sucht, Gott also die Selbstbefriedigung der eignen, gegen alles Andere mißgünstigen Selbstsucht, Gott der Selbstgenuß des Egoismus *). Die Religion negirt ferner das Gute als eine Beschaffenheit des menschlichen Wesens: der Mensch ist schlecht, verdorben, unfähig zum Guten; aber dafür ist Gott nur gut, Gott das gute Wesen. Es wird die wesentliche Forderung gemacht, daß das Gute als Gott dem Menschen Gegenstand sei; aber wird denn dadurch nicht das Gute als eine wesentliche Bestimmung des Menschen ausgesprochen? Wenn ich absolut, d. h. von Natur, von Wesen böse, unheilig bin, wie kann das Heilige, das Gute mir Gegenstand sein? gleichgültig ob dieser Gegenstand von Außen oder von Innen mir gegeben ist. Wenn mein

*) *Gloriam suam plus amat Deus quam omnes creaturas.*
 „Gott kann nur sich lieben, nur an sich denken, nur für sich selbst arbeiten. Gott sucht, indem er den Menschen macht, seinen Nutzen, seinen Ruhm“ u. s. w. S. P. Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philos. u. Mensch. p. 104 — 107.

Herz böse, mein Verstand verdorben ist, wie kann ich was heilig, als heilig, was gut, als gut wahrnehmen und empfinden? Wie kann ich ein schönes Gemälde als schönes wahrnehmen, wenn meine Seele eine absolute ästhetische Schlechtigkeit ist? Wenn ich auch selbst kein Maler bin, nicht die Kraft habe, aus mir selbst Schönes zu produciren, so habe ich doch ästhetisches Gefühl, ästhetischen Verstand, indem ich Schönes außer mir wahrnehme. Entweder ist das Gute gar nicht für den Menschen, oder ist es für ihn, so offenbaret sich hierin dem einzelnen Menschen die Heiligkeit und Güte des menschlichen Wesens. Was absolut meiner Natur zuwider ist, womit mich kein Band der Gemeinschaft verknüpft, das ist mir auch nicht denkbar, nicht empfindbar. Das Heilige ist mir nur als Gegensatz gegen meine Persönlichkeit, aber als Einheit mit meinem Wesen Gegenstand. Das Heilige ist der Vorwurf meiner Sündhaftigkeit; ich erkenne mich in ihm als Sünder; aber darin table ich mich, erkenne ich, was ich nicht bin, aber sein soll, und eben deswegen an sich, meiner Bestimmung nach, sein kann; denn ein Sollen ohne Können tangirt mich nicht, ist eine lächerliche Chimäre, ohne Affection des Gemüths. Aber eben indem ich das Gute als meine Bestimmung, als mein Gesetz erkenne, erkenne ich, sei es nun bewusst oder unbewußt, dasselbe als mein eignes Wesen. Ein anderes, seiner Natur nach von mir unterschiednes Wesen tangirt mich nicht. Die Sünde kann ich als Sünde nur empfinden, wenn ich sie als einen Widerspruch meiner mit mir selbst, d. h. meiner Persönlichkeit mit meiner Wesenheit empfinde. Als Widerspruch mit dem absoluten, als einem andern Wesen gedacht, ist das Gefühl der Sünde unerklärlich, sinnlos.

Der Unterschied des Augustinianismus vom Pelagianismus beruht im Grunde nur auf einer religiösen Illusion. Beide sagen Dasselbe; nur der eine rationalistisch, der andere mystisch illusorisch; beide haben das nämliche Ziel, das nämliche Object; nur kommt der eine in gerader und darum kürzester Linie zum Ziel, während der andere Umwege macht. So lange das Gute als eine Wesensbestimmung Gottes ausgesprochen wird, so lange ist die augustinische Lehre eine Lüge, und ihr Unterschied vom Pelagianismus in der Grundbestimmung nur eine religiöse Illusion*). Denn was dem Gott des Menschen gegeben wird, das wird in Wahrheit dem Menschen selbst gegeben; was der Mensch von Gott aussagt, das sagt er in Wahrheit von sich selbst aus. Der Augustinianismus wäre nur dann eine Wahrheit, wenn der Mensch den Teufel zu seinem Gotte hätte, den Teufel, und zwar mit dem Bewußtsein, daß er der Teufel ist, als sein höchstes Wesen verehrte und feierte. Aber so lange der Mensch ein gutes Wesen als Gott verehrt, so lange schaut er in Gott sein eignes gutes Wesen an.

Wie mit der Lehre von der Grundverdorbenheit des menschlichen Wesens, ist es mit der damit identischen Lehre, daß der Mensch nichts Gutes, d. h. in Wahrheit Nichts aus sich selbst, aus eigener Kraft vermöge. So wie die Lehre von der Grundverdorbenheit des Menschen nur dann, wie eben gesagt, eine Wahrheit wäre, wenn der Mensch den Ausbund der Häßlichkeit mit Bewußtsein und Wohlgefallen als das Ideal der höchsten Schönheit und Liebenswürdigkeit, als sein

*) Eine Illusion, die aber, wie aus dieser Schrift sich ergibt, das eigenthümliche Wesen der Religion, und daher insofern einen wesentlichen Unterschied begründet.

wahres und höchstes Wesen verehrte und anbetete: so wäre die Negation der menschlichen Kraft und Thätigkeit nur dann eine wahre Negation, wenn der Mensch auch in Gott die moralische Thätigkeit negirte und sagte, wie der orientalische Nihilist oder Pantheist: das göttliche Wesen ist ein absolut willen- und thatloses, indifferentes, nichts von Discrimen des Bösen und Guten wissendes Wesen. Aber wer Gott als ein thätiges Wesen bestimmt und zwar als ein moralisch thätiges, moralisch kritisches Wesen, als ein Wesen, welches das Gute liebt, wirkt, belohnt, das Böse bestraft, verwirft, verdammt, wer Gott so bestimmt, der negirt nur scheinbar die menschliche Thätigkeit. In Wahrheit macht er sie zur höchsten, reellsten Thätigkeit. Wer Gott menschlich handeln läßt, erklärt die menschliche Thätigkeit für eine göttliche; der sagt: ein Gott, der nicht thätig ist und zwar moralisch oder menschlich thätig, ist kein Gott und macht daher vom Begriffe der Thätigkeit, respective der menschlichen — denn eine höhere kennt er nicht — den Begriff der Gottheit abhängig. Was ich zu einer Eigenschaft, einer Bestimmung Gottes mache, das habe ich schon vorher für etwas Göttliches erkannt. Eine Qualität ist nicht dadurch göttlich, daß sie Gott hat, sondern Gott hat sie, weil sie an und für sich, durch sich selbst göttlich ist, weil Gott nicht Gott ist, wenn sie ihm mangelt. Der Mensch — dieß ist das Geheimniß der Religion — vergegenständlicht sich sein Wesen und macht dann wieder sich zum Object dieses vergegenständlichten, in ein Subject verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Object, aber als Object eines Objects, eines andern Wesens. So hier. Der Mensch ist ein Object Gottes. Daß der Mensch gut oder schlecht, das ist Gott nicht gleichgültig; nein! er hat ein lebhaftes, inniges Interesse

baran, daß er gut ist; er will, daß er gut, daß er selig sei — denn ohne Güte keine Seligkeit. Die menschlichen Gesinnungen und Handlungen sind also Gott nicht gleichgültig; sie sind Gegenstände Gottes, also göttliche Gegenstände, Gegenstände von höchstem Werthe und Interesse, weil sie für Gott Werth und Interesse haben. Die Nichtigkeit der menschlichen Thätigkeit widerruft also der religiöse Mensch wieder dadurch, daß er seine Gesinnungen und Handlungen zu einem Gegenstande Gottes, den Menschen zum Zweck Gottes — denn was Gegenstand im Geiste, ist Zweck im Handeln — die göttliche Thätigkeit zu einem Mittel des menschlichen Heils macht. Gott wirkt auf den Menschen, ist thätig, damit der Mensch gut und selig werde. So wird der Mensch, indem er scheinbar aufs Tiefste erniedrigt wird, in Wahrheit aufs Höchste erhoben! Der Mensch bezweckt sich selbst in und durch Gott. Der Mensch bezweckt Gott, aber Gott bezweckt nichts, als das moralische und ewige Heil des Menschen, also bezweckt der Mensch nur sich selbst. Die göttliche Thätigkeit unterscheidet sich nicht von der menschlichen.

Wie könnte aber auch die göttliche Thätigkeit auf mich als ihr Object, ja in mir selber wirken, wenn sie eine andere, eine wesentlich andere wäre, wie einen menschlichen Zweck haben, den Zweck, den Menschen zu bessern, zu beglücken, wenn sie nicht selbst eine menschliche wäre? Bestimmt der Zweck nicht die Handlung? Wenn der Mensch seine moralische Besserung sich zum Zwecke setzt, so hat er göttliche Entschlüsse, göttliche Vorsätze, wenn aber Gott des Menschen Heil bezweckt, so hat er menschliche Zwecke und diesen Zwecken entsprechende menschliche Thätigkeit. So ist dem Menschen in Gott nur seine eigene Thätigkeit Gegenstand. Aber weil er die eigne

Thätigkeit nur als eine objectiv, das Gute nur als Object anschaut, so empfängt er nothwendig auch den Impuls, den Antrieb nicht von sich selbst, sondern von diesem Object. Er schaut sein Wesen außer sich und dieses Wesen als das Gute an; es versteht sich also von selbst, es ist nur eine Tautologie, daß ihm der Impuls zum Guten auch nur daher kommt, wohin er das Gute verlegt.

Gott ist das ab- und ausgefonderte subjectivste Wesen des Menschen, also kann er nicht aus sich handeln, also kommt alles Gute aus Gott. Je subjectiver Gott ist, desto mehr entäußert der Mensch sich seiner Subjectivität, weil Gott per se sein entäußertes Selbst ist, welches er aber doch zugleich sich wieder vindicirt. Wie die arterielle Thätigkeit das Blut bis in die äußersten Extremitäten treibt, die Venenthätigkeit wieder zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer fortwährenden Systole und Diastole besteht, so auch die Religion. In der religiösen Systole stößt der Mensch sein eignes Wesen von sich aus, er verstößt, verwirft sich selbst; in der religiösen Diastole nimmt er das verstoßne Wesen wieder in sein Herz auf. Gott nur ist das aus sich handelnde, aus sich thätige Wesen — dieß ist der Act der religiösen Repulsionskraft, Gott ist das in mir, mit mir, durch mich, auf mich, für mich handelnde Wesen, das Princip meines Heils, meiner guten Gesinnungen und Handlungen, folglich mein eignes gutes Princip und Wesen — dieß ist der Act der religiösen Attractionskraft.

E r s t e r T h e i l .

Die Religion in ihrer Uebereinstimmung mit dem Wesen des Menschen.

Gott als Gesetz oder als Wesen des Verstandes.

Die Religion ist das bewußtlose Selbstbewußtsein des Menschen. In der Religion ist dem Menschen sein eignes Wesen Gegenstand, ohne daß er weiß, daß es das seinige ist; das eigne Wesen ist ihm Gegenstand als ein andres Wesen. Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich: er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber. Gott ist nicht, was der Mensch ist — der Mensch nicht, was Gott ist. Gott ist das unendliche, der Mensch das endliche Wesen, Gott vollkommen, der Mensch unvollkommen, Gott ewig, der Mensch zeitlich, Gott allmächtig, der Mensch unmächtig, Gott heilig, der Mensch sündhaft. Gott und Mensch sind Extreme: Gott das schlechthin Positive, der Inbegriff aller Realitäten, der Mensch das schlechtweg Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten.

Aber der Mensch vergegenständlicht in der Religion sein eignes geheimes Wesen. Es muß also nachgewiesen werden, daß auch dieser Gegensatz, dieser Zwiespalt, mit welchem die Religion anhebt, ein Zwiespalt des Menschen mit seinem eignen Wesen ist.

Die innere Nothwendigkeit dieses Beweises ergibt sich übrigens schon daraus, daß, wenn wirklich das göttliche Wesen, welches Gegenstand der Religion ist, ein andres wäre, als das menschliche, eine Entzweiung, ein Zwiespalt gar nicht statt finden könnte. Ist Gott wirklich ein andres Wesen, was kümmert mich seine Vollkommenheit? Entzweiung findet

nur statt zwischen Wesen, welche mit einander zerfallen sind, aber Eins sein sollen, Eins sein können und folglich im Wesen, in Wahrheit Eins sind. Es muß also schon aus diesem allgemeinen Grunde das Wesen, mit welchem sich der Mensch entzweit fühlt, ein ihm eingebornes Wesen sein, obwohl es zugleich anderer Beschaffenheit sein muß, als das Wesen oder die Kraft, welche ihm das Gefühl, das Bewußtsein der Einheit, der Versöhnung mit Gott oder, was eins ist, mit sich selbst gibt.

Dieses Wesen ist die Intelligenz — der Verstand*). Gott als Extrem des Menschen gedacht, ist das objective Wesen des Verstandes. Das reine, vollkommne, mangellose göttliche Wesen ist das Selbstbewußtsein des Verstandes, das Bewußtsein des Verstandes von seiner eignen Vollkommenheit. Der Verstand weiß nichts von den Leiden des Herzens; er hat keine Begierden, keine Leidenschaften, keine Bedürfnisse und eben darum keine Mängel und Schwächen, wie das Herz. Reine Verstandesmenschen, Menschen, die uns das Wesen des Verstandes personificiren und versümbildlichen, sind enthoben den Gemüthsqualen, den Passionen, den Excessen der Gefühlsmenschen; sie sind für keinen endlichen, d. i. bestimmten Gegenstand leidenschaftlich eingenommen; sie „verpänden“ sich nicht; sie sind frei. „Nichts bedürfen“, „nicht sich den Dingen, sondern die Dinge sich unterwerfen,“ „Alles ist eitel,“ diese und ähnliche Sätze sind Mottos von Verstandesmenschen. Der Verstand ist das neutrale, apathische, unbe-

*) Abichtlich wird hier der in neuerer Zeit mit Unrecht so zurückgesetzte Verstand als Ausdruck der Intelligenz überhaupt genommen, weil dieser Ausdruck ein höchst scharfer, bestimmter, pikanter und doch zugleich populärer ist.

stechliche, unverblendete Wesen in uns — das reine affectlose Licht der Intelligenz. Der Verstand ist das kategorische rücksichtslose Bewußtsein der Sache als Sache, weil er selbst objectiver Natur, das Bewußtsein des Widerspruchlosen, weil er selbst widerspruchslose Einheit, die Quelle der logischen Identität ist, das Bewußtsein des Gesetzes, der Nothwendigkeit, der Regel, des Maaßes, weil er selbst Gesetzthätigkeit, die Nothwendigkeit der Natur der Dinge als Selbstthätigkeit, die Regel der Regeln, das absolute Maaß, das Maaß der Maaße ist. Durch den Verstand nur kann der Mensch im Widerspruch mit seinen theuersten persönlichen und menschlichen Gefühlen urtheilen und handeln, wenn es also der Verstandesgott, das Gesetz gebietet. Der Vater, welcher seinen eignen Sohn, weil er ihn schuldig erkennt, als Richter zum Tode selbst verurtheilt, vermag dieß nur als Verstandes- nicht als Gefühlsmensch. Der Verstand zeigt uns die Fehler selbst unsrer Geliebten — selbst unsre eignen. Er versetzt uns deswegen so oft in peinliche Collision mit uns selbst, mit unserm Herzen. Wir wollen dem Verstande nicht Recht lassen: wir wollen nicht aus Schonung, aus Nachsicht das wahre, aber harte, aber rücksichtslose Urtheil des Verstandes vollstrecken. Der Verstand ist das eigentliche Gattungsvermögen — das Herz vertritt die besondern Angelegenheiten, die Individuen, der Verstand die allgemeinen Angelegenheiten; er ist die übermenschliche, unpersönliche Kraft oder Wesenheit im Menschen. Nur durch den Verstand und in dem Verstande hat der Mensch die Kraft, von sich selbst, d. h. von seinem subjectiven Wesen zu abstrahiren, sich zu erheben zu allgemeinen Begriffen und Verhältnissen, den Gegenstand zu unterscheiden von den Eindrücken, die er auf das Gemüth macht,

ihn an und für sich selbst, ihn ohne Beziehung auf den Menschen zu betrachten. Die Philosophie, die Mathematik, die Astronomie, die Physik, kurz die Wissenschaft überhaupt, ist der thatsächliche Beweis, weil das Product, dieser in Wahrheit unendlichen und göttlichen Thätigkeit. Dem Verstande widersprechen daher auch die religiösen Anthropomorphismen; er negirt sie von Gott. Aber dieser anthropomorphismenfreie, rücksichtslose, affectlose Gott ist nichts andres, als das eigne gegenständliche Wesen des Verstandes.

Das Wesen des Verstandes, wie es dem Menschen innerhalb der Religion Gegenstand wird, ist Gott als allgemeines, unpersönliches, abstractes, d. i. metaphysisches Wesen, Gott als Gott, Gott als Gegensatz der menschlichen Nichtigkeit. Aber dieses Wesen hat für die Religion nicht mehr Bedeutung, als für eine besondere Wissenschaft ein allgemeiner Grundsatz, von welchem sie anhebt: es ist nur der oberste, letzte Anhalts- und Anknüpfungspunkt, gleichsam der mathematische Punkt der Religion. Das Bewußtsein der menschlichen Nichtigkeit, welches sich mit dem Bewußtsein dieses Wesens verbindet, ist keineswegs ein religiöses Bewußtsein; es bezeichnet vielmehr den Sceptiker, den Materialisten, den Naturalisten, den Pantheisten. Der Sceptiker, der Materialist verliert den Glauben an Gott — wenigstens den Gott der Religion — weil er den Glauben an den Menschen, wenigstens den Menschen der Religion, verliert. So wenig es daher der Religion mit der menschlichen Nichtigkeit Ernst ist und sein kann, so wenig ist ihr Ernst mit dem Wesen, welches eins ist mit dem Bewußtsein dieser Nichtigkeit. Ernst ist es der Religion nur mit den Bestimmungen, welche dem Men-

schen das Wesen des Menschen und zwar das subjective Wesen, sein Gemüth vergegenständlichen.

Es liegt wohl im Interesse der Religion, daß das Wesen, welches ihr Gegenstand, ein andres sei als der Mensch; aber es liegt eben so, ja noch mehr in ihrem Interesse, daß dieses andre Wesen zugleich ein menschliches sei. Daß es ein andres sei, dieß betrifft nur die Existenz, daß es aber ein menschliches sei, die innere Wesenheit desselben. Wenn es ein andres dem Wesen nach wäre, was könnte dem Menschen an seinem Sein oder Nichtsein gelegen sein? Wie könnte er an der Existenz desselben so inniges Interesse nehmen, wenn nicht sein eignes Wesen dabei theilhaftig wäre? Der Mensch verhält sich in der Religion zum Wesen des Menschen als einem andern Wesen, aber eben so verhält er sich wieder zu diesem andern als dem eignen Wesen. Er will, daß Gott sei, aber eben so will er, daß er sein Gott, ein Wesen für ihn, ein menschliches Wesen sei.

Ein specielles, aber gleichwohl allgemeingültiges Beispiel bestätige dieß. „Wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes.“ Es wird also über den Menschen hinausgegangen, ein andres vom Menschen unterschiednes Wesen aus Heilsbedürfnis postulirt. Aber so wie dieses andre Wesen gesetzt ist, so entsteht auch sogleich das Verlangen des Menschen nach sich selbst, nach seinem Wesen, so wird auch sogleich der Mensch wieder gesetzt. „Wie ist Gott, der nicht Mensch ist und noch nie Mensch worden. Mir aber des Gottes nicht Es sollt mir ein schlechter Christus bleiben, der allein ein bloßer abgesonderter Gott

und göttliche Person ohne Menschheit. Rein Gesellschaft, wo Du mir Gott hinsetzest, da mußt Du mir die Menschheit mit hinsetzen.“*)

Der Mensch will in der Religion sich in Gott befriedigen. Aber wie könnte er in ihm Trost und Frieden finden, wenn er ein wesentlich andres Wesen wäre? Wie kann ich den Frieden eines Wesens theilen, wenn ich nicht seines Wesens bin? Wenn sein Wesen ein andres, so ist auch sein Friede ein wesentlich anderer, kein Frieden für mich. Wie kann ich also seines Friedens theilhaftig werden, wenn ich nicht seines Wesens theilhaftig werden kann, wie aber seines Wesens theilhaftig werden, wenn ich wirklich andern Wesens bin? Frieden empfindet alles was lebt nur in seinem eignen Wesen, nur in seinem eignen Element. Empfindet also der Mensch Frieden in Gott, so empfindet er ihn nur, weil Gott erst sein wahres Wesen, weil er hier erst bei sich selbst ist, weil Alles, worin er bisher Frieden suchte und was er bisher für sein Wesen nahm, ein andres fremdes Wesen war. Und soll und will daher der Mensch in Gott sich befriedigen, so muß er Sich in Gott finden.

Ein Gott, welcher nur das objective Wesen des Verstandes ausdrückt, befriedigt darum nicht die Religion, ist nicht der Gott der Religion. Der Verstand interessirt sich nicht nur für den Menschen, sondern auch für die Wesen außer dem Menschen, für die Natur. Der Verstandesmensch vergißt sogar über der Natur sich selbst. Die Christen verspotteten die heidnischen Philosophen, weil sie statt an sich, an ihr Heil, nur an die Dinge außer ihnen gedacht hätten.

*) Luther. Concordienbuch. Art. 8. Erklär.

Der Christ denkt nur an sich*). Der Verstand betrachtet mit demselben Enthusiasmus den Floh, die Laus, als das Ebenbild Gottes, den Menschen. Nicht der Religionsbegeisterung, dem Verstandesenthusiasmus verdanken wir das Dasein einer Botanik, einer Zoologie, einer Mineralogie, einer Astronomie. — Kurz der Verstand ist ein universales, pantheistisches Wesen, die Liebe zum Universum, aber die Religion, insbesondere die christliche, ein durchaus anthropotheistisches Wesen, die Liebe des Menschen zu sich selbst, die ausschließliche Selbstbejahung des menschlichen und zwar des subjectiv menschlichen Wesens; denn allerdings bejaht auch der Verstand das Wesen des Menschen, aber das objective, das auf den Gegenstand um des Gegenstandes willen sich beziehende Wesen, dessen Darstellung eben die Wissenschaft ist. Es muß auch noch etwas ganz Andres, als das Wesen des Verstandes, dem Menschen in der Religion Gegenstand werden, wenn er sich in ihr befriedigen soll und will, und dieses Etwas wird und muß den eigentlichen Kern der Religion enthalten.

Die in der Religion, zumal der christlichen, vor allen andern objectiven Bestimmungen hervortretende Verstandes- oder Vernunftbestimmung ist diejenige, welche, indem sie Gott vom Menschen unterscheidet, unmittelbar zugleich eine wesentliche Beziehung auf den Menschen ausdrückt. Diese Bestimmung

*) *A te incipiat cogitatio tua et in te finiatur, nec frustra in alia distendaris, te neglecto. Praeter salutem tuam nihil cogites. De int. Domo.* (Unter den unächten Schriften des heil. Bernhard). *Si te vigilanter homo attendas, mirum est, si ad aliud unquam intendas. Divus Bernardus (Tract. de XII gradibus humil. et superbiae.)*

ist die der moralischen Vollkommenheit. Gott ist der Religion als moralisch vollkommenes Wesen Gegenstand. Gott wohnt nur in einem reinen Herzen; nur dem reinen Sinne ist er zugänglich. Warum, wenn er nicht selbst das reine moralische Wesen ist?*) Die Sünde ist ein Widerspruch mit dem göttlichen Wesen — in der Sprache der Religion, die Alles personificirt: Gott haßt die Sünde, sie ist ihm zuwider. Warum ist sie aber ein Widerspruch mit dem göttlichen Wesen? weil sie die Natur des Menschen ist? weil sie in seinem Wesen liegt? Mit Nichten. Wenn der Mensch in der Sünde seiner Natur gemäß handelte, so handelte er, wie er handeln soll, so wäre seine Sünde ein *comme il faut*, ein Wohlklang, kein Mißton in der Welt. Also widerspricht nur die Sünde dem göttlichen Wesen, weil sie dem menschlichen Wesen, dem, was der Mensch sein soll, sein kann, widerspricht. Die Sünde beleidigt Gott, weil sie des Menschen Wesen beleidigt. Wäre das göttliche Wesen ein andres, vom menschlichen unterschiedenes, so könnte die Sünde, wie schon entwickelt, keinen Widerspruch gegen das göttliche Wesen ausdrücken; sie wäre demselben absolut indifferent. Der Widerspruch der Sünde mit Gott ist daher nur der Widerspruch des individuellen Menschen mit seinem Wesen. Das religiöse Bewußtsein setzt sein eignes Wesen sich als Object entgegen, als mangel- und sünd-

*) *Nihil est autem quod hominem adeo Deo dissimilem faciat, quemadmodum peccatum.* Augustin. (bei Petrus Lombardus Sent. I. II. dist. 35. c. 7.) *Qui innocentiam colit, Domino supplicat, qui justitiam, Deo libat; qui fraudibus abstinet, propitiat Deum, qui hominem periculo subripit, opimam victimam caedit. Haec nostra sacrificia, haec Dei sacra sunt: sic apud nos religiosior est ille qui justior. M. Minu. Felicis Octav. c. 32.* Uebrigens finden sich ähnliche Gedanken genug auch bei den sogenannten Heiden.

loses, vollkommen heiliges Wesen — es ist sein eignes Wesen, denn es ist das Gesetz des Menschen, es stellt die Forderung an ihn zu sein, wie es selbst ist: „Heilig ist Gott, ihr sollt heilig sein wie Gott;“ sein eignes Gewissen, denn wie könnte es sonst vor diesem Wesen erzittern, wie vor ihm sich anklagen, wie es zum Richter seiner innersten Gedanken und Gesinnungen machen? Aber es wird angeschaut als ein andres objectives Wesen. Indem nun der religiöse Mensch sein Wesen sich entgegensetzt als absolut heiliges Wesen, empfindet er sich, wie er ist, wie er sich seiner bewusst ist, im Widerspruch mit diesem Wesen, nicht entsprechend dieser Forderung, diesem Gesetze, ihm zu gleichen, als unvollkommen, als sündhaft. Der Mensch ist entzweit mit seinem eignen Wesen; er ist nicht, wie er sein soll und folglich sein kann, und in diesem Zwiespalt fühlt er sich unglücklich, nichtig, verdammt, um so mehr, als ihm in der Religion das moralische Gesetz nicht nur als Gesetz und als sein eignes, wahres Wesen, sondern als ein andres persönliches Wesen Gegenstand ist, welches die Sünder haßt, von seiner Gnade, der Quelle alles Heils und Glücks ausschließt.

Das Bewußtsein der moralischen Vollkommenheit ist herzlos, denn es ist das Bewußtsein meiner persönlichen Nichtigkeit und zwar der allerempfindlichsten, der moralischen Nichtigkeit. Das Bewußtsein der göttlichen Allmacht und Ewigkeit im Gegensatze zum Bewußtsein meiner Beschränktheit in Zeit und Kraft thut mir nicht wehe; denn die Allmacht, die Ewigkeit ist für mich nicht das Gesetz, selbst ewig, selbst allmächtig zu sein. Aber der moralischen Vollkommenheit kann ich mir nicht bewußt werden, ohne derselben zugleich als eines Gesetzes für mich bewußt zu werden, denn das Bewußtsein

der moralischen Vollkommenheit ist im Grunde nichts andres als das Bewußtsein dessen, was ich sein soll. Die moralische Vollkommenheit hängt, wenigstens für das moralische Bewußtsein, nicht von der Natur, sondern vom Willen ab; sie ist eine Willensvollkommenheit, der vollkommne Wille. Den vollkommenen Willen, den Willen, der eins mit dem Gesetze, der selbst Gesetz ist, kann ich nicht denken, nicht mir vorstellen, ohne ihn zugleich als Willensobject, d. h. als Sollen für mich zu denken. Kurz die Vorstellung des moralisch vollkommenen Wesens ist keine nur theoretische, friedliche, sondern zugleich praktische, zur Handlung, zur Nacheiferung auffordernde, mich in Spannung, Differenz, Zwiespalt mit mir selbst versetzende Vorstellung; denn indem sie mir zuruft: was ich sein soll, sagt sie mir zugleich ohne alle Schmeichelei ins Gesicht: was ich nicht bin.

Aber in dieser Zwietracht mit sich selbst kann es der Mensch nicht aushalten; er empfindet vielmehr das bringende Bedürfnis, den unheilvollen Zwiespalt zwischen sich, dem Sünder, und dem vollkommenen Wesen aufzuheben. Der Gedanke des schlechtthin vollkommenen Wesens läßt den Menschen kalt und leer, weil er die Lücke zwischen sich und diesem Wesen gewahrt, fühlt; d. h. er widerspricht dem menschlichen Herzen. Der Mensch muß daher nicht nur die Macht des Gesetzes, das Wesen des Verstandes, er muß auch die Macht der Liebe, das Wesen des Herzens bejahen, vergegenständlichen, wenn er anders in der Religion sich befriedigen, zur Ruhe kommen will und soll.

Der Verstand urtheilt nur nach der Strenge des Gesetzes; das Herz accommodirt sich, ist nachsichtig, rücksichtsvoll, billig, κατ' ἀνθρώπων. Dem Gesetze, das nur die moralische Voll-

kommenheit uns vorhält, genügt Keiner, aber darum genügt auch nicht das Gesetz dem eigentlichen Menschen im Menschen, dem Herzen. Das Gesetz verdammt; das Herz erbarmt sich auch des Sünders. Das Herz gibt mir das Bewußtsein, daß ich Mensch bin, das Gesetz nur das Bewußtsein, daß ich nichtig, daß ich Sünder bin *).

Wodurch also erlöst sich der Mensch von der Pein des Sündenbewußtseins, von der Qual des Nichtigkeitsgeföhles? wodurch stumpft er der Sünde ihren tödtlichen Stachel ab? Nur dadurch, daß er sich des Herzens, der Liebe als der höchsten, als der absoluten Macht und Wahrheit bewußt wird, daß er das göttliche Wesen nicht nur als Gesetz, als moralisches Wesen, als Verstandeswesen, sondern vielmehr als ein liebendes, herzliches, selbst subjectiv menschliches Wesen anschaut.

Die Liebe ist der *Terminus medius*, das substanzielle Band, das Vermittelungsprincip zwischen dem Vollkommenen und Unvollkommenen, dem sündlichen und sündhaften Wesen, dem Allgemeinen und Individuellen, dem Gesetz und dem Herzen, dem Göttlichen und Menschlichen. Die Liebe ist Gott selbst und außer ihr ist kein Gott. Die Liebe macht den Menschen zu Gott und Gott zum Menschen. Die Liebe stärket das Schwache und schwächet das Starke, erniedrigt das Hohe und erhöht das Niedrige, idealisirt die Materie und materialisirt den Geist. Die Liebe ist die wahre Einheit von Mensch und Gott, Natur und Geist. In der Liebe ist die gemeine Natur Geist und der vornehme Geist Materie. Lieben heißt vom

*) *Omnes peccavimus. Parricidae cum Iege coeperunt et illis facinus poena monstravit. Seneca.*

Geiste aus: den Geist, von der Materie aus: die Materie negiren. Liebe ist Materialismus. Immaterielle Liebe ist ein Unding. Aber zugleich ist die Liebe der Idealismus der Natur*). Liebe ist Esprit. Nur die Liebe macht die Nachtigall zur Sängerin; nur die Liebe schmückt die Befruchtungswerkzeuge der Pflanze mit einer Blumenkrone. Und welche Wunder thut nicht die Liebe selbst in unserm gemeinen bürgerlichen Leben! Was der Glaube, die Confession, der Wahn trennt, verbindet die Liebe. Selbst untre hohe Noblesse identificirt humoristisch genug die Liebe mit dem bürgerlichen Pöbel. Was die alten Mystiker von Gott sagten, daß er das höchste und doch das gemeinste Wesen sei, das gilt in Wahrheit von der Liebe, und zwar nicht einer erträumten, imaginären Liebe, nein! von der wirklichen Liebe, von der Liebe, die Fleisch und Blut hat, von der Liebe, die alle lebendigen Wesen als eine allgemeine Macht durchbebt.

Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Liebe, als Herzenswesen.

Das Bewußtsein der Liebe ist es, wodurch sich der Mensch mit Gott oder vielmehr mit sich, mit seinem Wesen, welches er im Geseß als ein andres Wesen sich gegenüberstellt, versöhnt. Die Anschauung, das Bewußtsein der göttlichen Liebe, oder, was eins ist, Gottes als eines selbst menschlichen Wesens — diese Anschauung ist das Geheimniß der

*) Der Unterschied zwischen dem Idealismus — wenigstens dem wahren, naturbegründeten Idealismus — und dem Materialismus ist nur dieser, daß jener ein geist- und sinnvoller Materialismus, dieser aber, der gewöhnlich so genannte Materialismus aber geistloser Materialismus ist.

Incarnation. Die Incarnation ist nichts andres als die thatsächliche sinnliche Erscheinung von der menschlichen Natur Gottes. Die Incarnation war nur eine Folge der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit. Seinetwegen ist Gott nicht Mensch geworden. Die Noth, das Bedürfnis des Menschen — ein Bedürfnis, das übrigens heute noch ein Bedürfnis des religiösen Gemüths — war der Grund der Incarnation. Aus Barmherzigkeit wurde er Mensch — er war also schon in sich selbst ein menschlicher Gott, ehe er wirklicher Mensch wurde; denn er fühlte das menschliche Bedürfnis; es ging ihm das menschliche Elend zu Herzen. Die Incarnation war eine Thräne des göttlichen Mitleids, also nur eine Erscheinung eines menschlich fühlenden, darum wesentlich menschlichen Wesens.

Wenn der menschgewordne Gott in der Incarnation als das Erste gesetzt und betrachtet wird, so erscheint freilich die Menschwerdung Gottes als ein unerwartetes, frappirendes, wunderbares, geheimnißvolles Ereignis. Allein der menschgewordne Gott ist nur die Erscheinung des gottgewordenen Menschen, was freilich im Rücken des religiösen Bewußtseins liegt; denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht nothwendig die Erhebung des Menschen zu Gott vorher. Der Mensch war schon in Gott, war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch wurde. Wie hätte sonst Gott Mensch werden können? *Ex nihilo nil fit*. Ein Gott, der sich nicht um Menschliches kümmert, wird nicht um des Menschen willen Mensch werden. Ein König, der nicht auf seinem Herzen das Wohl seiner Unterthanen trägt, der nicht schon auf dem Throne mit seinem Geiste in den Wohnungen derselben weilt, nicht schon in seiner Gesinnung, wie das Volk spricht, ein gemei-

ner Mann ist, ein solcher König wird auch nicht körperlich von seinem Throne herabsteigen, um seine Untergebenen zu beglücken mit seiner persönlichen Gegenwart. Ist also nicht schon der Unterthan zum König emporgestiegen, ehe der König zum Unterthan herabsteigt? Und wenn sich der Unterthan durch die persönliche Gegenwart seines Königs geehrt und beglückt findet, bezieht sich dieses Gefühl nur auf diese sichtbare Erscheinung als solche, oder nicht vielmehr auf die Erscheinung der Gesinnung, des menschenfreundlichen Wesens, welches der Grund dieser Erscheinung ist?

Das Tiefe, d. h. das Widersprechende, das Unbegreifliche, welches man in dem Sage: Gott ist oder wird Mensch, findet, kommt nur daher, daß man den Begriff oder die Bestimmungen des allgemeinen, uneingeschränkten, d. i. lediglich metaphysischen Wesens mit dem Begriffe oder den Bestimmungen des religiösen Gottes unmittelbar verbindet oder vielmehr vermischt — eine Vermischung, die überhaupt die Einsicht in das Wesen der Religion erschwert. Aber es handelt sich in der That nur um die menschliche Gestalt eines Gottes, der schon ein Wesen, im tiefsten Grunde seiner Seele ein barmherziger, d. i. menschlicher Gott ist.

In der kirchlichen Lehre wird dieß so ausgedrückt, daß es nicht die erste Person der Gottheit, sondern die zweite ist, welche sich incarnirt — die zweite Person, welche die Welt geschaffen, welche der zum Menschen redende Gott ist, welche den Menschen in und vor Gott vertritt*), kurz nichts andres als der göttliche Mensch ist — die zweite Person, die aber fürwahr, wie sich zeigen wird, der eigentliche Gott, die wahre,

*) S. hierüber z. B. Tertullian. adv. Praxeam c. 15. 16.

erste Person der Religion ist. Und nur ohne diesen **Terminus medius**, welcher aber der **Terminus a quo** der Incarnation, erscheint die Incarnation unbegreiflich, mysteriös, „speculativ“, während sie im Zusammenhang mit demselben eine sich von selbst verstehende Folge ist. Die Behauptung daher, daß die Incarnation eine rein empirische Thatsache sei, von der man nur aus der Offenbarung Kunde erhalte, ist eine Aeußerung des stupidesten religiösen Materialismus, denn die Incarnation ist ein Schlußsatz, der auf einer sehr begreiflichen Prämisse beruht. Aber eben so verkehrt ist es, wenn man aus puren speculativen, d. i. metaphysischen Gründen die Incarnation der kirchlichen, orthodoxen Theologie deduciren will, denn die Metaphysik gehört nur der ersten Person an, welche sich nicht incarnirt, keine dramatische Person ist.

Aus diesem Exempel erhellt, wie sich die genetisch-kritische, die speculativ-rationelle oder speculativ-empirische Methode, die Methode der pneumatischen Wasserheilkunde, von der purlautern speculativen Methode unterscheidet. Die genetisch-kritische oder speculativ-rationelle Methode philosophirt nicht über die Menschwerdung als ein besonderes, stupendes Mysterium, wie die vom mystischen Schein verblendete Speculation; sie zerstört vielmehr die Illusion, als stecke ein ganz besonderes Geheimniß dahinter, sie kritisiert das Dogma und reducirt es auf seine natürlichen Elemente, auf seinen innern Ursprung — auf die Liebe. Der Mittelpunkt der Incarnationslehre, des mystischen „Gottmenschen“ ist die Liebe Gottes zum Menschen; inwiefern Gott den Menschen liebt, Gott an den Menschen denkt, Gott-für den Menschen fürsorgt, ist er schon Mensch; Gott begibt schon in sich seiner Gottheit, entäußert, anthropomorphirt sich, indem er liebt.

Die wirkliche Incarnation ist nun das geistliche Argument ad hominem von dieser innerlichen wesentlichen Menschheit Gottes.

Das Dogma aber oder die Religion stellt uns zweierlei dar: Gott und die Liebe. Gott ist die Liebe; was heißt aber das? Ist Gott noch Etwas außer der Liebe? ein von der Liebe unterschiedenes Wesen? Ist es so viel, als wie ich auch von einer menschlichen Person im Affect ausrufe: sie ist die Liebe selbst? Allerdings; sonst müßte ich den Namen: Gott, der ein besondres persönliches Wesen, ein Subject im Unterschiede von Prädicat ausdrückt, fahren lassen. Also wird die Liebe zu etwas Besondren gemacht. Gott hat aus Liebe seinen eingebornen Sohn gesandt. Die Liebe wird so zurück und herabgesetzt, verfinstert durch den dunkeln Hintergrund: Gott. Sie wird nur zu einer persönlichen, wenn auch wesensbestimmenden Eigenschaft; sie behält daher im Geiste und Gemüthe, objectiv und subjectiv, den Rang nur eines Prädicats, nicht des Subjects, nicht der Substanz; sie verschiebt sich mir als eine Nebensache, ein Accidens aus den Augen; bald tritt sie als etwas Wesentliches vor mich hin; bald verschwindet sie mir wieder. Gott erscheint mir auch noch in andrer Gestalt, als in der der Liebe, auch in der Gestalt der Allmacht, einer finstern, nicht durch die Liebe gebundenen Macht, einer Macht, an der auch, wenn gleich in geringerem Maasse, die Dämonen, die Teufel participiren.

So lange die Liebe nicht zur Substanz, zum Wesen selbst erhoben wird, so lange lauert im Hintergrunde der Liebe ein Subject, das auch ohne Liebe noch Etwas für sich ist, ein liebloses Ungeheuer, ein dämonisches Wesen, dessen von der Liebe unterscheidbare und wirklich unterschiedene Per-

fönllichkeit an dem Blute der Ketzer und Ungläubigen sich ergözt — das Phantom des religiösen Fanatismus. Aber gleichwohl ist das Wesentliche in der Incarnation, obwohl noch gebunden an die Nacht des religiösen Bewusstseins, die Liebe. Die Liebe bestimmte Gott zur Entäußerung seiner Gottheit*). Nicht aus seiner Gottheit als solcher, nach welcher er das Subject ist in dem Sage: Gott ist die Liebe, sondern aus der Liebe, dem Prädicat kam die Verläugnung seiner Gottheit; also ist die Liebe eine höhere Macht als die Macht der Gottheit. Die Liebe überwindet Gott. Die Liebe war es, der Gott seine göttliche Majestät aufopferte. Und was war das für eine Liebe? eine andere als die unfrige? als die, der wir Gut und Blut opfern? War es die Liebe zu sich? zu sich als Gott? Nein! die Liebe zum Menschen. Aber ist die Liebe zum Menschen nicht menschliche Liebe? Kann ich den Menschen lieben, ohne ihn menschlich zu lieben, ohne ihn so zu lieben, wie er selbst liebt, wenn er in Wahrheit liebt? Wäre sonst nicht die Liebe vielleicht teuflische Liebe? Der Teufel liebt ja auch die Menschen, aber nicht um des Menschen, sondern um seinet willen, also aus Egoismus, um sich

*) So, in diesem Sinne feierte der alte unbedingte begeisterungsvolle Glaube die Incarnation. *Amor triumphat de Deo*, sagt der heil. Bernhard. Und nur in der Bedeutung einer wirklichen Selbstentäußerung, Selbstverläugnung der Gottheit liegt die Realität, die *Vis* der Incarnation, wenn gleich diese Selbstnegation nur eine Phantasievorstellung ist, denn bei Lichte betrachtet negirt sich in der Incarnation Gott nicht, sondern er zeigt sich nur als das, was er ist, als ein menschliches Wesen. Was die Lüge der spätern rationalistisch-orthodoxen und biblisch-pietistisch-rationalistischen Theologie gegen die wonnetrunkenen Vorstellungen und Ausdrücke des alten Glaubens in Betreff der Incarnation vorgebracht, verdient keine Erwägung, geschweige eine Widerlegung. Wie aber selbst der alte charaktervolle Glaube die Wahrheit der Incarnation, die Wahrheit des Gottmenschen wieder geläugnet — darüber im Anhang.

zu vergrößern, seine Macht auszubreiten. Aber Gott liebt, indem er den Menschen liebt, den Menschen um des Menschen willen, um ihn gut, glücklich, selig zu machen. Liebt er also nicht so den Menschen, wie der wahre Mensch den Menschen liebt? Hat die Liebe überhaupt einen Plural? Ist sie nicht überall sich selbst gleich? Was ist also der wahre, reine Text der Incarnation als der Text der Liebe schlechtweg, ohne Beisatz, ohne Differenz von göttlicher und menschlicher Liebe; denn wenn es auch eine eigennützigte Liebe unter den Menschen gibt, so ist doch die wahre menschliche Liebe, die allein dieses Namens würdige diejenige, welche dem Andern zu Liebe das Eigene opfert. Wer ist also unser Erlöser und Versöhner? Gott oder die Liebe? Die Liebe, denn Gott als Gott hat uns nicht erlöst, sondern die Liebe, welche über die Differenz von göttlicher und menschlicher Persönlichkeit erhaben ist. Wie Gott sich selbst aufgegeben aus Liebe, so sollen wir auch der Liebe Gott aufopfern; denn opfern wir nicht Gott der Liebe auf, so opfern wir die Liebe Gott auf, und wir haben trotz des Prädicats der Liebe den Gott, das böse Wesen des religiösen Fanatismus.

Indem wir nun aber diesen Text aus der Incarnation gewonnen, so haben wir zugleich das Dogma in seiner Unwahrheit und Nichtigkeit dargestellt, die Illusion aufgehoben, als stecke ein ganz besondres Geheimniß dahinter, das scheinbar übernatürliche und überverständige Mysterium auf eine einfache, dem Menschen natürliche Wahrheit reducirt — eine Wahrheit, die nicht der christlichen Religion allein, sondern jeder Religion als Religion mehr oder minder angehört. Jede Religion setzt nämlich voraus, daß Gott nicht gleichgültig ist gegen die Wesen, die ihn verehren, daß also Menschliches

ihm nicht fremd, daß er als ein Gegenstand menschlicher Verehrung selbst ein menschlicher Gott ist. Jedes Gebet enthüllt das Geheimniß der Incarnation, jedes Gebet ist in der That eine Incarnation Gottes. Im Gebete ziehe ich Gott in das menschliche Glend herein; ich lasse ihn Theil nehmen an meinen Leiden und Schwächen. Gott ist nicht taub gegen meine Klagen; er erbarmt sich meiner; er verläugnet also seine göttliche Majestät, seine Erhabenheit über alles Menschliche und Endliche; er wird Mensch mit dem Menschen; denn erhört er mich, erbarmt er sich meiner, so wird er afficirt von meinem Leiden.

Die Theologie freilich, welche die metaphysischen Verstandesbestimmungen der Apathie, der Immutabilität, Ewigkeit und andere dergleichen abstracte Wesensbestimmungen im Kopfe hat und festhält, die Theologie freilich läugnet die Passibilität Gottes, läugnet aber eben damit auch die Wahrheit der Religion*). Denn die Religion, der religiöse Mensch glaubt im Acte der Andacht des Gebets an eine wirkliche Theilnahme des göttlichen Wesens an seinen Leiden und Bedürfnissen, glaubt an einen durch die Innigkeit des Gebets, d. h. durch die Kraft des Gemüths bestimmbaren Willen Gottes, glaubt an eine wirkliche, gegenwärtige, durch das Gebet bewirkte Erhörung. Der wahrhaft religiöse Mensch legt unbedenklich sein Herz in Gott; Gott ist ihm ein Herz,

*) Der heilige Bernhard hilft sich mit einem köstlich sophistischem Wortspiel: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis cui proprium est misereri semper et parcere* (Super Cantica. Sermo 26.) als wäre nicht Mitleiden Leiden, freilich Leiden der Liebe, Leiden des Herzens. Aber was leidet, wenn nicht das theilnehmende Herz? Ohne Liebe keine Leiden. Die Materie, die Quelle des Leidens, ist eben das allgemeine Herz, das allgemeine Band der Natur.

ein Gemüth, das für alles Menschliche empfänglich ist. Das Herz kann nur zum Herzen sich wenden; das Gemüth findet nur in sich selbst, in seinem Wesen, nur in einem Gotte, der ist, wie und was das Gemüth, seine Befriedigung. „Wir bedürfen einen willkührlichen Gott.“

Die Behauptung, daß die Erfüllung des Gebetes von Ewigkeit her schon bestimmt, schon in den Plan der Welterschöpfung ursprünglich mit aufgenommen sei, ist eine leere abgeschmackte Fiction einer mechanischen Denkart, die absolut dem Wesen der Religion widerspricht. Ueberdem ist ja auch in dieser Fiction Gott eben so ein vom Menschen bestimmbares Wesen, als in der wirklichen, gegenwärtig auf die Kraft des Gebets erfolgten Erhörung; nur daß der Widerspruch mit der Immutabilität und Unbestimmbarkeit Gottes, d. h. die Schwierigkeit in die täuschende Ferne der Vergangenheit oder Ewigkeit hinausgeschoben wird. Ob Gott jetzt auf mein Gebet hin sich zur Erfüllung meines Gebets entschließt oder sich einst dazu entschlossen hat, das ist im Grunde ganz eins.

Es ist die größte Inconsequenz, die Vorstellung eines durch das Gebet, d. h. die Kraft des Gemüths bestimmbaren Gottes als eine unwürdige anthropomorphistische Vorstellung zu verwerfen. Glaubt man einmal ein Wesen, welches Gegenstand der Verehrung, Gegenstand des Gebetes, Gegenstand des Gemüthes ist, ein Wesen, welches ein vorsehendes, fürsorgendes ist — eine Vorsehung, welche nicht ohne Liebe denkbar — ein Wesen also, welches ein liebendes ist, die Liebe zum Bestimmungsgrunde seiner Handlungen hat, so glaubt man auch ein Wesen, welches, wenn auch nicht ein anatomisches, doch ein psychisches menschliches Herz hat. Das

religiöse Gemüth legt überhaupt Alles in Gott — Das ausgenommen, was es selbst verschmäht. Die Christen gaben ihrem Gotte zwar keine ihren moralischen Begriffen widersprechende Affecte, aber die Empfindungen und Gemüths-affecte der Liebe, der Barmherzigkeit gaben sie ihm ohne Anstand und mußten sie ihm geben. Und die Liebe, die das religiöse Gemüth in Gott setzt, ist eine eigentliche, nicht nur so vorgespiegelte, vorgestellte, eine wirkliche, wahrhafte Liebe — Gott wird geliebt und liebt wieder; in der göttlichen Liebe vergegenständlicht, bejaht sich nur die menschliche Liebe. In Gott vertieft sich nur die Liebe in sich als die Wahrheit ihrer selbst.

Gegen die eben entwickelte Bedeutung der Incarnation kann man erwidern, daß es mit der christlichen Incarnation doch eine ganz besondre, wenigstens andre Bewandniß habe — was allerdings auch in gewisser Hinsicht wahr ist, wie selbst später gezeigt werden wird — als mit den Menschwerdungen der heidnischen, etwa griechischen oder indischen Götter. Diese seien bloße Menschenproducte oder vergötterte Menschen; aber im Christenthum sei die Idee des wahren Gottes gegeben; hier werde die Vereinigung des göttlichen Wesens mit dem menschlichen erst bedeutungsvoll und „speculativ.“ Jupiter verwandle sich auch in einen Stier; die heidnischen Menschwerdungen seien bloße Phantasien. Im Heidenthum sei nicht mehr in dem Wesen Gottes als in der Erscheinung Gottes; im Christenthum dagegen sei es Gott, sei es ein andres, übermenschliches Wesen, welches als Mensch erscheine. Aber dieser Einwurf widerlegt sich durch die bereits gemachte Bemerkung, daß auch die Prämisse der christlichen Incarnation schon das menschliche Wesen enthält. Gott liebt den Menschen; Gott hat überdem einen Sohn in sich; Gott ist Vater; die Verhältnisse der

Menschlichkeit sind von Gott nicht ausgeschlossen; Menschliches ist Gott nicht unbekannt, nicht ferne. Es ist daher auch hier nicht mehr im Wesen Gottes als in der Erscheinung. In der Incarnation gesteht die Religion nur ein, was sie außerdem nicht Wort haben will, daß Gott ein durchaus menschliches Wesen ist. Die Incarnation, das Geheimniß des Gottmenschen, ist daher keine mysteriöse Composition von Gegensätzen, kein synthetisches Factum, wofür es der speculativen Religionsphilosophie gilt, weil sie eine besondere Freude am Widerspruch hat; sie ist ein analytisches Factum — ein menschliches Wort mit menschlichem Sinne. Wäre ein Widerspruch vorhanden, so läge dieser schon vor und außer der Incarnation; der Widerspruch läge schon in der Verbindung der Vorsehung, der Liebe mit der Gottheit; denn ist diese eine wirkliche, so ist sie keine von unsrer Liebe wesentlich unterschiedene — es sind nur die Schranken zu beiseitigen — und so ist die Incarnation nur der kräftigste, intensivste, offenherzigste Ausdruck dieser Vorsehung, dieser Liebe. Die Liebe weiß ihren Gegenstand nicht mehr zu beglücken, als daß sie ihn mit ihrer persönlichen Gegenwart erfreut, daß sie sich sehen läßt. Den unsichtbaren Wohlthäter von Angesicht zu Angesicht zu schauen, ist das heißeste Verlangen der Liebe. Seligkeit liegt im bloßen Anblick des Geliebten. Der Blick ist die Gewißheit der Liebe. Und die Incarnation soll nichts sein, nichts bedeuten, nichts wirken als die zweifellose Gewißheit an der Liebe Gottes zum Menschen. Die Liebe bleibt, aber die Incarnation auf der Erde geht vorüber; die Erscheinung war eine zeitlich und räumlich beschränkte, Wenigen zugängliche; aber das Wesen der Erscheinung ist ewig und allgemein. Wir sollen noch glauben an die Erscheinung, aber

nicht um der Erscheinung, sondern um des Wesens willen; denn uns ist nur geblieben — die Anschauung der Liebe.

Der klarste, unwidersprechlichste Beweis, daß der Mensch in der Religion sich als göttlicher Gegenstand, als göttlicher Zweck Object ist, daß er also in der Religion nur zu seinem eignen Wesen, nur zu Sich selbst sich verhält — ist die Liebe Gottes zum Menschen: der Grund und Mittelpunkt der Religion. Gott entäußert sich um des Menschen willen selbst seiner Gottheit. Hierin liegt der erhebende Eindruck der Incarnation: das höchste, das bedürfnislose Wesen demüthigt, erniedrigt sich um meinetwillen. In Gott kommt daher mein eignes Wesen mir zur Anschauung; ich habe für Gott Werth; die göttliche Bedeutung meines Wesens wird mir offenbar. Wie kann denn der Werth des Menschen höher ausgedrückt werden, als wenn Gott um des Menschen willen Mensch wird, wenn der Mensch der Endzweck, der Gegenstand der göttlichen Liebe ist? Die Liebe Gottes zum Menschen ist eine wesentliche Bestimmung des göttlichen Wesens: Gott ist ein mich, den Menschen überhaupt, liebender Gott. Darauf ruht der Accent, darin liegt der Grundafect der Religion. Gottes Demuth macht mich demüthig, seine Liebe liebend. Nur die Liebe ist der Gegenstand der Liebe: nur was liebt, wird wieder geliebt. Die Liebe Gottes zum Menschen ist der Grund der Liebe des Menschen zu Gott: die göttliche Liebe verursacht, erweckt die menschliche Liebe. „Lasset uns ihn lieben, denn Er hat uns erst geliebet.“*) Was liebe ich also in und an Gott? Die Liebe und zwar die Liebe zum Menschen. Wenn ich aber die Liebe liebe und anbete, mit welcher Gott den Menschen liebt, liebe ich

*) 1. Johannes 4, 19.

nicht den Menschen, ist meine Gottesliebe nicht, wenn auch indirecte, Menschenliebe? Ist denn nicht der Mensch der Inhalt Gottes, wenn Gott ihn liebt? Ist nicht das mein Innigstes, was ich liebe? Habe ich ein Herz, wenn ich nicht liebe? Nein! Die Liebe nur ist das Herz des Menschen. Aber was ist die Liebe ohne Das, was ich liebe? Was ich also liebe, das ist mein Herz, das ist mein Inhalt, das ist mein Wesen. Warum trauert der Mensch, warum verliert er die Lust zum Leben, wenn er den geliebten Gegenstand verliert? Warum? weil er mit dem geliebten Gegenstande sein Herz, das Princip des Lebens, verloren. Liebt also Gott den Menschen, so ist der Mensch das Herz Gottes — des Menschen Wohl seine innigste Angelegenheit. Ist also nicht, wenn der Mensch der Gegenstand Gottes ist, der Mensch sich selbst in Gott Gegenstand, nicht der Inhalt des göttlichen Wesens das menschliche Wesen, wenn Gott die Liebe, der wesentliche Inhalt dieser Liebe aber der Mensch ist, nicht die Liebe Gottes zum Menschen, der Grund und Mittelpunkt der Religion, die Liebe des Menschen zu sich selbst, vergegenständlicht, angeschaut als die höchste objective Wahrheit, als das höchste Wesen des Menschen? Ist denn nicht der Satz: „Gott liebt den Menschen“ ein Orientalismus — die Religion ist wesentlich orientalisches — welcher auf Deutsch heißt: das Höchste ist die Liebe des Menschen? —

Das Geheimniß des leidenden Gottes.

Der Glaube an den aus Liebe Mensch gewordenen Gott — und dieser Gott ist der Mittelpunkt der christlichen Religion — ist nichts andres als der Glaube an die Liebe,

der Glaube aber an die Liebe der Glaube an die Wahr-
heit und Gottheit des menschlichen Herzens. Der sei-
ner selbst bewusste, der denkende Mensch erkennt das Herz als
Herz, den Verstand als Verstand, beide in der Einheit ih-
rer Wesenheit und Wirklichkeit, als göttliche, absolute Mächte.
Aber die Religion, ihrer sich nicht bewusst, und beruhend auf
der Scheidung der Wesenheit von der Wirklichkeit des
Wesens des Menschen, als eines andern Wesens, vom wirk-
lichen individuellen Menschen, vergegenständlicht auch das
Wesen des Herzens, wie des Verstandes, als ein andres, ob-
jectives und zwar persönliches Wesen.

Eine Wesensbestimmung des menschengewordenen oder, was
eins ist, des menschlichen Gottes, also Christi, ist die Passion.
Die Liebe bewährt sich durch Leiden. Alle Gedanken und
Empfindungen, die sich zunächst an Christus anschließen, con-
centriren sich in dem Begriffe des Leidens. Gott als Gott
ist der Inbegriff aller menschlichen Vollkommenheit, Christus
der Inbegriff alles menschlichen Glends. Die heidnischen Phi-
losophen feierten die Actuosität, die Spontaneität der Intelli-
genz als die höchste, als die göttliche Thätigkeit; die Christen
heiligten das Leiden, setzten das Leiden selbst in Gott. Wenn
Gott als Actus purus der Gott der Philosophie, so ist dage-
gen Christus, der Gott der Christen, die Passio pura — der
höchste metaphysische Gedanke, das être suprême des Her-
zens. Denn was macht mehr Eindruck auf das Herz als
Leiden? und zwar das Leiden des an sich Leidlosen, des über
alles Leiden Erhabenen, das Leiden des Unschuldigen, des Sün-
denreinen, das Leiden lediglich zum Besten Anderer, das frei-
willige Leiden, das Leiden der Liebe, der Selbstaufopferung?
Aber eben deswegen weil die Passionsgeschichte die ergreifendste

Geschichte für das menschliche Herz oder überhaupt für das Herz ist — denn es wäre ein lächerlicher Wahn des Menschen, sich ein andres Herz als das menschliche vorstellen zu wollen — so folgt daraus aufs unwidersprechlichste, daß in ihr nichts ausgedrückt, nichts vergegenständlicht ist als das Wesen des Herzens, daß sie zwar nicht in dem menschlichen Verstande oder Dichtungsvermögen, aber doch im menschlichen Herzen ihren Ursprung hat. Das Christenthum, seinem bessern Theil nach, gereinigt von den widersprechenden eigenthümlichen Elementen des religiösen Bewußtseins, die erst später in Betracht kommen, ist eine Invention des menschlichen Herzens. Aber das Herz erfindet nicht, wie die freie Phantasie oder Intelligenz; es verhält sich leidend, empfangend; alles, was aus ihm kommt, erscheint ihm als gegeben, tritt gewaltsam auf, wirkt mit der Kraft der dringenden Nothwendigkeit. Das Herz bewältigt, bemeistert den Menschen; wer einmal von ihm ergriffen, ist von ihm als seinem Dämon, seinem Gotte ergriffen. Das Herz kennt keinen andern Gott, kein trefflicheres Wesen als sich, als einen Gott, dessen Name zwar ein besondrer, ein andrer sein mag, dessen Wesen, dessen Substanz aber das eigne Wesen des Herzens ist. Und aus dem Herzen, aus dem innern Drange, Gutes zu thun, für die Menschen zu leben und sterben, aus dem göttlichen Triebe der Wohlthätigkeit, die Alle beglücken will, die Keinen, auch den Verworfensten, den Niedrigsten nicht, von sich ausschließt, aus der sittlichen Pflicht der Wohlthätigkeit im höchsten Sinne, wie sie zu einer innern Nothwendigkeit, d. i. zum Herzen geworden, aus dem menschlichen Wesen also, wie es sich als Herz und durch das Herz offenbart, ist die *Pars melior*, der bessere Theil des Christenthums entsprungen.

Was nämlich die Religion zum Prädicat macht, Das dürfen wir nur immer zum Subject, und, was sie zum Subject, zum Prädicat machen, also die Drafelsprüche der Religion umkehren, als *contre-véritez* auffassen, so haben wir das Wahre. Gott leidet — Leiden ist Prädicat — aber für die Menschen, für Andere, nicht für sich. Was heißt das auf Deutsch? nichts andres als: Leiden für Andere ist göttlich *); wer für Andere leidet, seine Seele läßt, handelt göttlich, ist den Menschen Gott. Aber leidende, sich selbst aufopfernde Liebe ist das höchste Wesen des Herzens. Christus also das sich selbst gegenständliche Herz — der Eindruck und Inhalt seiner Leidensgeschichte ein rein menschlicher. Denn daß Christus zugleich Gott war, Gott im Sinne der Religion oder Dogmatik, ist eine vage, nichtige, phantastische Vorstellung. Der positive, reale Eindruck auf Kopf und Herz, der Eindruck, der allein den objectiven Inhalt in seiner Wahrheit ausdrückt, ist: daß er freiwillig litt, daß er nicht zu leiden brauchte, wenn er nicht hätte leiden wollen, daß er litt unverschuldet, daß er litt für Andere, litt aus freier Liebe. Aber solches Leiden geht wohl über den gemeinen, aber nicht über den Menschen an sich, über den wahren Menschen. Denke ich dagegen zugleich mit diesem menschlichen Leiden den supernaturalistischen religiösen oder dogmatischen Inhalt, den leidenden

*) Die Religion spricht durch Exempel. Das Exempel ist das Gesetz der Religion. Was Christus gethan, ist Gesetz. Christus hat gelitten für Andere, also sollen wir dasselbe thun. . . . *Quae necessitas fuit ut sic exinaniret se, sic humiliaret se, sic abbreviaret se Dominus majestatis, nisi ut vos similiter faciatis?* (Bernardus in Die nat. Domini.) Aber diese Wahrheit negirt die Eifersucht der Religion auf den Menschen, auf die Moral dadurch wieder, daß sie das Handeln und Leiden für Andere, für die Menschen nur zu einem Handeln und Leiden für Christus, für Gott und seine Ehre macht. Doch davon erst später.

Christus zugleich als Gott, so geht alle Wahrheit verloren, so litt er, so zu sagen, nur auf der einen Seite, auf der andern aber nicht — denn was war für ihn als Gott, als den seiner Gottheit, seiner Ewigkeit und himmlischen Seligkeit Bewußten sein Leiden? — so war sein Leiden nur ein Leiden für ihn als Menschen, nicht als Gott, nur ein scheinbares, kein wahres Leiden — kurz eine bloße Komödie.

Das Leiden Christi repräsentirt jedoch nicht nur das sittliche Leiden, das Leiden der Liebe, der Kraft, sich selbst zum Wohle Anderer aufzuopfern: es repräsentirt auch das Leiden als solches, das Leiden inwiefern es ein Ausdruck der Passibilität überhaupt ist. Die christliche Religion ist so wenig eine übermenschliche, daß sie selbst die menschliche Schwachheit functionirt. Wenn der heidnische Philosoph selbst bei der Nachricht von dem Tode des eignen Kindes die Worte ausruft: Ich wußte, daß ich einen Sterblichen gezeugt; so vergießet dagegen Christus Thränen über den Tod des Lazarus — einen Tod, der doch in Wahrheit nur ein Scheintod war. Wenn Sokrates mit unbewegter Seele den Giftbecher leert, so ruft dagegen Christus aus: „wenn es möglich, so gehe dieser Kelch von mir.“*) Christus ist in dieser Beziehung das Selbstbekenntniß der menschlichen Sensibilität. Der Christ hat, ganz im Gegensatz gegen das heidnische, namentlich stoische Princip mit seiner rigorosen Willensenergie und Selbstständigkeit, das Be-

*) Haerent plerique hoc loco. . . . Ego autem non solum excusandum non puto, sed etiam nusquam magis pietatem ejus majestatemque demiror. Minus enim contulerat mihi, nisi meum suscepisset affectum. Ergo pro me doluit, qui pro se nihil habuit, quod doleret. . . . Suscepit enim tristitiam meam, ut mihi suam laetitiam largiretur. . . . Non me fefellit, ut aliud esset et aliud videretur. Tristis videbatur et tristis erat. Ambrosius. (Exposit. in Lucae Evangel. l. X. c. 22.)

wußtsein der eignen Reizbarkeit und Empfindlichkeit in das Bewußtsein Gottes aufgenommen; in Gott findet er sie, wenn sie nur keine sündliche Schwachheit, nicht negirt, nicht verdammt*).

Leiden ist das höchste Gebot des Christenthums — die Geschichte des Christenthums selbst die Leidensgeschichte der Menschheit. Wenn bei den Heiden das Jauchzen der sinnlichen Lust sich in den Cultus der Götter mischte, so gehören bei den Christen, natürlich den alten Christen, die Seufzer und Thränen des leidenden Herzens, des Gemüths zum Gottesdienst. Wie aber ein sinnlicher Gott, ein Gott des Lebens, der Lebensfreude da verehrt wird, wo sinnliches Freudengeschrei zu seinem Cultus gehört, ja wie dieses Freudengeschrei nur eine sinnliche Definition ist von dem Wesen der Götter, denen dieses Geschrei gilt: so sind auch die Herzensseufzer der Christen Töne, die aus der innersten Seele, dem innersten Wesen ihres Gottes kommen. Der Gott des Gottesdienstes, bei den Christen des innern Gottesdienstes, nicht der Gott der sophistischen Theologie ist der wahre Gott des Menschen. Aber mit Thränen, den Thränen der Reue und Sehnsucht, glaubten die Christen, natürlich die alten Christen, ihrem Gott die höchste Ehre anzuthun. Die Thränen sind also die sinnlichen Glanzpunkte des christlich religiösen Gemüths, in denen sich das Wesen ihres Gottes abspiegelt. Aber ein Gott, der an Thränen Gefallen hat, ist nichts andres als das gegenständliche Wesen des leidenden Herzens — des Gemüths. Zwar heißt es in der christlichen Religion:

*) Quando enim illi (Deo) appropinquare auderemus in sua impassibilitate manenti. Bernardus (Tract. de XII grad. hum. et sup.)

30

Christus hat Alles für uns gethan, hat uns erlöst, versöhnt mit Gott; und es ließe sich daher hieraus der Schluß ziehen: Lasset uns fröhlichen Sinnes sein, was brauchen wir uns darüber zu kümmern, wie wir uns mit Gott versöhnen sollen; wir sind es ja schon. Aber das Imperfectum des Leidens macht einen stärkern, anhaltendern Eindruck, als das Perfectum der Erlösung. Die Erlösung ist nur das Resultat des Leidens; das Leiden der Grund, die Quelle der Erlösung. Das Leiden befestigt sich daher tiefer im Gemüthe; das Leiden macht sich zu einem Gegenstande der Nachahmung, die Erlösung nicht. Wenn Gott selber litt um meinetwillen, wie soll ich fröhlich sein, wie mir eine Freude gönnen, wenigstens auf dieser verdorbnen Erde, die der Schauplatz seiner Leiden war *)? Soll ich besser sein als Gott? soll ich also sein Leiden mir nicht aneignen? Ist was Gott, mein Herr thut, nicht mein Vorbild? Oder soll ich nur den Gewinn, nicht auch die Kosten tragen? Weiß ich nur, daß er mich versöhnt, erlöst hat? Ist mir seine Leidensgeschichte nicht auch Gegenstand? Soll sie mir nur ein Gegenstand kalter Erinnerung sein oder gar ein Gegenstand der Freude, weil dieses Leiden mir die Seligkeit erkaufte? Aber wer kann so denken, wer sich ausschließen wollen von den Leiden seines Gottes, außer der verworfenste religiöse Egoismus?

Die christliche Religion ist die Religion des Leidens. Die Bilder des Gekreuzigten, die uns heute noch in allen Kirchen begegnen, stellen uns keinen Erlöser, sondern nur den Gekreuzigten, den Leidenden dar. Selber die Selbstkreuzigungen unter

*) Deus meus pendet in patibulo et ego voluptati operam dabo? (Formula hon. vitae. Unter den unächten Schriften des heil. Bernhart d.)

den Christen sind psychologisch tief begründete Folgen ihrer religiösen Anschauung. Wie sollte dem nicht die Lust kommen, sich selbst oder Andere zu kreuzigen, der stets das Bild eines Gekreuzigten im Sinne hat? Wenigstens sind wir zu diesem Schlusse eben so gut berechtigt, als Augustin und andere Kirchenväter zu dem Vorwurf gegen die heidnische Religion, daß die unzüchtigen religiösen Bilder die Heiden zur Unzucht auforderten.

Aber so sehr dem objectiven Gemüthe, dem Herzen des natürlichen oder selbstbewußten Menschen das Leiden widerspricht, weil in ihm der Trieb zur Selbstthätigkeit, zur Kraftäußerung der vorherrschende ist: so sehr entspricht dem subjectiven, nur einwärts gekehrten, weltstheuen, nur auf sich concentrirten Herzen, d. i. dem Gemüthe das Leiden. Leiden ist eine Selbstnegation, aber eine selbst subjective, dem Gemüthe wohlthätige — auch ganz abgesehen davon, daß das christliche Leiden, selbst das Leiden des Märtyrertums identisch ist mit der Hoffnung der himmlischen Seligkeit*) — die Anschauung eines leidenden Gottes daher die höchste Selbstbejahung, die höchste Wollust des leidenden Herzens.

Gott leidet, heißt aber nichts andres als: Gott ist ein Herz. Das Herz ist die Quelle, der Inbegriff aller Leiden. Ein Wesen ohne Leiden ist ein Wesen ohne Herz. Im Verstande sind wir selbstthätig; im Herzen leiden, d. i. empfinden wir. Das Geheimniß des leidenden Gottes ist

*) *S. z. B. I. Petri 4, 1. 13. Römer 8, 17. 18. II. Corinth. 4, 10. 17. Abstine ... ab omnibus seculi delectationibus, ut post hanc vitam in coelo laetari possis cum angelis. (de modo bene viv. Serm. 23. Unter den unächten Schriften des heil. Bernhard.)*

daher das Geheimniß der Empfindung. Ein leidender Gott ist ein empfindender, empfindsamer Gott*). Aber was der Religion nur Prädicat, das ist in Wahrheit das Subject, die Sache selbst, das Wesen. Der Satz: Gott ist ein empfindendes Wesen, ist nur die religiöse Periphrase des Satzes: die Empfindung ist absoluten, göttlichen Wesens. Die Religion ist nichts andres als das vergegenständlichte Selbstbewußtsein des Menschen — so verschieden daher, als verschieden das Selbstbewußtsein des Menschen, d. h. der Gegenstand, dessen der Mensch sich als seines höchsten Wesens bewußt ist. Der Mensch hat aber nicht nur das Bewußtsein einer Thätigkeitsquelle, sondern auch Leidensquelle in sich. Ich empfinde; und empfinde die Empfindung, nicht bloß das Wollen, nicht bloß das Denken, welches nur zu oft im Gegensatze mir mir und meinen Empfindungen ist, als zu meinem Wesen gehörig, und obwohl als die Quelle aller Leiden und Schmerzen, doch zugleich als eine herrliche, göttliche Macht und Vollkommenheit. Was wäre der Mensch ohne Empfindung? Sie ist die musikalische Macht im Menschen. Aber was wäre der Mensch ohne den Ton? So gut der Mensch einen musikalischen Trieb, eine innere Nothigung in sich fühlt, im Tone, im Liede seine Empfindungen auszuhauchen, so nothwendig strömt er in religiösen Seufzern und Thränen das Wesen der Empfindung als gegenständliches göttliches Wesen aus.

Die Religion ist die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst. Was ist, hat

*) *Pati voluit*, sagt der „letzte Kirchenvater“ der katholische Luther, der heil. Bernhard (in der cit. Schrift *de grad.*) *pati voluit, ut compati sciret, miser fieri, ut misereri disceret* (Hebrae. 5, 15.)

nothwendig einen Gefallen an sich. Weil es ist, ist es vor-
trefflich. Sein ist ein Glück, ein Vorzug. Was ist, liebt sich.
Tadelst Du, daß es sich liebt, so machst Du ihm den Vorwurf,
daß es ist. Sein heißt Sich bejahen, Sich lieben. Wer des
Lebens überdrüssig, nimmt sich das Leben. Wo die Empfin-
dung daher nicht zurückgesetzt oder unterdrückt wird, wie bei
den Stoikern, wo ihr Sein gegönnt wird, da ist ihr auch
schon religiöse Macht und Bedeutung eingeräumt, da ist
sie auch schon auf die Stufe erhoben, auf welcher sie sich in
sich spiegeln und reflectiren, in Gott in ihren eignen Spiegel
blicken kann. Gott ist der Spiegel des Menschen.

Was für den Menschen wesentlichen Werth hat, was ihm
für das Vollkommne, das Treffliche gilt, woran er wahres
Gefallen hat, das allein ist ihm Gott. Wem die Empfin-
dung für eine herrliche Eigenschaft, für eine Realität gilt, dem
gilt sie eben damit für eine göttliche Eigenschaft, eine gött-
liche Essenz. Der empfindende, gefühlvolle Mensch glaubt an
einen empfindenden, gefühlvollen Gott, glaubt nur an die
Wahrheit seines eignen Seins und Wesens, denn er kann
nichts andres glauben, als was er selbst in seinem
Wesen ist. Sein Glaube ist das Bewußtsein dessen, was ihm
heilig ist. Aber heilig ist dem Menschen nur, was sein In-
nerstes, sein Eigenstes, der letzte Grund, das Wesen
seiner Individualität ist. Dem empfindungsvollen Menschen
ist ein empfindungsloser Gott ein leerer, todtter, abstracter, ne-
gativer Gott, weil ihm das fehlt, was dem Menschen werth
und heilig ist, und weil nur der Gott den Menschen befrie-
digt, welcher des Menschen eignes Wesen enthält und aus-
drückt. Gott ist dem Menschen das Collectaneenbuch seiner
höchsten Gedanken und Empfindungen, das Stammbuch,

in welches er die Namen der ihm theuersten, heiligsten Wesen einträgt.

Es ist ein Zeichen einer haushälterischen Gemüthlichkeit, ein weiblicher Trieb, zu sammeln und das Gesammelte zusammen zu halten, nicht den Wogen der Bergeßlichkeit, dem Zufall der Erinnerung, überhaupt nicht sich selbst zu überlassen und anzuvertrauen, was man Werthes hat kennen lernen. Der Freigeist ist der Gefahr eines dissoluten Lebens ausgesetzt, der Religiöse, weil er Alles in Eins zusammenfaßt, ist der Gefahr, sich im sinnlichen Leben zu verlieren, entnommen, aber dafür der Gefahr der Illiberalität, der geistlichen Selbst- und Gewinnsucht ausgesetzt. Der Ir- oder wenigstens Nichtreligiöse erscheint daher auch, wenigstens dem Religiösen, als der Menschliches Vergötternde, als der Subjective, Eigenmächtige, Hochmüthige, nicht deswegen, weil ihm nicht auch an sich heilig wäre, was dem Religiösen heilig ist, sondern nur, weil Das, was der Nicht-religiöse nur in seinem Kopfe behält, der Religiöse außer sich als Object sich gegenüber und zugleich über sich setzt, daher das Verhältniß der Subordination, der Subjection in sich aufnimmt. Kurz der Religiöse hat, weil ein Collectaneenbuch, einen Sammelpunkt, einen Zweck. Ohne Religion erscheint den Menschen das Leben als ein zweckloses. In der That setzten auch alle tüchtigen Menschen sich einen höchsten Zweck. Das Geheimniß eines im höhern Sinne sittlichen Lebens beruht auf dieser Teleologie. Nicht der Wille als solcher, nicht das vage Wissen, nur der Zweck, in dem sich die theoretische Thätigkeit mit der praktischen verbindet, gibt dem Menschen einen sittlichen Grund und Halt, d. h. Charakter. Der gewöhnliche Mensch verliert sich ohne Religion (im gewöhnlichen, aber weltgültigen Sinne), es fehlt ihm der

Punkt der Sammlung, des Zusammenhalts. Jeder Mensch muß sich daher einen Gott d. h. einen Endzweck setzen. Der Endzweck ist der bewußte und gewollte wesentliche Lebenstrieb, der Genieblick, der Lichtpunkt der Selbsterkenntniß — die Einheit von Natur und Geist im individuellen Menschen. Wer einen Endzweck, hat ein Gesetz über sich: er leitet sich nicht selbst nur; er wird geleitet. Wer keinen Endzweck, hat keine Heimath, kein Heiligthum. Größtes Unglück ist Zwecklosigkeit. Selbst wer sich gemeine Zwecke setzt, kommt besser durch, auch wenn er nicht besser ist, als wer keinen Zweck sich setzt. Der Zweck beschränkt; aber die Schranke ist der Tugend Meisterin. Wer einen Zweck hat, einen Zweck, der an sich wahr und wesentlich ist, der hat darum *eo ipso* Religion — wenn auch nicht im Sinne der gewöhnlichen, der herrschenden Religion, aber doch im Sinne der Vernunft, der Wahrheit, der unversellen Liebe, der allein wahren Liebe.

Das Mysterium der Trinität und Mutter Gottes.

So wenig ein Gott ohne Empfindung, ohne Leidensvermögen einem empfindenden, leidenden Wesen genügt, so wenig genügt auch wieder ein Wesen nur mit Empfindung, ein Wesen ohne Activität und Spontaneität, als auf welcher allein der Begriff der Intelligenz, der Willenskraft, des Selbstbewußtseins beruht. So sehr es den Menschen drängt, die Empfindung zu vergöttern, d. h. zu bejahen, so sehr drängt es ihn, den Geist, den Verstand, den Willen, das Selbstbewußtsein, die Selbstthätigkeit in ihrer Wesenheit zu vergegenständlichen. Kurz nur ein Wesen, welches den ganzen Menschen in sich trägt, kann auch den ganzen Menschen befriedigen. Das

Bewußtsein des Menschen von sich in seiner Totalität ist das Bewußtsein der Trinität. Das Geheimniß dieses Mystereums ist nichts andres als das Geheimniß des Menschen selbst. Was als Abdruck, Bild, Aehnlichkeit, Gleichniß von der Religion und Theologie bezeichnet wird, dürfen wir nur als die Sache selbst, das Wesen, das Urbild, das Original erfassen, so haben wir das Räthsel gelöst. Die angeblichen Bilder, durch die man die Trinität zu veranschaulichen, begreiflich zu machen suchte, waren vorzüglich: Geist, Verstand, Gedächtniß, Wille, Liebe, mens, intellectus, memoria, voluntas, amor.

Gott denkt und zwar denkt er sich, erkennt er sich, und das Gedachte, das Erkannte ist Gott selbst. Die Vergegenständlichung des Selbstbewußtseins ist das Erste, was in der Trinität uns begegnet. Das Selbstbewußtsein drängt sich nothwendig, unwillkürlich dem Menschen als etwas Absolutes auf. Sein ist für ihn eins mit Selbstbewußtsein, Sein mit Bewußtsein ist für ihn Sein schlechtweg. Der Unterschied von Sein und Nichtsein ist für ihn an das Bewußtsein gebunden. Ob ich gar nicht bin, oder bin, ohne daß ich weiß, daß ich bin, ist/gleich. Selbstbewußtsein hat für den Menschen, hat in der That an sich selbst absolute Bedeutung. Ein Gott, der sich nicht weiß, ein Gott ohne Bewußtsein, ist kein Gott. Wie der Mensch sich nicht denken kann ohne Bewußtsein, so auch nicht Gott. Das göttliche Selbstbewußtsein ist nichts andres als das Bewußtsein des Bewußtseins als absoluter Wesenheit.

Uebrigens ist damit keineswegs die Trinität erschöpft. Wir würden vielmehr ganz willkürlich verfahren, wenn wir darauf allein das Geheimniß der Trinität zurückführen und

1/2 für mich

einschränken wollten. Das Bewußtsein in seiner abstracten Bedeutung ist nur Sache der Philosophie. Die Religion aber ist das Bewußtsein des Menschen von sich in seiner empirischen Totalität, in welcher die Identität des Selbstbewußtseins nur als die beziehungsreiche, erfüllte Einheit von Ich und Du existirt.

Die Religion, wenigstens die christliche, abstrahirt von der Welt; sie bezieht sich auf die Dinge in ihrer Erscheinung, nicht in ihrem Wesen, denn dieses ist nur Gegenstand des Denkens, der Wissenschaft; die Welt und Alles, was in der Welt, ist ihr nichtig; nur Gott allein das Wesen. Der religiöse Mensch zieht sich vor der Welt in sich zurück. Innerlichkeit gehört zum Wesen der Religion. Der religiöse Mensch führt ein abgezogenes, in Gott verborgenes, stilles, weltfremdenleeres Leben. Tritt er auch in die Welt, so tritt er doch nur in polemische Verhältnisse zu ihr; er sucht die Welt, die Menschen anders zu machen, als sie sind, der Welt abzugewinnen, Gott zuzuführen. Er bezieht alle Dinge und Wesen nur auf Gott; er liebt die Menschen, aber nicht um ihrer sondern um Gottes willen; er liebt in ihnen nicht sie selbst, sondern ihren Vater, ihren Erlöser. Der religiöse Mensch sondert sich aber nur von der Welt ab, und zwar von der Welt nicht nur im gemeinen Sinne, in jenem Sinne, in welchem die Negation der Welt zum Leben jedes wahren ernstern Menschen gehört, sondern auch in jenem Sinne, in welchem die Wissenschaft dieses Wort nimmt, sich selbst Weltweisheit nennend; er sondert sich nur ab von der Welt, weil Gott selbst ein von der Welt abge sondertes, d. i. ein außer- und überweltliches Wesen ist. Gott als Gott ist ein abge sondertes, unweltliches Wesen — streng, abstract philosophisch ausge-

drückt, das Nichtsein der Welt. Um sich mit Gott zu verbinden, löst der Mensch alle Bande mit der Welt. Gott selbst als außerweltliches Wesen ist nichts anderes als das von der Welt in sich zurückgezogene, aus allen Banden und Entwicklungen mit der Welt herausgerißne, über die Welt hinweg sich setzende, d. i. weltlose Innere des Menschen, gesetzt als gegenständliches Wesen.

Aber der Mensch kann nur abstrahiren von der menschlichen Individualität, nicht vom menschlichen Wesen, von der Erscheinung der Welt, aber nicht von ihrem Wesen. Er muß also in die Abstraction Das, wovon er abstrahirt oder zu abstrahiren glaubt, wieder aufnehmen. Und so setzt denn auch wirklich die Religion Alles, was sie bewusst negirt, unbewußt wieder in Gott, aber mit dem Merkmale der Absonderung, der Abstraction.

Gott als Gott, Gott der Vater ist der abgesonderte Gott, das a- und antikosmische, anthropomorphismenlose Wesen, Gott in Beziehung nur auf sich; Gott der Sohn die Beziehung Gottes auf uns, aber er erst der wirkliche Gott. In Gott als Gott wird der Mensch beseitigt, im Sohne kehrt er wieder. Der Vater ist die metaphysische Essenz, wie sich an sie die Religion anschließt, weil sie unvollständig wäre, wenn sie nicht auch das metaphysische Element in sich aufnähme; im Sohne ist er erst Gegenstand der Religion; Gott, als Gegenstand der Religion, als religiöser Gott, ist Gott als Sohn. Im Sohne wird der Mensch Gegenstand; in ihm concentriren sich alle menschliche Bedürfnisse.

So sehr der religiöse Mensch vor der Außenwelt sich verbirgt, in sein einsames Innere sich zurückzieht, so ist ihm doch ein wesentliches Bedürfniß das Andre, die Welt, der Mensch.

Er ist sich selbst ein abstractes Du; er hat eben deswegen ein Bedürfnis nach einem wirklichen Du. Verschmäht der religiöse Mensch auch die natürliche Freundschaft und Liebe; so ist ihm doch wenigstens religiöse Gemeinschaft ein Bedürfnis. Gott als Gott, als einfaches Wesen, ist allein, ein einsamer Gott. Gott als Gott ist selbst nichts andres als die absolute, hypostasirte Einsamkeit und Selbstständigkeit, denn einsam kann nur sein, was selbstständig ist. Einsam sein können, ist ein Zeichen von Denk- und Charakterkraft. Einsamkeit ist das Bedürfnis des Denkens, Gesellschaft das Bedürfnis des Herzens. Denken kann man allein, Lieben nur selbender. Einsamkeit ist Autarkie — bedürfnislos sind wir nur in der Intelligenz, nur im Acte des Denkens.

Gott als Gott ist nichts andres als das Bewußtsein der Denkkraft, der Kraft, von allen Andern zu abstrahiren und für sich allein mit sich sein zu können, wie sie innerhalb der Religion, d. h. als ein vom Menschen unterschiedenes, apartes Wesen den Menschen Gegenstand wird. Aber von einem einsamen Gott ist das dem Menschen wesentliche Bedürfnis der Liebe, der Gemeinschaft, des realen, erfüllten Selbstbewußtseins, des Alter Ego im engsten und weitesten Sinne ausgeschlossen*). Dieses Bedürfnis daher befriedigt; aufgenommen in die stille Einsamkeit des göttlichen Wesens, ist Gott der Sohn — ein anderes, zweites Wesen,

*) Gott ohne Sohn ist Ich, Gott mit Sohn ist Du. Ich ist Verstand, Du ist Liebe. Liebe aber mit Verstand und Verstand mit Liebe ist Geist; Geist aber die Totalität des Menschen als solchen, der totale Mensch.

unterschieden vom Vater der Persönlichkeit nach, aber dem Wesen nach mit ihm identisch — sein Alter Ego.

Gemeinschaftliches Leben nur ist wahres, in sich befriedigtes, göttliches Leben, Gott ist ein ζῶον πολιτικόν — dieser einfache Gedanke, diese natürliche Wahrheit ist das Geheimniß des übernatürlichen Mystariums der Trinität. Aber die Religion spricht auch diese, wie jede andere Wahrheit verkehrt, d. h. indirect aus, indem sie eine allgemeine Wahrheit zu einer besondern und das wahre Subject nur zum Prädicat macht, indem sie sagt: Gott ist ein gemeinschaftliches Leben, ein Leben und Wesen der Liebe und Freundschaft. Die dritte Person in der Trinität drückt ja nichts weiter aus als die Liebe der beiden göttlichen Personen zu einander, ist die Einheit des Vaters und Sohns, der Begriff der Gemeinschaft, widersinnig genug selbst wieder als ein persönliches, besondres Wesen gesetzt *).

Das Mystarium der Trinität war eben deswegen für den religiösen Menschen ein Gegenstand der überschwänglichsten

*) Der heil. Geist verdankt seine persönliche Existenz nur einem Namen, einem Worte. Selbst die ältesten Kirchenväter identificirten bekanntlich noch den Geist mit dem Sohne. Auch seiner spätern dogmatischen Persönlichkeit fehlt die Consistenz. Er ist die Liebe, mit der Gott sich und die Menschen und hinwiederum die Liebe, mit welcher der Mensch Gott und den Menschen liebt. Also die Identität Gottes und des Menschen, wie sie innerhalb der Religion dem religiösen Menschen, d. i. als ein selbst besondres Wesen, Gegenstand wird. Aber für uns liegt diese Einheit schon im Vater, noch mehr im Sohne. Wir brauchen daher den heil. Geist nicht zu einem besondern Gegenstande unserer Untersuchung zu machen. Nur diese Bemerkung noch. Inwiefern der heil. Geist die subjective Seite repräsentirt, so ist er eigentlich die Repräsentation des religiösen Gemüths vor sich selbst, der religiösen Begeisterung, des religiösen Affects, oder die Personification, die Bejahung, die Vergegenständlichung der Religion in der Religion. Der heil. Geist ist daher die seufzende Creatur, die Sehnsucht der Creatur.

Bewunderung, Begeisterung und Entzückung, weil ihm hier die Befriedigung der innersten menschlichen Bedürfnisse, welche er in der Wirklichkeit negirte, des Bedürfnisses der naturgemäßen, der intensivsten Liebe, des wirklichen Selbstbewußtseins, welches nichts andres als die Anschauung oder das Gefühl des Andern als meinen eignen Wesens ist, zur Anschauung kam. Nur ein dreieiniger Gott ist für den religiösen Menschen ein Gegenstand der Liebe, weil ihm in der Trinität selbst die Liebe Gegenstand ist. Daß es im Grunde nicht mehr als zwei Personen sind, denn die dritte Person repräsentirt, wie gesagt, nichts andres als die Liebe, obwohl selbst wieder als ein besondres Wesen vorgestellt, dieß liegt darin, daß dem strengen Begriffe der Liebe das Zwei genügt. Zwei ist das Princip und eben damit der vollkommne Erfas der Vielheit. Würden mehrere Personen gesetzt, so würde nur die Kraft der Liebe geschwächt; sie würde sich zerstreuen. Aber Liebe und Herz sind identisch. Ohne Liebe kein Herz. Das Herz ist kein besondres Vermögen — das Herz ist der Mensch, ~~der~~ in sofern er liebt. Die zweite Person ist daher die Selbstbejahung des menschlichen Herzens, das Princip des gemeinschaftlichen Lebens, der Liebe — die Wärme, der Vater das Licht, obwohl das Licht hauptsächlich ein Prädicat des Sohns war, weil in ihm die Gottheit erst dem Menschen licht, klar, verständlich wird. Aber dessen ungeachtet können wir dem Vater, als dem Repräsentanten der Gottheit als solcher, des kalten Wesens der Intelligenz, das Licht als hyper-tellurisches Princip, dem Sohne die tellurische Wärme zuschreiben. Gott als Sohn erwärmt erst den Menschen, hier wird Gott aus dem Object des Auges, des kalten indifferenten Lichtsinnes ein Object des Gefühls, des Affects, der Begeisterung,

der Entzückung, aber nur weil der Sohn selbst nichts andres ist als die Blut der Liebe, der Begeisterung *). Gott als Sohn ist die primitive Incarnation, die primitive Selbstverläugnung Gottes; denn als Sohn ist er endliches Wesen; denn er ist ab alio, von einem Grunde; der Vater dagegen grundlos, a se, von sich selbst. Es wird also in der zweiten Person die wesentliche Bestimmung der Gottheit, die Bestimmung des von sich selbst Seins aufgegeben. Aber Gott der Vater zeugt selbst den Sohn; er resignirt also auf seine rigore ausschließliche Göttlichkeit; er ist herablassend, erniedrigt sich, setzt das Princip der Endlichkeit, des von einem Grunde Seins in sich; er wird im Sohne Mensch, zwar zuvörderst nicht der Gestalt, doch dem Wesen nach. Aber eben dadurch wird auch Gott erst Gegenstand des Menschen, Gegenstand des Gefühls, des Herzens.

Das Herz ergreift nur, was aus dem Herzen stammt. Aus der Beschaffenheit des subjectiven Verhaltens ist untrüglich der Schluß auf die Beschaffenheit des Objects dieses Verhaltens. Der reine, freie Verstand negirt den Sohn, der durch das Gefühl bestimmte, vom Herzen überschattete Verstand nicht; er findet vielmehr die Tiefe der Gottheit im Sohne, weil er in ihm das Gefühl findet, das Gefühl, das an und für sich etwas Dunkles ist und darum dem Menschen für etwas Mysteriöses gilt. Der Sohn ergreift das Herz, weil der wahre Vater des göttlichen Sohnes das menschliche Herz ist, der Sohn selbst nichts ist als das göttliche Herz, das sich als göttliches Wesen gegenständliche menschliche Herz.

*) Exigit ergo Deus timeri ut Dominus, honorari ut pater, ut sponsus amari. Quid in his praestat, quid eminet? Amor. Bernardus (Sup. Cant. Ser. 83.)

Ein Gott, in dem nicht selbst das Wesen der Endlichkeit, das Wesen des Abhängigkeitsgefühls, das Princip der Empirie, des nicht von sich selbst Seins ist, ein solcher Gott ist kein Gott für ein empirisches, endliches Wesen. So wenig der religiöse Mensch einen Gott lieben kann, der nicht das Wesen der Liebe in sich hat, so wenig kann der Mensch, kann überhaupt ein endliches Wesen Gegenstand eines Gottes sein, der nicht den Grund, das Princip der Endlichkeit in sich hat. Es fehlt einem solchen Gott der Sinn, der Verstand, die Theilnahme für Endliches. Wie kann Gott der Vater der Menschen sein, wie, so zu sagen, seine entfernteren Verwandten lieben, wenn er nicht selbst einen Sohn in sich hat, wenn er nicht aus eigener Erfahrung, nicht in Beziehung auf sich selbst weiß, was Lieben heißt? So nimmt auch der einzelne Mensch weit weniger Antheil an den Familienleiden eines Andern, als wer selbst im Familienbunde lebt. Gott der Vater liebt daher die Menschen nur im Sohne und um des Sohnes willen. Die Liebe zu den Menschen ist eine von der Liebe zum Sohne abgeleitete Liebe.

Der Vater, der Sohn in der Trinität sind darum auch nicht im bildlichen Sinne, sondern im allereigentlichsten Sinne Vater und Sohn. Der Vater ist wirklicher Vater in Beziehung auf den Sohn; der Sohn wirklicher Sohn in Beziehung auf den Vater. Ihr wesentlicher persönlicher Unterschied besteht nur darin, daß jener der Erzeuger, dieser der Erzeugte ist. Nimmt man diese natürliche empirische Bestimmtheit weg, so hebt man ihre persönliche Existenz und Realität auf. Die Christen, natürlich die alten Christen, welche die heutigen verliebten, galanten, zuckerfüßen, geschwägigen, gesellschaftsüchtigen Christen wohl schwer-

lich als ihre Brüder in Christo anerkennen würden, setzten an die Stelle der natürlichen Liebe und Einheit eine nur religiöse Liebe und Einheit; sie verwarfen das wirkliche Familienleben, die innigen Bande der naturfittlichen Liebe als un göttliche, unhimmliche, d. h. in Wahrheit nichtige Dinge. Aber dafür hatten sie zum Ersatz in Gott einen Vater und Sohn, die sich mit innigster Liebe umfingen, mit jener intensiven Liebe, welche nur die Naturverwandtschaft einflößt.

Ganz in der Ordnung war es daher auch, daß um die göttliche Familie, den Liebesbund zwischen Vater und Sohn zu ergänzen, noch eine dritte und zwar weibliche Person in den Himmel aufgenommen wurde; denn die Persönlichkeit des heiligen Geistes ist eine zu vage und precäre, eine zu sichtliche bloß poetische Personification der gegenseitigen Liebe des Vaters und Sohns, als daß sie dieses dritte ergänzende Wesen hätte sein können. Die Maria wurde zwar nicht so zwischen den Vater und Sohn hingestellt, als hätte der Vater den Sohn vermittelst derselben erzeugt, weil die Vermischung des Mannes und Weibes den Christen etwas Unheiliges, Sündhaftes war; aber es ist genug, daß das mütterliche Princip neben Vater und Sohn hingestellt wurde.

Es ist in der That auch nicht abzusehen, warum die Mutter etwas Unheiliges, d. i. Gottes Unwürdiges sein soll, wenn einmal Gott Vater, Gott Sohn ist. Wenn gleich der Vater nicht Vater im Sinne der natürlichen Zeugung, die Zeugung Gottes vielmehr eine andere sein soll, als die natürliche, menschliche und daher aus sehr begreiflichen Gründen eine unbegreifliche, übernatürliche, mysteriöse Zeugung ist; so ist er doch immerhin wirklicher, nicht nomineller oder bildlicher Vater in Bezug auf den Sohn. Und die uns jetzt so befremd-

liche Composition der Mutter Gottes ist daher nicht mehr befremdlich oder paradox als der Sohn Gottes, widerspricht nicht mehr den allgemeinen metaphysischen Bestimmungen der Gottheit, als die Vater- und Sohnschaft. Die Maria paßt vielmehr ganz in die Kategorie der Dreieinigkeitsverhältnisse, weil sie ohne männliche Befruchtung den Sohn gebar, wie Gott Vater ohne weiblichen Schooß den Sohn erzeugte, so daß also die Maria eine nothwendige, innerlich herausgeforderte, ergänzende Antithese zum Vater im Schooße der Dreieinigkeit bildet. Auch haben wir ja schon, wenn auch nicht in concreto und explicite, doch in abstracto und implicite das weibliche Princip im Sohne. Der Sohn Gottes ist das milde sanfte Wesen, das weibliche Gemüth Gottes; im Sohn gibt Gott sein rigoroses, ausschließliches Selbstbewußtsein auf. Gott als Vater ist nur Zeuger, das Activum, das Princip der männlichen Spontaneität; aber der Sohn ist gezeugt, ohne selbst zu zeugen, *Deus genitus*, das Passivum, das leidende empfangende Wesen: der Sohn empfängt vom Vater sein Sein. Der Sohn ist als Sohn, natürlich nicht als Gott, abhängig vom Vater, der väterlichen Autorität unterworfen *). Der Sohn ist also das weibliche Abhängigkeitsgefühl in Gott; der Sohn dringt uns daher auch unwillkürlich das Bedürfniß nach einem wirklichen weiblichen Wesen auf **).

*) In der strengen Orthodorie wird allerdings jede Subordination des Sohnes aufs sorgfältigste vermieden, aber eben dadurch, wie überhaupt durch die völlige Einheit und Gleichheit, geht auch die Realität der Unterschiebe und Personen, hiemit der mystische Reiz der Trinität verloren. Uebrigens ist diese Bemerkung überflüssig. Alle Einwendungen, die man gegen die Auffassungsweise im ersten Theil dieser Schrift vorbringen kann, kommen im zweiten Theil zwar nicht ausdrücklich, was zu langweilig wäre, aber dem Princip nach zur Sprache.

***) In der jüdischen Mystik ist Gott nach einer Partei ein männliches,

Der Sohn, auch der natürliche menschliche Sohn, ist an und für sich ein Mittelwesen zwischen dem männlichen Wesen des Vaters und dem weiblichen der Mutter; er ist gleichsam noch halb Mann, halb Weib, indem er noch nicht das volle rigorose Selbstständigkeitsbewußtsein hat, welches den Mann charakterisirt, und mehr zur Mutter als zum Vater sich hingezogen fühlt. Die Liebe des Sohnes zur Mutter ist die erste Liebe des männlichen Wesens zum weiblichen. Die Liebe des Mannes zum Weibe, des Jünglings zur Jungfrau empfängt ihre religiöse — ihre einzig wahre religiöse — Weihe in der Liebe des Sohnes zur Mutter. Die Mutterliebe des Sohnes ist die erste Sehnsucht, die erste Demuth des Mannes vor dem Weibe.

Nothwendig ist daher auch mit dem Gedanken an den Sohn Gottes der Gedanke an die Mutter Gottes verbunden — dasselbe Herz das eines Sohnes Gottes, bedarf auch einer Mutter Gottes. Wo der Sohn ist, da kann auch die Mutter nicht fehlen. Dem Vater ist der Sohn eingeboren, aber dem Sohne die Mutter. Dem Vater ersetzt der Sohn das Bedürfniß der Mutter, aber nicht der Vater dem Sohne. Dem Sohne ist die Mutter unentbehrlich; das Herz des Sohnes ist das Herz der Mutter. Warum wurde denn Gott der Sohn nur im Weibe Mensch? Hätte der Allmächtige nicht auf andere Weise, nicht unmittelbar als Mensch unter den Menschen erscheinen können? Warum begab sich also der Sohn in einen weiblichen Schooß? Warum anders, als weil der Sohn die

der heilige Geist ein weibliches Urwesen, aus deren geschlechtlicher Vermischung der Sohn und mit ihm die Welt entstanden. Gfrörer Jahrb. d. P. I. Abth. p. 332—34. Auch die Herrnhuter nannten den heil. Geist die Mutter des Heilands.

Sehnsucht nach der Mutter ist, weil sein weibliches, liebevolles Herz nur in einem weiblichen Leibe den entsprechenden Ausdruck fand? Zwar weilt der Sohn nur neun Monden lang unter dem Obdach des weiblichen Herzens, aber die Eindrücke, die er hier empfängt, sind unauslöschlich. Die Mutter kommt dem Sohne nimmer aus dem Sinne und Herzen. Wenn daher die Anbetung des Sohnes Gottes kein Götzdienst, so ist auch die Anbetung der Mutter Gottes kein Götzdienst. Schämt sich Gott nicht einen Sohn zu haben, so braucht er sich auch nicht einer Mutter zu schämen. Wenn wir daraus die Liebe Gottes zu uns erkennen sollen, daß er seinen eingebornen Sohn, d. h. das einzige Kind, das Liebste und Theuerste, was er hatte, für uns zum Heile dahin gab; so können wir diese Liebe noch weit besser erkennen, wenn uns in Gott ein Mutterherz entgegenschlägt. Die höchste und tiefste Liebe ist die Mutterliebe. Der Vater tröstet sich über den Verlust des Sohnes; er hat ein stoisches Princip in sich. Die Mutter dagegen ist untröstlich; die Mutter ist die Schmerzenreiche, aber die Trostlosigkeit die Wahrheit der Liebe.

Wo der Glaube an die Mutter Gottes sinkt, da sinkt auch der Glaube an den Sohn Gottes und den Gott Vater. Der Vater ist nur da eine Wahrheit, wo die Mutter eine Wahrheit ist. Die Liebe ist an und für sich weiblichen Geschlechts und Wesens. Der Glaube an die Liebe Gottes ist der Glaube an das weibliche als ein göttliches Princip. Liebe ohne Natur ist ein Uding, ein Phantom. An der Liebe erkennt die heilige Nothwendigkeit und Tiefe der Natur!

Der Protestantismus *) hat die Mutter Gottes auf die

*) Es ist hier wie anderwärts natürlich immer nur der religiöse oder theologische Protestantismus gemeint.

Seite gesetzt*); aber das zurückgesetzte Weib hat sich dafür schwer an ihm gerochen. Die Waffen, die er gegen die Mutter Gottes gebraucht, haben sich gegen ihn selbst, gegen den Sohn Gottes, gegen die gesammte Dreieinigkeit gefehrt. Wer einmal die Mutter Gottes dem Verstande aufopfert, hat nicht mehr weit hin, auch das Mysterium des Sohnes Gottes als einen Anthropomorphismus aufzuopfern. Der Anthropomorphismus wird allerdings versteckt, indem das weibliche Wesen ausgeschlossen wird, aber nur versteckt, nicht aufgehoben. Freilich hatte der Protestantismus auch kein Bedürfnis nach einem himmlischen Weibe, weil er das irdische Weib mit offenen Armen in sein Herz aufnahm. Aber eben deswegen hätte er auch so ehrlich und consequent sein sollen, mit der Mutter auch den Vater und Sohn dahin zu geben. Nur wer keine irdischen Eltern hat, braucht himmlische Eltern. Der dreieinige Gott ist der Gott des Katholicismus; er hat eine innige, inbrünstige, nothwendige, wahrhaft religiöse Bedeutung nur im Gegensatze zur Negation aller substantziellen**) Bande, im Gegensatze zum Anachoreten-, Mönchs- und Nonnenwesen. Der dreieinige Gott ist ein inhaltvoller Gott, deswegen da ein Bedürfnis, wo von dem Inhalt des wirklichen Lebens abstrahirt wird. Je leerer das Leben, desto

*) Im Concordienbuch Explär. Art. 8. heißt es jedoch noch von ihr: „Darum sie wahrhaftig Gottes Mutter und gleichwohl eine Jungfrau geblieben ist.“

**) *Sit monachus quasi Melchisedech sine patre, sine matre, sine genealogia: neque patrem sibi vocet super terram. Imo sic se existemet, quasi ipse sit solus et Deus.* (Speculum Monach. unter den unächtten Schriften des heil. Bernh.) Melchisedech ... refertur ad exemplum, ut tanquam sine patre et sine matre sacerdos esse debeat. Ambrosius (irgendwo.)

voller, desto concreter, wie man zu reden beliebt, desto reicher ist Gott. Die Entleerung der wirklichen Welt und die Erfüllung der Gottheit ist ein Act. Gott entspringt aus dem Gefühl eines Mangels; was der Mensch vermisst — sei dieses nun ein bestimmtes, bewusstes oder unbestimmtes Vermissten — das ist Gott. So bedarf das trostlose Gefühl der Leere und Einsamkeit einen Gott, in dem Gesellschaft, ein Verein sich innigst liebender Wesen ist.

Hier haben wir den wahren Erklärungsgrund, warum die Trinität in der neuern Zeit zuerst ihre praktische und endlich auch ihre theoretische Bedeutung verlor.

Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes.

Die wesentliche Bedeutung der Trinität für die Religion concentrirt sich in dem Begriffe der zweiten Person. Das warme Interesse der christlichen Menschheit an der Trinität war hauptsächlich nur das Interesse an dem Sohne Gottes. Der heftige Streit über das Homousios und Homoiousios war kein leerer, obwohl nur ein Buchstabe den Unterschied ausmacht. Es handelte sich hier um die Gottebenbürtigkeit, um die göttliche Würde der zweiten Person, hiemit um die Ehre der christlichen Religion selbst*); denn ihr wesentlicher charakteristischer Gegenstand ist eben die zweite Person; was aber der wesentliche Gegenstand einer Religion, das ist auch

*) Aus demselben Grunde bestand auch die lateinische Kirche so fest auf dem Dogma, daß der heil. Geist nicht vom Vater allein, wie die griechische Kirche behauptete, sondern zugleich auch vom Sohne ausgehe. S. hierüber J. G. Walchii Hist. Contr. Gr. et Lat. de proc. Spiritus s. Jenae 1751.

ihr wesentlicher, wahrer Gott. Der wahre, reale Gott einer Religion ist überhaupt erst der sogenannte Mittler, weil dieser nur der unmittelbare Gegenstand der Religion ist. Wer sich statt an Gott, an den Heiligen wendet, der wendet sich an den Heiligen nur in der Voraussetzung, daß dieser Alles über Gott vermag, daß, was er bittet, d. h. wünscht und will, Gott gutwillig vollstreckt, d. h. daß Gott in den Händen des Heiligen ist. Die Bitte ist das Mittel, unter dem Scheine der Demuth und Unterwürfigkeit, seine Herrschaft und Superiorität über ein andres Wesen auszuüben. Der König herrscht, aber regiert nicht — dieser Grundsatz gilt auch von dem Regiment der Heiligen. Woran ich mich zuerst in meinem Geiste wende, das ist mir auch in Wahrheit das erste Wesen. Ich wende mich an den Heiligen, nicht weil der Heilige von Gott, sondern weil Gott von dem Heiligen abhängig ist, Gott von den Bitten, d. h. von dem Willen und Herzen des Heiligen bestimmt und beherrscht wird. Die Unterschiede, welche die katholischen Theologen zwischen Latria, Dulia, Hyperdulia machen, sind abgeschmackte, grundlose Sophismen. Kurz, der Gott hinter dem Mittler ist nur eine abstracte müßige Vorstellung, die Vorstellung oder Idee der Gottheit; und nicht, um sich mit dieser Idee zu veröhnen, sondern um sie zu entfernen, zu negiren*), um

*) Dieß ist besonders deutlich in der Menschwerdung ausgesprochen. Gott gibt auch, negirt seine Majestät und überweltliche Macht, d. i. seine Unendlichkeit, um Mensch zu werden, d. h. der Mensch negirt den Gott, der nicht selbst Mensch ist, bejaht nur den Gott, welcher den Menschen bejaht. Exinanivit, sagt der heil. Bernhard, majestate et potentia, non honoritate et misericordia. Das Unveräußerliche, das nicht zu Negirende ist die göttliche Güte und Barmherzigkeit, d. i. die Selbstbejahung des menschlichen Herzens.

einzugestehen, daß sie kein Gegenstand für die Religion ist, tritt der Mittler dazwischen. Der Gott über dem Mittler ist nichts andres als der kalte Verstand über dem Herzen — ähnlich dem Jatum über den olympischen Göttern.

Gott als Vater, d. i. Gott als Gott — denn der Vater ist das Princip der ganzen Dreieinigkeit, *principium totius trinitatis* — ist, um diesen Gegenstand noch einmal aufzunehmen, nur Gegenstand des Denkens. Er ist das unsinnliche, gestaltlose, unfaßbare, bildlose Wesen, das abstracte, negative Wesen; er wird nur durch Abstraction und Negation (*via negationis*) erkannt, d. i. Gegenstand. Warum? weil er nichts ist als das gegenständliche Wesen der Denkkraft, überhaupt der Kraft oder Thätigkeit, wodurch sich der Mensch der Vernunft, des Geistes, der Intelligenz bewußt wird*). Der Mensch kann keinen andern Geist, d. h. — denn der Begriff des Geistes ist lediglich der Begriff der Erkenntniß, der Vernunft, jeder andre Geist ein Gespenst der Phantasie — keine andre Intelligenz oder Vernunft ahnden, vorstellen, glauben, denken als die Vernunft, die ihn erleuchtet. Er kann nichts weiter als die Intelligenz absondern von den Schranken seiner Individualität. Gott als Gott ist daher nichts andres als die von den Schranken der Individualität, der Leiblichkeit — denn Individualität und Leiblichkeit sind untrennbar — abge sonderte Intelligenz. Gott, sagten die Scholastiker, die Kirchenväter und lange vor ihnen schon die heidnischen Philosophen: Gott ist

*) Wer sich daher an die Denkmacht stößt, der setze dafür irgend eine andre geistige Macht, etwa die Willensmacht oder was ihm sonst beliebt. So schrieben einige Theologen dem heil. Geist vorzugsweise die Liebe, dem Sohne die Weisheit, dem Vater die Macht *potentia* zu.

Geist, reiner Geist, immaterielles Wesen, Intelligenz. Von Gott als Gott kann man sich kein Bild machen; aber kannst Du Dir von der Vernunft, von der Intelligenz ein Bild machen? Hat sie eine Gestalt? Ist ihre Thätigkeit nicht die unfaßbarste, die undarstellbarste? Gott ist unbegreiflich; aber kennst Du das Wesen der Intelligenz? Hast Du die geheimnißvolle Operation des Denkens, das geheime Wesen des Selbstbewußtseins erforscht? Ist nicht das Selbstbewußtsein, die Intelligenz das Räthsel der Räthsel? Haben nicht schon die alten Mystiker, Scholastiker und Kirchenväter die Unfaßlichkeit und Undarstellbarkeit Gottes mit der Unfaßlichkeit und Unbegreiflichkeit der menschlichen Seele verglichen, erläutert? nicht also in Wahrheit das Wesen Gottes mit dem Wesen der Seele identifizirt?

— Der Unterschied zwischen dem „unendlichen und endlichen Geist,“ welcher so sehr die hyperphysischen Speculanten torquirt, ist nichts als der Unterschied zwischen dem Geiste an sich, der Intelligenz an sich, abge sondert von den Schranken der Individualität, und dem seiner Schranken sich bewußten Individuum. Der religiöse Mensch faßt alle Dinge, weil er sich nicht in ihr Wesen vertieft, nur auf den überweltlichen Gott sich bezieht, nur im Scheine auf; der Schein ist ihm das Wesen; das wirkliche Wesen der Dinge an sich daher ein andres Wesen, ein von ihnen unterschiednes Wesen — Gott. Die Intelligenz, der Verstand oder die Vernunft, wie der Religiöse sie mit Bewußtsein faßt, ist ihm, weil nur in ihrem Scheine Gegenstand, nicht Gott, sondern vielmehr etwas Endliches, Menschliches; aber das ihm unbekanntes Wesen der Intelligenz, die Intelligenz, wie sie nicht Gegenstand seines Bewußtseins ist, als ein andres

gegenständliches Wesen gesetzt, das ist ihm Gott überhaupt, Gott im Allgemeinen, Gott der Vater, d. i. die Idee der Gottheit oder der abstracte Gott.

Aber die Intelligenz als solche entspricht, als eine abgezogene unsinnliche Thätigkeit und Wesenheit, nicht dem sinnlichen und gemüthlichen Menschen. Den sinnlichen und gemüthlichen Menschen beherrscht und beseligt nur das Bild. Die bildliche, die gemüthliche, die sinnliche Vernunft ist die Phantasie. Das zweite Wesen in Gott, in Wahrheit das erste Wesen der Religion, ist das gegenständliche Wesen der Phantasie. Die Bestimmungen der zweiten Person sind vorzüglich Bilder. Und diese Bilder kommen nicht her von dem Unvermögen des Menschen, den Gegenstand nicht anders denken zu können als bildlich — was eine ganz falsche Interpretation ist — sondern die Sache selbst kann gar nicht anders gedacht werden, denn bildlich, weil die Sache selbst Bild ist. Der Sohn heißt daher auch expresß das Ebenbild Gottes*). Sein Wesen ist, daß er Bild ist. Der Sohn ist das befriedigte Bedürfniß der Bilderschau; das vergegenständlichte Wesen der Bildethätigkeit als einer absoluten, göttlichen Thätigkeit. Der Mensch macht sich ein Bild von Gott, d. h. er verwandelt das abstracte Vernunftwesen, das Wesen der Denkkraft in ein Phantasiewesen. Er setzt aber dieses Bild in Gott selbst, weil es natürlich nicht seinem Bedürfniß entsprechen würde, wenn er dieses Bild nicht als objective Realität wüßte, wenn dieses Bild für ihn nur ein

*) *Proprium est filio esse imaginem, quia illi convenit secundum proprietatem originis. Filius ex eo, quod ab alio est, habet quem imitetur ideo dicit Augustinus, quod eo imago est quo filius. Albertus M. de mir. sci. Dei. P. I. Tr. VIII. Qu. 35. m. 2.*

subjectives, von Gott unterschiednes, von ihm gemachtes wäre. In der That ist es auch kein gemachtes, kein willkürliches; denn es drückt die Nothwendigkeit der Phantasie aus, die Nothwendigkeit, die Phantasie als eine göttliche Macht zu bejahen. Der Sohn ist der Abglanz der Phantasie, das Lieblingsbild des Herzens; aber eben deswegen, weil er nur der Phantasie Gegenstand, ist er nur das gegenständliche Wesen der Phantasie.

Es erhellt hieraus, wie befangen die dogmatische Speculation ist, wenn sie, völlig übersehend die innere Genesis des Sohnes als des Gottesbildes, den Sohn als ein metaphysisches Ens, als eine Gedankenwesenheit demonstirt, da eben der Sohn das Bedürfnis nach einem andern Wesen, als das metaphysische Wesen ist, ausdrückt, gewisser Maassen ein Abfall, ein Abfall von der Idee der Gottheit ist — ein Abfall, den aber natürlich der religiöse Mensch in Gott selbst setzt, um den Abfall zu rechtfertigen, nicht als Abfall zu empfinden. Der Sohn ist das oberste und letzte Princip des Bilderdienstes; denn er ist das Bild Gottes; das Bild tritt aber nothwendig an die Stelle der Sache. Die Verehrung des Heiligen im Bilde ist die Verehrung des Bildes als des Heiligen. Das Bild ist das Wesen der Religion, wo das Bild der wesentliche Ausdruck, das Organ der Religion ist.

Das Concilium zu Nicäa führte unter andern Gründen für den religiösen Gebrauch der Bilder als Autorität auch den Gregor von Nyssa an, welcher sagt, daß er ein gewisses Bild, welches Isaaks Opferung darstellte, nie habe ansehen können, ohne darüber bis zu Thränen gerührt zu werden, weil es ihm so lebendig diese heilige Geschichte vergegenwärtigt habe. Aber die Wirkung des abgebildeten Gegenstandes ist nicht die Wirkung

des Gegenstandes als solche, sondern die Wirkung des Bildes. Der heilige Gegenstand ist nur der Heiligenschein, in welchen das Bild seine geheimnißvolle Macht verhüllt. Der religiöse Gegenstand ist nur ein Vorwand der Phantasie, um ihre Herrschaft über den Menschen ungehindert ausüben zu können. Für das religiöse Bewußtsein knüpft sich freilich und zwar nothwendig die Heiligkeit des Bildes nur an die Heiligkeit des Gegenstandes. Aber das religiöse Bewußtsein ist nicht der Maasstab der Wahrheit. So sehr übrigens auch die Kirche zwischen dem Bilde und dem Gegenstand des Bildes unterschieden, geläugnet hat, daß dem Bilde die Verehrung gelte, so hat sie doch zugleich *nolens volens* die Wahrheit indirect wenigstens eingestanden und die Heiligkeit des Bildes ausgesprochen *).

Aber das letzte, höchste Princip der Bilderverehrung ist die Verehrung des Gottesbildes in Gott. Der „Abglanz Gottes“ ist der entzückende Glanz der Phantasie, der in den sichtbaren Bildern nur zur äußern Erscheinung gekommen. Wie innerlich, so war auch äußerlich das Bild des Gottesbildes das Bild der Bilder. Die Bilder der Heiligen sind nur optische Vervielfältigungen des einen und selben Bildes. Die speculative Deduction des Gottesbildes ist daher nichts als eine unbewusste Deduction und Begründung des Bilderdienstes, denn die Sanction des Principis ist nothwendig auch die Sanction seiner nothwendigen Consequenzen; aber die Sanction

*) *Sacram imaginem Domini nostri Jesu Christi et omnium salvatoris aequo honore cum libro sanctorum evangeliorum adorari decernimus. ... Dignum est enim ut ... propter honorem qui ad principalia refertur, etiam derivative imagines honorentur et adorentur.*
Gener. Const. Conc. VIII. Act. 10. can. 3.

des Urbildes ist die Sanction des Abbildes. Wenn Gott ein Bild von sich hat, warum soll ich kein Bild von Gott haben? Wenn Gott sein Ebenbild wie sich selbst liebt, warum soll auch ich das Bild Gottes nicht wie Gott selbst lieben? Wenn das Bild Gottes Gott selbst ist, warum soll das Bild des Heiligen nicht der Heilige selbst sein? Wenn es keine Superstition ist, daß das Bild, welches sich Gott von sich macht, kein Bild, kein Gedanke, sondern Substanz, Person ist, warum soll es denn Superstition sein, daß das Bild des Heiligen die empfindende Substanz des Heiligen selbst ist? Das Bild Gottes ist lebendig; warum soll denn das Bild des Heiligen todt sein? Das Bild Gottes thränt und blutet; warum soll denn das Bild des Heiligen nicht auch thränen und bluten? Soll der Unterschied daher kommen, daß das Heiligenbild ein Product der Hände? Ei; die Hände haben dieses Bild nicht gemacht, sondern der Geist, der diese Hände befeelte, die Phantastie, und wenn Gott sich ein Bild von sich macht, so ist dieses Bild auch nur ein Product der Einbildungskraft. Oder soll der Unterschied daher kommen, daß das Gottesbild ein von Gott selbst producirtes, das Heiligenbild aber ein von einem andern Wesen gemachtes ist? Ei; das Heiligenbild ist auch eine Selbstethätigung des Heiligen; denn der Heilige erscheint dem Künstler; der Künstler stellt ihn nur dar, wie er sich selbst ihm dargestellt.

Eine andere mit dem Wesen des Bildes zusammenhängende Bestimmung der zweiten Person ist, daß sie das Wort Gottes ist *).

*) Ueber die Bedeutung des Wortes: Logos im N. T. ist viel geschrieben worden. Wir halten uns hier an das Wort Gottes als die im Chris-

Das Wort ist ein abstractes Bild, die imaginäre Sache, oder inwiefern jede Sache immer zuletzt auch ein Object der Denkkraft ist, der eingebildete Gedanke, daher die Menschen, wenn sie das Wort, den Namen einer Sache kennen, sich einbilden, auch die Sache selbst zu kennen. Das Wort ist eine Sache der Einbildungskraft. Schlafende, die lebhaft träumen, Kranke, die phantasiren, sprechen. Was die Phantasie erregt, macht redselig, was begeistert, beredt. Sprachfähigkeit ist ein poetisches Talent. Die Thiere sprechen nicht, weil es ihnen an Poesie fehlt. Der Gedanke äußert sich nur bildlich; die Aeußerungskraft des Gedankens ist die Einbildungskraft; die sich äußernde Einbildungskraft aber die Sprache. Wer spricht, bannt, fascinirt den, zu dem er spricht; aber die Macht des Worts ist die Macht der Einbildungskraft. Ein Wesen, ein geheimnißvolles, magisch wirkendes Wesen war nur den alten Völkern, als Kindern der Einbildungskraft, das Wort. Selbst die Christen noch und nicht nur die gemeinen, sondern auch die gelehrten, die Kirchenväter, knüpften an den bloßen Namen: Christus geheimnißvolle Heilkräfte *). Und noch heute glaubt das gemeine Volk, daß man durch bloße Worte den Menschen be-

stentium geheiligte Bedeutung. Ueber den Logos bei Philo s. Gfrörer. Philo setzt statt Logos auch *ἔγχεα θεῶν*. S. auch Tertullian. adv. Praxeam c. 5, wo er zeigt, daß es auf Eins hinauskommt, ob man Logos mit Sermo oder Ratio übersetzt. Daß übrigens das Wort der richtige Sinn des Logos ist, geht schon daraus hervor, daß die Schöpfung im N. T. von einem ausdrücklichen Befehl abhängig gemacht wird und daß man von jeher in diesem schöpferischen Worte den Logos erblickt hat. Freilich hat der Logos auch den Sinn von Virtus, Spiritus, Kraft, Verstand u. s. w., denn was ist das Wort ohne Sinn, ohne Verstand, d. i. ohne Kraft?

*) *Tanta certe vis nomini Jesu inest contra daemones, ut nonnunquam etiam a malis nominatum sit efficax.* Origenes adv. Celsum. I. I. S. auch I. III.

zaubern könne. Woher dieser Glaube an eingebildete Kräfte des Wortes? nur daher, weil das Wort selbst nur ein Wesen der Einbildungskraft ist, aber eben deswegen narcotische Wirkungen auf den Menschen äußert, ihn unter die Herrschaft der Phantasie gefangen nimmt. Worte besitzen Revolutionskräfte, Worte beherrschen die Menschheit. Heilig ist die Sage; aber verufen die Sache der Vernunft und Wahrheit.

Die Bejahung oder Vergegenständlichung des Wesens der Phantasie ist daher zugleich verbunden mit der Bejahung oder Vergegenständlichung des Wesens der Sprache: des Wortes. Der Mensch hat nicht nur einen Trieb, eine Nothwendigkeit, zu denken, zu sinnen, zu phantasiren; er hat auch den Trieb zu sprechen, seine Gedanken zu äußern, mitzutheilen. Göttlich ist dieser Trieb, göttlich die Macht des Wortes. Das Wort ist der bildliche, der offenbare, der ausstrahlende, der glänzende, der erleuchtende Gedanke. Das Wort ist das Licht der Welt. Das Wort leitet in alle Wahrheit, erschließt alle Geheimnisse, veranschaulicht das Unsichtbare, vergegenwärtigt das Vergangne und Entfernte, verendlicht das Unendliche, verewigt das Zeitliche. Die Menschen vergehen, das Wort besteht; das Wort ist Leben und Wahrheit. Dem Wort ist alle Macht übergeben: das Wort macht Blinde sehend, Lahme gehend, Kranke gesund, Todte lebendig — das Wort wirkt Wunder und zwar die allein vernünftigen Wunder. Das Wort ist das Evangelium, der Paraklet der Menschheit. Denke Dich, um Dich von der göttlichen Wesenheit der Sprache zu überzeugen, einsam und verlassen, aber der Sprache kundig und Du hörtest zum ersten Male das Wort eines Menschen: würde Dir nicht dieses Wort als ein Engel erscheinen, nicht als die Stimme Gottes selbst, als die himmlischste Musik er-

klingen? Das Wort ist in der That nicht ärmer, nicht seelenloser als der musikalische Ton, obwohl der Ton unendlich mehr zu sagen scheint, als das Wort, und deswegen, weil ihn dieser Schein, diese Illusion umgibt, tiefer und reicher als das Wort erscheint.

Das Wort hat erlösende, versöhnende, beglückende Kraft. Die Sünden, die wir bekennen, sind uns vergeben kraft der göttlichen Macht des Wortes. Versöhnt scheidet der Sterbende, der noch die längst verschwiegene Sünde bekannt. Die Vergeltung der Sünde liegt im Eingeständniß der Sünde. Die Schmerzen, die wir dem Freunde offenbaren, sind schon halb geheilt. Worüber wir sprechen, darüber mildern sich unsre Leidenschaften; es wird helle in uns; der Gegenstand des Zornes, des Mergers, des Kammers erscheint uns in einem Lichte, in welchem wir die Unwürdigkeit der Leidenschaft erkennen. Worüber wir im Dunkel und Zweifel sind, wir dürfen nur darüber sprechen — oft in dem Augenblick schon, wo wir den Mund aufthun, um den Freund zu fragen, schwinden die Zweifel und Dunkelheiten. Das Wort macht endlich den Menschen frei. Wer sich nicht äußern kann, ist ein Sklav. Sprachlos ist darum die übermäßige Leidenschaft, die übermäßige Freude, der übermäßige Schmerz. Sprechen ist ein Freiheitsact; das Wort ist selbst Freiheit. Mit Recht gilt deswegen die Sprachbildung für die Wurzel der Bildung. Wo das Wort cultivirt wird, da wird die Menschheit cultivirt. Die Barbarei des Mittelalters schwand mit der Bildung der Sprache.

Wie wir nichts Andres als göttliches Wesen ahnden, vorstellen, denken können, denn das Vernünftige, welches wir denken, denn das Gute, welches wir lieben, das Schöne, welches wir empfinden; so kennen wir auch keine höhere, geistige,

wirkende Macht und Kraftäußerung, als die Macht des Wortes. Gott ist der Inbegriff aller Realität. Alles, was der Mensch als Realität empfindet oder erkennt, muß er in Gott setzen. Die Religion muß sich daher auch der Macht des Wortes als einer göttlichen Macht bewußt werden. Das Wort Gottes ist die Göttlichkeit des Wortes, wie sie innerhalb der Religion dem Menschen Gegenstand wird; denn es gehört, wie bereits gezeigt, zur *differentia specifica* der Religion, daß sie überall das eigentliche Subject zum Prädicat und eine allgemeine Wahrheit zu einer particulären macht — so hier das allgemeine Wesen des Wortes zu einem besondern, persönlichen Wesen — aber zugleich so, daß doch immer die allgemeine Wahrheit, die Natur der Sache, durch die particuläre Wahrheit hindurch schimmert.

Das Geheimniß des Kosmogonischen Princips in Gott.

Die zweite Person ist als der sich offenbarende, äußernde, sich aussprechende Gott (*Deus se dicit*) das welterschöpfersche Princip in Gott. Das heißt aber nichts Andres als: die zweite Person ist das Mittelwesen zwischen dem unsinnlichen Wesen Gottes und dem sinnlichen Wesen der Welt, das göttliche Princip des Endlichen, des von Gott Unterschiedenen. Die zweite Person hat einen, obwohl der Vorstellung nach zeitlosen, Anfang, einen Grund; sie ist erzeugt, das erste der erzeugten Wesen. Sie hat also als erzeugt, als nicht *a se*, von sich seiend, die allgemeine Grundbestimmung des Endlichen in sich*). Aber zugleich ist sie noch

*) Hylarius . . . Siquis innascibilem et sine initio dicat filium, quasi duo sine principio et duo innascibilia, et duo innata dicens, duos

nicht ein wirkliches endliches Wesen, außer Gott gesetzt; sie ist vielmehr noch identisch mit Gott — so identisch als es mit dem Vater der Sohn ist, der zwar eine andre Person, aber doch gleiches Wesen mit dem Vater hat. Die zweite Person repräsentirt uns daher nicht den reinen Begriff der Gottheit, aber auch nicht den reinen Begriff der Menschheit oder Wirklichkeit überhaupt — sie ist ein Mittelwesen zwischen beiden Gegensätzen. Der Gegensatz von dem unsinnlichen oder unsichtbaren göttlichen Wesen und dem sinnlichen oder sichtbaren Wesen der Welt ist aber nichts andres als der Gegensatz zwischen dem Wesen der Abstraction und dem Wesen der sinnlichen Anschauung, das die Abstraction mit der sinnlichen Anschauung Verknüpfende aber die Phantasie oder Einbildungskraft: folglich ist der Uebergang von Gott zur Welt vermittelt der zweiten Person nur der vergegenständlichte Uebergang von der Abstractionskraft vermittelt der Phantasie zur Sinnlichkeit. Die Phantasie ist es allein, durch die der Mensch den Gegensatz zwischen Gott und Welt aufhebt, vermittelt. Alle religiösen Kosmogonien sind Phantasien — jedes Mittelwesen zwischen Gott und Welt, es werde nun bestimmt, wie es wolle, ein Phantasiewesen. Die psychologische Wahrheit und Nothwendigkeit, die allen diesen Theo- und Kosmogonien zu Grunde liegt, ist die Wahrheit und Nothwendigkeit der Einbildungskraft als des *Terminus medius* zwischen dem Abstracten und Concreten. Und die Philosophie, die ihrer selbstbewußte Philosophie

faciat Deos, anathema sit. Caput enim quod est principium omnium, filius. Caput autem quod est principium Christi, deus. . . . Filium innascibilem confiteri impiissimum est. Petrus Lomb. Sent. I. I. dist. 31. c. 4.

hat daher, in Beziehung auf diese Materie, wenn sie dieselbe zu einem Gegenstande ihrer Untersuchung macht, nur die allgemeine Aufgabe, das Verhältniß der Einbildungskraft zur Vernunft, die Genesis des Bildes, wodurch ein Object des Gedankens zu einem Object des Sinnes, des Gefühls wird, zu begreifen.

Das Wesen der Einbildungskraft ist jedoch die volle erschöpfende Wahrheit des kosmogonischen Wesens nur da, wo der Gegensatz von Gott und Welt nichts ausdrückt als den unbestimmten Gegensatz von dem unsinnlichen, unsichtbaren, unfaßlichen Wesen, Gott, und dem sichtbaren, handgreiflichen Wesen der Welt. Wird dagegen das kosmogonische Wesen abstracter erfaßt und ausgedrückt, so, wie es von der religiösen Speculation geschieht, so haben wir auch eine abstractere psychologische Wahrheit als seine Grundlage zu erkennen.

Die Welt ist nicht Gott, sie ist das Andere, der Gegensatz Gottes, oder wenigstens — wenn dieser Ausdruck zu stark sein sollte, weil er das Kind beim rechten Namen nennt — das von Gott Unterschiedene. Aber das von Gott Unterschiedene kann nicht unmittelbar aus Gott kommen, sondern nur aus einem Unterschied von Gott in Gott. Die andere Person ist der sich in sich von sich unterscheidende, sich selbst sich gegenüber und entgegen setzende, darum sich Gegenstand seiende, bewusste Gott. Die Selbstunterscheidung Gottes von sich ist der Grund des von ihm Unterschiedenen — das Selbstbewußtsein also der Ursprung der Welt. Gott denkt die Welt erst dadurch, daß er sich gedacht — sich Denken ist sich Zeugen, die Welt denken die Welt schaffen. Die Zeugung geht der Schöpfung vor. Die productive Idee der Welt, ei-

nes anderen Wesens, das nicht Gott ist, wird vermittelt durch die productive Idee eines anderen Wesens, das Gott gleich ist.

Dieser kosmogonische Proceß ist nun aber nichts andres als die mystische Periphrase eines psycho-logischen Proceßes, nichts andres als die Vergegenständlichung der Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Gott denkt sich — so ist er bewußt, selbstbewußt — Gott ist das Selbstbewußtsein als Object, als Wesen gesetzt; aber indem er sich weiß, sich denkt, so denkt er auch damit zugleich ein Andres als Er selbst ist; denn Sich wissen ist Sich unterscheiden von Anderem, sei dieses nun ein mögliches, nur vorgestelltes, oder ein wirkliches. So ist also zugleich die Welt — wenigstens die Möglichkeit, die Idee der Welt — gesetzt mit dem Bewußtsein oder vielmehr vermittelt durch dasselbe. Der Sohn, der von sich gedachte, der gegenständliche, der urabbildliche, der andere Gott ist das Princip der Welterschöpfung. Die Wahrheit, die zu Grunde liegt, ist das Wesen des Menschen: die Identität seines Selbstbewußtseins mit dem Bewußtsein von einem Andern, welches mit ihm identisch, und von einem Andern, welches nicht mit ihm identisch ist. Und das zweite, das wesensgleiche Andre ist nothwendig das Mittelglied, der *Terminus medius* zwischen dem Ersten und Dritten. Der Gedanke eines Andern überhaupt, eines wesentlich Andern entsteht mir erst durch den Gedanken eines im Wesen mir gleichen Andern.

Das Bewußtsein der Welt ist das Bewußtsein meiner Beschränktheit — wüßte ich nichts von einer Welt, so wüßte ich nichts von Schranken — aber das Bewußtsein meiner Beschränktheit steht im Widerspruch mit dem Triebe meiner Selbst-

heit nach Unbeschränktheit. Ich kann also von der Selbstheit, sie absolut gedacht — Gott ist das absolute Selbst — nicht unmittelbar zu ihrem Gegentheil übergehen; ich muß diesen Widerspruch einleiten, vorbereiten, mäßigen durch das Bewußtsein eines Wesens, welches zwar auch ein anderes ist und in sofern mir die Anschauung meiner Beschränktheit gibt, aber so, daß es zugleich mein Wesen bejaht, mein Wesen mir vergegenständlicht. Das Bewußtsein der Welt ist ein demüthigendes Bewußtsein — die Schöpfung war ein „Act der Demuth“ — aber der erste Stein des Anstosses, an dem sich der Stolz der Ichheit bricht, ist das Du, der Alter Ego. Erst stößt das Ich seinen Blick in dem Auge eines Du, ehe es die Anschauung eines Wesens erträgt, welches ihm nicht sein eignes Bild zurückstrahlt. Der andere Mensch ist das Band zwischen mir und der Welt. Ich bin und fühle mich abhängig von der Welt, weil ich zuerst von andern Menschen mich abhängig fühle. Bedürfte ich nicht des Menschen, so bedürfte ich auch nicht der Welt. Ich versöhne, ich befreunde mich mit der Welt nur durch den andern Menschen. Ohne den Andern wäre die Welt für mich nicht nur todt und leer, sondern auch sinn- und verstandlos. Nur an dem Andern wird der Mensch sich klar und selbstbewußt; aber erst, wenn ich mir selbst klar, wird mir die Welt klar. Ein absolut für sich allein existirender Mensch würde sich selbstlos und unterschiedslos in dem Ocean der Natur verlieren; er würde weder sich als Menschen, noch die Natur als Natur erfassen. Der erste Gegenstand des Menschen ist der Mensch. Der Sinn für die Natur, der uns erst das Bewußtsein der Welt als Welt erschließt, ist ein späteres Erzeugniß; denn er entsteht erst durch den Act der Absonderung des Menschen von sich. Den Naturphilosophen Griechenlands gehen

die sogenannten sieben Weisen voran, deren Weisheit sich unmittelbar nur auf das menschliche Leben bezog.

Das Bewußtsein der Welt ist also für das Ich vermittelt durch das Bewußtsein des Du. So ist der Mensch der Gott des Menschen. Daß er ist, verdankt er der Natur, daß er Mensch ist, dem Menschen. Wie er nichts physisch vermag ohne den andern Menschen, so auch nichts geistig. Vier Hände vermögen mehr als zwei; aber auch vier Augen sehen mehr als zwei. Und diese vereinte Kraft unterscheidet sich nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ von der vereinzeltten. Einzeln ist die menschliche Kraft eine beschränkte, vereinigt eine unendliche Kraft. Beschränkt ist das Wissen des Einzelnen, aber unbeschränkt die Vernunft, unbeschränkt die Wissenschaft, denn sie ist ein gemeinschaftlicher Act der Menschheit, und zwar nicht nur deswegen, weil unzählig Viele an dem Bau der Wissenschaft mit arbeiten, sondern auch in dem innerlichen Sinne, daß das wissenschaftliche Genie einer bestimmten Zeit die Gedankenkräfte der vorangegangenen Genies in sich vereinigt, wenn auch selbst wieder auf eine bestimmte, individuelle Weise, seine Kraft also keine vereinzelte Kraft ist. Wiß, Scharfsinn, Phantasie, Gefühl, als unterschieden von der Empfindung, Vernunft als subjectives Vermögen, alle diese sogenannten Seelenkräfte sind Kräfte der Menschheit, nicht des Menschen als eines Einzelwesens, sind Culturproducte, Producte der menschlichen Gesellschaft. Nur wo sich der Mensch am Menschen stößt und reibt, entzündet sich Wiß und Scharfsinn — mehr Wiß ist daher in der Stadt als auf dem Lande, mehr in großen, als kleinen Städten — nur wo sich der Mensch am Menschen sonnt und wärmt, entsteht Gefühl und Phantasie — die Liebe, ein gemeinschaftlicher Act, ohne Erwidern

darum der größte Schmerz, ist der Urquell der Poesie — und nur wo der Mensch mit dem Menschen spricht, nur in der Rede, einem gemeinsamen Acte, entsteht die Vernunft. Fragen und Antworten sind die ersten Denfacte. Zum Denken gehören ursprünglich Zwei. Erst auf dem Standpunkt einer höhern Cultur verdoppelt sich der Mensch, so daß er jetzt in und für sich selbst die Rolle des Andern spielen kann. Denken und Sprechen ist darum bei allen alten und sinnlichen Völkern identisch; sie denken nur im Sprechen, ihr Denken ist nur Conversation. Gemeine Leute, d. h. nicht abstract gebildete Leute verstehen noch heute Geschriebenes nicht, wenn sie nicht laut lesen, nicht aussprechen, was sie lesen. Wie richtig ist es in dieser Beziehung, wenn Hobbes den Verstand des Menschen aus den Ohren ableitet!

Auf abstracte logische Kategorien reducirt, drückt das kosmogenetische Princip in Gott nichts weiter aus als den theologischen Satz: das Verschiedene kann nur aus einem Princip der Verschiedenheit, nicht aus einem einfachen Wesen kommen. So sehr die christlichen Philosophen und Theologen der Schöpfung aus Nichts das Wort geredet, so haben sie doch wieder den alten Grundsatz: aus Nichts wird Nichts, weil er ein Gesetz des Denkens ausspricht, nicht ganz umgehen können. Sie haben zwar keine wirkliche Materie als Princip der unterschiednen materiellen Dinge gesetzt, aber sie haben doch den göttlichen Verstand — der Sohn aber ist die Weisheit, die Wissenschaft, der Verstand des Vaters — als den Inbegriff aller Dinge, als die geistige Materie zum Princip der wirklichen Materie gemacht. Der Unterschied zwischen der heidnischen Ewigkeit der Materie und der christlichen Schöpfung in dieser Beziehung ist nur, daß die Heiden der Welt eine

reale, objective, die Christen eine nicht sinnliche Ewigkeit vindicirten. Die Dinge waren, ehe sie existirten, aber nicht als Object des Sinnes, sondern des subjectiven Verstandes. Die Christen, deren Princip das Princip der absoluten Subjectivität, denken Alles nur durch dieses Princip vermittelt. Die durch ihr subjectives Denken gesetzte, die vorgestellte, subjective Materie ist ihnen daher auch die erste Materie — weit vorzüglicher als die wirkliche objective Materie. Aber dessen ungeachtet ist dieser Unterschied nur ein Unterschied in der Weise der Existenz. Die Welt ist ewig in Gott. Oder ist sie etwa in ihm entstanden, wie ein plötzlicher Einfall, eine Laune? Allerdings kann sich auch dieß der Mensch vorstellen, aber dann vergöttlicht der Mensch nur seinen eignen Unstinn. Bin ich dagegen bei Vernunft, so kann ich die Welt nur ableiten aus ihrem Wesen, ihrer Idee, d. h. eine Art ihrer Existenz aus einer andern Art — mit andern Worten: ich kann die Welt immer nur aus sich selbst ableiten. Die Welt hat ihren Grund in sich selbst, wie Alles in der Welt, was auf den Namen einer Gattungswesenheit Anspruch hat. Die *differentia specifica*, das eigenthümliche Wesen, das, wodurch ein bestimmtes Wesen ist, was es ist, dieß ist immer ein im gemeinen Sinne Unerklärliches, Unableitbares, ist durch sich, hat seinen Grund in sich.

So ist es nun auch mit der Vielsachheit und Verschiedenheit, wenn wir die Welt auf diese abstracte Kategorie im Gegensatz zur Einfachheit und Identität des göttlichen Wesens reduciren. Die wirkliche Verschiedenheit kann nur abgeleitet werden aus einem in sich selbst verschiedenen Wesen. Aber ich setze die Verschiedenheit nur in das ursprüngliche Wesen, weil mir schon ursprünglich die Verschiedenheit eine positive

Realität ist. Wo und wenn die Verschiedenheit an sich selbst Nichts ist, da wird auch im Princip keine Verschiedenheit gedacht. Ich setze die Verschiedenheit als eine wesentliche Kategorie, als eine Wahrheit, wo ich sie aus dem ursprünglichen Wesen ableite und umgekehrt: beides ist identisch. Der vernünftige Ausdruck ist: die Verschiedenheit liegt eben so nothwendig in der Vernunft, als die Identität.

Da nun aber eben die Verschiedenheit eine positive Vernunftbestimmung ist, so kann ich die Verschiedenheit nicht ableiten, ohne schon die Verschiedenheit vorauszusetzen; ich kann sie nicht erklären außer durch sich selbst, weil sie eine ursprüngliche, durch sich selbst einleuchtende, durch sich selbst sich bewährende Realität ist. Wodurch entsteht die Welt, das von Gott Unterschiedene? durch den Unterschied Gottes von sich in Gott selbst. Gott denkt sich, er ist sich Gegenstand, er unterscheidet sich von sich — also entsteht dieser Unterschied, die Welt, nur von einem Unterschied anderer Art, der äußere von einem innerlichen, der seiende von einem thätigen, einem Unterscheidungsacte, also begründe ich den Unterschied nur durch sich selbst, d. h. er ist ein ursprünglicher Begriff, ein *Non plus ultra* meines Denkens, ein Gesetz, eine Nothwendigkeit, eine Wahrheit. Der letzte Unterschied, den ich denken kann, ist der Unterschied eines Wesens von und in sich selbst. Der Unterschied eines Wesens von einem andern versteht sich von selbst, ist schon durch ihr Dasein gesetzt, eine sinnfällige Wahrheit: es sind zwei. Für das Denken begründe ich aber erst den Unterschied, wenn ich ihn in ein und dasselbe Wesen aufnehme, wenn ich ihn mit dem Gesetze der Identität verbinde. Hierin liegt die letzte Wahrheit des Unterschieds. Das kosmogenetische Princip in Gott, auf seine letzten Elemente

reducirt, ist nichts andres als der nach seinen einfachsten Momenten vergegenständlichte Denfact. Wenn ich den Unterschied aus Gott entferne, so gibt er mir keinen Stoff zum Denken; er hört auf ein Denkobject zu sein; denn der Unterschied ist ein wesentliches Denkprincip. Und wenn ich daher Unterschied in Gott setze, was begründe, was vergegenständliche ich anders, als die Wahrheit und Nothwendigkeit dieses Denkprincipes?

Das Geheimniß der Natur in Gott.

Einen interessanten Stoff zur Kritik der kosmo- und theogonischen Phantasien liefert die von Schelling aufgeschriebte, aus Jacob Böhms geschöpfte Lehre von der ewigen Natur in Gott.

Gott ist reiner Geist, lichtvolles Selbstbewußtsein, sittliche Persönlichkeit; die Natur dagegen ist, wenigstens stellenweise, verworren, finster, wüste, unsittlich oder doch nicht sittlich. Es widerspricht sich aber, daß das Unreine aus dem Reinen, die Finsterniß aus dem Lichte komme. Wie können wir also aus Gott diese offenbaren Instanzen gegen eine göttliche Abkunft ableiten? Nur dadurch, daß wir dieses Unreine, dieses Dunkle in Gott setzen, in Gott selbst ein Princip des Lichtes und der Finsterniß unterscheiden. Mit andern Worten: nur dadurch können wir den Ursprung des Finstern erklären, daß wir überhaupt die Vorstellung eines Ursprungs aufgeben, die Finsterniß als seiend von Anbeginn an voraussetzen*).

*) Es liegt außer unserm Zwecke, diese crass mystische Ansicht zu kritisiren. Es werde hier nur bemerkt, daß die Finsterniß nur dann erklärt wird, wenn sie aus dem Lichte abgeleitet wird, daß aber nur dann die

Das Finstere in der Natur ist aber das Irrrationelle, Materielle, die eigentliche Natur im Unterschiede von der Intelligenz. Der einfache Sinn dieser Lehre ist daher: die Natur, die Materie kann nicht aus der Intelligenz erklärt und abgeleitet werden; sie ist vielmehr der Grund der Intelligenz, der Grund der Persönlichkeit, ohne selbst einen Grund zu haben; der Geist ohne Natur ist ein unreelles Abstractum; das Bewußtsein entwickelt sich nur aus der Natur. Aber diese materialistische Lehre wird dadurch in ein mystisches, aber gemüthliches Dunkel gehüllt, daß sie nicht allgemein, nicht mit den klaren schlichten Worten der Vernunft ausgesprochen, sondern vielmehr mit dem heiligen Empfindungsworte Gottes betont wird. Wenn das Licht in Gott aus der Finsterniß in Gott entspringt, so entspringt es nur, weil es in dem Begriffe des Lichts überhaupt liegt, daß es Dunkles erhellt, also das Dunkle voraussetzt, aber nicht macht. Wenn Du also einmal Gott einem allgemeinen Gesetze unterwirfst — was denn nicht anders als nothwendig ist, wofern Du nicht Gott zum Tummelplatz der sinnlosesten Einfälle machen willst — wenn also eben so gut in Gott, als an und für sich, als überhaupt, das Selbstbewußtsein durch ein natürliches Princip bedingt ist, warum abstrahirst Du nicht von Gott? Was einmal Gesetz des Bewußtseins an sich, ist Gesetz für das Bewußtsein jedes persönlichen Wesens, es sei Mensch, Engel, Dämon, Gott oder was Du nur immer Dir sonst noch als Wesen einbilden magst. Worauf reduciren sich denn, bei Lichte besehen, die beiden Prin-

Ableitung des Dunkeln in der Natur aus dem Lichte als eine Unmöglichkeit erscheint, wenn man so blind ist, daß man nicht auch in der Finsterniß noch Licht erblickt, nicht bemerkt, daß das Dunkel der Natur kein absolutes, sondern gemäßigtes, durch das Licht temperirtes Dunkel ist.

cipien in Gott? Das eine auf die Natur, wenigstens die Natur, wie sie in Deiner Vorstellung existirt, abstrahirt von ihrer Wirklichkeit, das andere auf Geist, Bewußtsein, Persönlichkeit. Nach seiner einen Hälfte, nach seiner Rück- und Rehrseite nennst Du Gott nicht Gott, sondern nur von seiner Vorderseite, sein Gesicht, wornach er Dir Geist, Bewußtsein zeigt: also ist sein specifisches Wesen, das worin er Gott ist, Geist, Intelligenz, Bewußtsein. Warum machst Du denn aber, was das eigentliche Subject in Gott als Gott, d. i. als Geist ist, zu einem bloßen Prädicat, als wäre Gott als Gott, auch ohne Geist, ohne Bewußtsein Gott? warum anders als weil Du denkst als Sklave der mystisch religiösen Imagination, weil das primäre Princip in Dir die Imagination, das secundäre, formelle nur, das Denken ist, weil es Dir nur wohl und heimlich ist im trügerischen Zwiellicht des Mysticismus?

Mysticismus ist Deuteroskopie. Der Mystiker speculirt über das Wesen der Natur oder des Menschen, aber in und mit der Einbildung, daß er über ein anderes, von beiden unterschiedenes, persönliches Wesen speculirt. Der Mystiker hat dieselben Gegenstände, wie der einfache, selbstbewusste Denker; aber der wirkliche Gegenstand ist dem Mystiker nur Object, nicht als er selbst, sondern als ein eingebildeter, und daher der eingebildete Gegenstand ihm der wirkliche Gegenstand. So ist hier, in der mystischen Lehre von den zwei Principien in Gott, der wirkliche Gegenstand die Pathologie, der eingebildete die Theologie; d. h. die Pathologie wird zur Theologie gemacht. Dagegen liesse sich nun eigentlich nichts sagen, wenn mit Bewußtsein die wirkliche Pathologie als Theologie erkannt und ausgesprochen würde; unsre Aufgabe ist es ja eben, zu zeigen, daß die Theologie

nichts ist als eine sich selbst verborgene, als die esoterische Patho-, Anthro- und Psychologie, und daß daher die wirkliche Anthropologie, die wirkliche Pathologie, die wirkliche Psychologie weit mehr Anspruch auf den Namen Theologie haben, als die Theologie selbst, weil diese doch nichts weiter ist als eine imaginäre Psychologie und Anthropologie. Aber es soll der Inhalt dieser Lehre oder Anschauung — und darum ist sie eben Mystik und Phantastik — nicht Pathologie, sondern Theologie, Theologie im alten oder gewöhnlichen Sinne des Wortes sein; es soll hier das Leben eines andern von uns unterschiednen Wesens aufgeschlossen werden, und es wird doch nur unser eignes Wesen aufgeschlossen, aber zugleich wieder verschlossen, weil es das Wesen eines andern Wesens sein soll. Bei Gott, nicht bei uns menschlichen Individuen — das wäre eine viel zu triviale Wahrheit — soll sich die Vernunft erst nach der Leidenschaft der Natur einstellen, nicht wir, sondern Gott soll sich aus dem Dunkel verworrender Gefühle und Triebe zur Klarheit der Erkenntniß emporringen, nicht in unsrer subjectiven beschränkten Vorstellungsweise, sondern in Gott selbst soll der Nervenschrecken der Nacht eher sein, als das freudige Bewußtsein des Lichtes; kurz, es soll hier nicht eine menschliche Krankheitsgeschichte, sondern die Entwicklungs- d. i. Krankheitsgeschichte Gottes — Entwicklungen sind Krankheiten — dargestellt werden. Leider! gehört aber das Sollen der Einbildung, die Wahrheit, die Objectivität nur dem pathologischen Element an.

Wenn daher der kosmogonetische Unterscheidungsproceß in Gott uns das Licht der Unterscheidungskraft als eine göttliche Wesenheit zur Anschauung bringt; so repräsentirt uns dagegen die Nacht oder Natur in Gott die Leibniz'schen

Pensées confuses als göttliche Kräfte oder Potenzen. Aber die *Pensées confuses*, die verworrenen, dunkeln Vorstellungen und Gedanken, richtiger Bilder repräsentiren das Fleisch, die Materie: eine reine, von der Materie abgefonderte Intelligenz hat nur lichte, freie Gedanken, keine dunkeln, d. i. fleischliche Vorstellungen, keine materiellen, die Phantasie erregende, das Blut in Aufruhr bringende Bilder. Die Nacht in Gott sagt daher nichts andres aus, als: Gott ist nicht nur ein geistiges, sondern auch materielles, Leibliches, fleischliches Wesen; aber wie der Mensch Mensch ist und heißt nicht nach seinem Fleisch, sondern seinem Geist, so auch Gott.

Aber die Nacht spricht dieß nur in dunkeln, mystischen, unbestimmten, hinterhältigen Bildern aus. Statt des kräftigen, aber eben deswegen präcisen und picanten Ausdrucks Fleisch setzt sie die vieldeutigen, abstracten Worte: Natur und Grund. „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien, aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiednes Wesen. Analogisch (?) kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichts in der Natur erläutert werden.“ Aber dieser Grund ist das Nichtintelligente in Gott. „Was der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) ist, kann nicht wieder intelligent sein.“ „Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand

geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur.“ „Mit solchen abgezognen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte, oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge, Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres, als eine bloße moralische Weltordnung und hat ganz andre und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstracter Idealisten zuschreibt. — Der Idealismus, wenn er nicht einen Lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein eben so leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozische oder irgend ein anderes dogmatisches.“ „So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der That aber wesenlose — Wesen bleibt, das er in allen neuern Systemen ist, so lange nicht in Gott eine wirkliche Zweifelheit erkannt und der behaftenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird; so lange wird die Längnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein.“ „Alles Bewußtsein ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens, ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität.“ „Wie sollte eine Furcht Gottes sein, wenn keine Stärke in ihm wäre? Daß aber Etwas in Gott sei, das bloß Kraft und Stärke sei, kann nicht befremden, wenn man nur nicht behauptet, daß er allein dieses und sonst nichts andres sei.“*)

*) Schelling über das Wesen der menschlichen Freiheit. 429. 432. 427. Denkmal Jacobi's S. 82, 97—99.

Aber was ist denn nun Kraft und Stärke, die nur Kraft und Stärke ist im Unterschiede von der geistigen Macht der Güte und Intelligenz, als die leibliche Kraft und Stärke? Ist denn eine bloße Kraft, eine bloße Stärke ohne ein wirkliches leibliches Substrat nicht auch „dürftige Subtilität eines abstracten Idealismus?“ Kennst Du im Unterschiede von der Macht der Güte und der Macht der Vernunft eine andere Dir zu Gebote stehende Kraft als die Muskelkraft? Wenn Du durch Güte und Vernunftgründe nichts ausrichten kannst, so mußt Du zur Stärke Deine Zuflucht nehmen. Kannst Du aber etwas „ausrichten“ ohne kräftige Arme und Fäuste? Kennst Du im Unterschiede von der Macht der moralischen Weltordnung „andere und lebendigere Bewegungskräfte“ als die Hebel der peinlichen Halsgerichtsordnung? Gibt es ein anderes System „lebendigen Realismus's“ als das System des organischen Leibes? Ist Natur ohne Leib nicht ein leerer, abgezogener Begriff? das Geheimniß der Natur nicht das Geheimniß des Leibes? Kennst Du eine andere Existenz, ein anderes Wesen der Natur, als die leibliche Existenz, als das leibliche Wesen? Ist aber nicht der höchste, der realste, der lebendigste Leib der Leib von Fleisch und Blut? Kennst Du eine andere der Intelligenz entgegengesetzte Kraft, als die Kraft von Fleisch und Blut, eine andere Stärke der Natur als die Stärke der sinnlichen Triebe? Ist aber nicht der stärkste, der der Intelligenz entgegengesetzteste Naturtrieb der Geschlechtstrieb? Wer erinnert sich nicht an den alten Spruch: *Amare et Sapere vix Deo competit?* Wenn wir also eine Natur, ein dem Lichte der Intelligenz entgegengesetztes Wesen in Gott setzen wollen, können wir uns einen lebendigeren, realeren Gegensatz denken, als den Gegen-

satz von Amare und Sapere, von Geist und Fleisch, von Freiheit und Geschlechtstrieb? Du entsetzest Dich über diese Descendenzen und Consequenzen? O! sie sind die legitimen Sprossen von dem heiligen Ehebündniß zwischen Gott und Natur. Du selbst hast sie gezeugt unter den günstigen Auspicien der Nacht. Ich zeige sie Dir jetzt nur im Lichte.

Persönlichkeit, Egoität, Bewußtsein ohne Natur ist Nichts oder, was eins, ein hohles, wesenloses Abstractum. Aber die Natur ist, wie bewiesen und von selbst klar ist, nichts ohne Leib. Der Leib ist allein jene verneinende, einschränkende, zusammenziehende, beengende Kraft, ohne welche keine Persönlichkeit denkbar ist. Nimm Deiner Persönlichkeit ihren Leib — und Du nimmst ihr ihren Zusammenhalt. Der Leib ist der Grund, das Subject der Persönlichkeit. Nur durch den Leib unterscheidet sich die reale Persönlichkeit von der eingebildeten eines Gespenstes. Was wären wir für abstracte, vage, leere Persönlichkeiten, wenn uns nicht das Prädicat der Impenetrabilität inhärirte, wenn an demselben Orte, in derselben Gestalt, worin wir sind, zugleich Andere sich befinden könnten? Nur durch die räumliche Ausschließung bewährt sich die Persönlichkeit als eine wirkliche. Aber der Leib ist nichts ohne Fleisch und Blut. Fleisch und Blut ist Leben, und Leben allein die Realität, die Wirklichkeit des Leibes. Aber Fleisch und Blut ist nichts ohne den Sauerstoff der Geschlechtsdifferenz. Die Geschlechtsdifferenz ist keine oberflächliche oder nur auf gewisse Körpertheile beschränkte; sie ist eine wesentliche; sie durchdringt Mark und Bein. Die Substanz des Mannes ist die Männlichkeit, die des Weibes die Weiblichkeit. Sei der Mann auch noch so geistig und hyperphysisch — er bleibt doch immer Mann;

eben so das Weib. Die Persönlichkeit ist daher nichts ohne Geschlechtsdifferenz; die Persönlichkeit unterscheidet sich wesentlich in männliche und weibliche Persönlichkeit. Wo kein Du, ist kein Ich; aber der Unterschied von Ich und Du, die Grundbedingung aller Persönlichkeit, alles Bewusstseins, ist nur ein realer, lebendiger, feuriger als der Unterschied von Mann und Weib. Das Du zwischen Mann und Weib hat einen ganz andern Klang, als das monotone Du zwischen Freunden.

Natur im Unterschiede von Persönlichkeit kann gar nichts anderes bedeuten als Geschlechtsdifferenz. Ein persönliches Wesen ohne Natur ist eben nichts anderes als ein Wesen ohne Geschlecht, und umgekehrt. Natur soll von Gott prädicirt werden „in dem Sinne wie von einem Menschen gesagt wird, er sei eine starke, eine tüchtige, eine gesunde Natur.“ Aber was ist krankhafter, was unausstehlicher, was naturwidriger als eine Person ohne Geschlecht oder eine Person, die in ihrem Charakter, ihren Sitten, ihren Gefühlen ihr Geschlecht verläugnet? Was ist die Tugend, die Tüchtigkeit des Menschen als Mann? die Männlichkeit. Des Menschen als Weibes? die Weiblichkeit. Aber der Mensch existirt nur als Mann und Weib. Die Tüchtigkeit, die Gesundheit des Menschen besteht demnach nur darin, daß er als Weib so ist, wie er als Weib sein soll, als Mann so, wie er als Mann sein soll. Du verwirfst „den Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint.“ Also verwirf vor allem Deinen eignen Abscheu vor dem Geschlechtsunterschied. Wird Gott nicht durch die Natur verunreinigt, so wird er auch nicht durch das Geschlecht verunreinigt. Deine Scheu vor einem geschlechtlichen Gott ist eine falsche

Es pflegt sich nicht zu wissen, das Juron v. Julling
10. Tritar Lindung zu Ditzgen.

Schaam — falsch aus doppeltem Grunde. Einmal, weil die Nacht, die Du in Gott gesetzt, Dich der Schaam überhebt; die Schaam schiebt sich nur für das Licht; dann, weil Du mit ihr Dein ganzes Princip aufgibst. Ein sittlicher Gott ohne Natur ist ohne Basis. Aber die Basis der Sittlichkeit ist der Geschlechtsunterschied. Selbst das Thier wird durch den Geschlechtsunterschied aufopfernder Liebe fähig. Alle Herrlichkeit der Natur, all ihre Macht, all ihre Weisheit und Tiefe concentrirt und individualisirt sich in der Geschlechtsdifferenz. Warum scheust Du Dich also, die Natur Gottes bei ihrem wahren Namen zu nennen? Offenbar nur deswegen, weil Du überhaupt eine Scheu vor den Dingen in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit hast, weil Du Alles nur durch den trügerischen Nebel des Mysticismus erblickst. Aber eben deswegen, weil die Natur in Gott nur ein trügerischer, wesenloser Schein, ein phantastisches Gespenst der Natur ist, — denn sie stützt sich, wie gesagt, nicht auf Fleisch und Blut, nicht auf einen realen Grund — also auch diese Begründung eines persönlichen Gottes eine fehlgeschossene ist: so schliesse auch ich mit den Worten: „die Längnung eines persönlichen Gottes wird so lange wissenschaftliche Aufrichtigkeit,“ ich setze hinzu: wissenschaftliche Wahrheit sein, als man nicht mit klaren, unzweideutigen Worten ausspricht und beweist, erstens *a priori*, aus speculativen Gründen, daß Gestalt, Dertlichkeit, Fleischlichkeit, Geschlechtlichkeit nicht dem Begriffe der Gottheit widersprechen, zweitens *a posteriori* — denn die Realität eines persönlichen Wesens stützt sich nur auf empirische Gründe — was für eine Gestalt Gott hat, wo er existirt — etwa im Himmel — und endlich welchen Geschlechtes er ist, ob er ein Männlein oder Weiblein oder

gar ein Hermaphrodit. Uebrigens hat schon anno 1682 ein Pfarrer die kühne Frage aufgeworfen: „Ob Gott auch ehelich sei und ein Weib habe? Und wie viel er Weisen (modos) habe, Menschen zu Wege zu bringen?“ Mögen sich daher die tiefsinnigen speculativen Religions-Philosophen Deutschlands diesen ehrlichen, schlichten Pfarrherrn zum Muster nehmen! Mögen sie den genannten Rest von Rationalismus, der ihnen noch im schreiendsten Widerspruch mit ihrem innersten Wesen anklebt, muthig von sich abschütteln und endlich die mystische Potenz der Natur Gottes in einen wirklich potenten, zeugungskräftigen Gott realisiren! Amen.

Die Lehre von der Natur in Gott ist Jakob Böhme entnommen. Aber im Original hat sie eine weit tiefere und interessantere Bedeutung als in ihrer zweiten castrirten und modernisirten Auflage. J. Böhme ist ein tief sinniges, tiefsinniges religiöses Gemüth; die Religion ist das Centrum seines Lebens und Denkens. Aber zugleich hat sich die Bedeutung, welche die Natur in neuerer Zeit erhielt — im Studium der Naturwissenschaften, im Spinozismus, Materialismus, Empirismus — seines religiösen Gemüthes bemächtigt. Er hat seine Sinne der Natur geöffnet, einen Blick in ihr geheimnißvolles Wesen geworfen, aber sie erschreckt ihn; und er kann diesen Schrecken der Natur nicht zusammenreimen mit seinen religiösen Vorstellungen. „Als ich anschauete die große Tiefe dieser Welt, darzu die Sonne und Sternen, sowohl die Wolken, darzu Regen und Schnee, und betrachtete in meinem Geiste die ganze Schöpfung dieser Welt; darinnen ich dann in allen Dingen Böses und Gutes fand, Liebe und Zorn, in den unvernünftigen Creatu-

ren, als in Holz, Steinen, Erden und Elementen, sowohl als in Menschen und Thieren. . . . Weil ich aber befand, daß in allen Dingen Böses und Gutes war, in den Elementen sowohl als in den Creaturen und daß es in der Welt dem Gottlosen so wohl ginge als den Frommen, auch die Barbarischen Völker die besten Länder inne hätten und daß ihnen das Glück noch wohl mehr beystünde als den Frommen: ward ich dero wegen ganz melancholisch und hoch betrübet und konnte mich keine Schrift trösten, welche mir doch fast wohl bekannt war: darbey dann gewislich der Teufel nicht wird gefeyret haben, welcher mir dann oft Heidnische Gedanken einbleuete, deren ich allhie verschweigen will.“*) Aber so schrecklich sein Gemüth das finstre, nicht mit den religiösen Vorstellungen eines himmlischen Schöpfers zusammenstimmende Wesen der Natur ergreift, so entzückend afficirt ihn andrerseits die Glanzseite der Natur. J. Böhms hat Sinn für die Natur. Er ahndet, ja empfindet die Freuden des Mineralogen, die Freuden des Botanikers, des Chymikers, kurz die Freuden der „gottlosen Naturwissenschaft.“ Ihn entzückt der Glanz der Edelsteine, der Klang der Metalle, der Geruch und Farbensmuck der Pflanzen, die Lieblichkeit und Sanftmuth gewisser Thiere. Ich kann es (nämlich die Offenbarung Gottes in der Lichtwelt, den Proceß wo „aufgehet in der Gottheit die wunderliche und schöne Bildung des Himmels in mancherley Farben und Art und erzeiget sich jeder Geist in seiner Gestalt sonderlich“) ich kann es, schreibt er an einer andern Stelle, mit nichts vergleichen als mit den alleredelsten Steinen als Jerubin, Schmaragden, Delfin, Onix, Saffir, Diamant, Jaspis, Hyacinth, Amethyst,

*) Kernhafter Auszug . . . J. Böhms, Amsterdam 1718. p. 58.

Berill, Sardin, Carfunkel und dergleichen.“ Wo anders: „Anlangend aber die köstlichen Steine, als Carfunkel, Zerbubin, Schmaragden, Delfin, Dnyr und dergleichen, die die allerbesten seynd, die haben ihren Ursprung wo der Blitz des Lichtes in der Liebe auffgangen ist. Dann derselbe Blitz wird in der Sanfftmuth geboren und ist das Herze im Centro der Quellgeister, darum seynd dieselben Steine auch sanffte, kräftig und lieblich.“ Wir sehen, J. Böhms hatte keinen übeln mineralogischen Geschmack. Daß er aber auch an den Blumen Wohlgefallen, folglich botanischen Sinn hatte, beweisen unter Anderm folgende Stellen: „Die himmlischen Kräfte gebären himmlische freudenreiche Früchte und Farben, allerley Bäume und Stauden, darauf wächst die schöne und liebliche Frucht des Lebens: Auch so gehen in diesen Kräfte auf allerley Blumen mit schönen himmlischen Farben und Geruch. Ihr Schmach ist mancherley, ein jedes nach seiner Qualität und Art, ganz heilig, Göttlich und Freudenreich.“ „So du nun die himmlische Göttliche Pomp und Herrlichkeit willst betrachten, wie die sey, was für Gewächse, Lust oder Freude da sey, so schaue mit Fleiß an diese Welt, was für Früchte und Gewächse aus dem Salniter der Erden wächst von Bäumen, Stauden, Kraut, Wurzeln, Blumen, Dehle, Weine, Getreide und alles was da ist und dein Herz nur forschen kann: Das ist alles ein Vorbild der himmlischen Pomp.“*)

J. Böhms konnte nicht ein despotischer Machtspruch als Erklärungsgrund der Natur genügen; die Natur lag ihm zu sehr im Sinne und auf dem Herzen; er versuchte daher eine natürliche Erklärung der Natur; aber er fand na-

*) L. c. p. 480. 338. 340. 323.

türlicher und nothwendiger Weise keine andern Erklärungsgründe als eben die Qualitäten der Natur, die den tiefsten Eindruck auf sein Gemüth machten. J. Böhm — dies ist seine wesentliche Bedeutung — ist ein mystischer Naturphilosoph, ein theosophischer Vulkanist*) und Neptunist, denn im „Feuer und Wasser urständen nach ihm alle Dinge.“ Die Natur hatte Jakob's religiöses Gemüth fasciniert — nicht umsonst empfing er von dem Glanze eines zinnernen Geschirres sein mystisches Licht — aber das religiöse Gemüth webt nur in sich selbst; es hat nicht die Kraft, nicht den Muth, zur Anschauung der Dinge in ihrer Wirklichkeit zu bringen; es erblickt Alles durch das Medium der Religion, Alles in Gott, d. h. Alles im entzückenden, das Gemüth ergreifenden Glanze der Imagination, Alles im Bilde und als Bild. Aber die Natur afficirte sein Gemüth entgegengesetzt; er mußte diesen Gegensatz daher in Gott selbst setzen — denn die Annahme von zwei selbstständig existirenden entgegengesetzten Urprincipien hätte sein religiöses Gemüth zerrissen — er mußte in Gott selbst unterscheiden ein sanftes, wohlthätiges und ein grimmiges, verzehrendes Wesen. Alles Feurige, Bittere, Herbe, Zusammenziehende, Finstere, Kalte kommt aus einer göttlichen Herbigkeit, Bitterkeit, alles Milde, Glänzende, Erwärmende, Weiche, Sanfte, Nachgiebige aus einer milden, sanften, erleuchtenden Qualität in Gott. „Das seynd nun die Creaturen auf Erden, im Wasser und in der Luft, die Vögel, eine jede Creatur aus seiner eignen Sciens, aus Gutem und Bösem“

*) Merkwürdiger Weise wandelte der Philosophus teutonicus wie geistig, so auch physisch auf vulkanischem Grunde. „Die Stadt Görlich ist durchaus mit lauter Basalt gepflastert.“ Charpentier Mineral. Geographie der Churfürstlichen Lande. p. 19.

wie man das vor Augen siehet, daß gute und böse Creaturen feynd; als giftige Thiere und Würmer nach dem Centrum der Natur der Finsterniß, aus Gewalt der grimmen Eigenschaft, welche auch nur begehren im Finstern zu wohnen, als da sind diejenigen, so in den Löchern wohnen und sich vor der Sonnen verbergen. An jedes Thieres Essen und Wohnung siehet man, woraus das herkommen sey, denn eine jede Creatur begehret in seiner Mutter zu wohnen und sehnet sich nach ihr, wie das klar vor Augen ist.“ „Das Gold, Silber, Edelgesteine und alles lichte Erzt hat seinen Ursprung vom Lichte, welches vor den Zeiten des Jornes ic. geschienen hat.“ „Alles was im Wesen dieser Welt weich, sanft und dünn ist, das ist ausfließend und sich selber gebend und ist dessen Grund und Urstand nach der Einheit der Ewigkeit, da die Einheit immerdar von sich ausfließt, wie man dann an dem Wesen der Düntheit, als am Wasser und Luft keine Empfindlichkeit oder Peinen versteht, was dasselbe Wesen einig in sich selber ist.“*) Kurz, der Himmel ist so reich als die Erde. Alles was auf der Erde, ist im Himmel, was in der Natur, in Gott. Aber hier ist es göttlich, himmlisch, dort irdisch, sichtbarlich, äußerlich, materiell, aber doch dasselbe. „Wann ich nun schreibe von Bäumen, Stauden und Früchten, so mußt Du es nicht irdisch, gleich dieser Welt verstehen, dann das ist nicht meine Meinung, daß im Himmel wachse ein todter harter hölzerner Baum oder Stein der in irdischer Qualität stehet. Nein, sondern meine Meinung ist himmlisch und geistlich, aber doch wahrhaftig und eigentlich, also ich meine kein ander

*) L. c. p. 468, 617—18.

Ding, als wie ich's in Buchstaben sehe," d. h. im Himmel sind dieselben Bäume und Blumen, aber die Bäume im Himmel sind die Bäume, wie sie in meiner Imagination duften und blühen, ohne grobe materielle Eindrücke auf mich zu machen; die Bäume auf Erden die Bäume in meiner sinnlichen, wirklichen Anschauung. Der Unterschied ist der Unterschied zwischen Imagination und Anschauung. „Nicht ist das mein Fürnehmen, sagt er selbst, daß ich wollte aller Sternen Lauff, Ort oder Namen beschreiben oder wie sie jährlich ihre Conjunction oder Gegensein oder Quadrat und dergleichen haben, was sie jährlich und stündlich wirken. Welches durch die lange Verjährung ist erfahren worden von den hochweisen und klugen Geistreichen Menschen, durch fleißiges Anschauen und Aufmerken und tiefen Sinn und Rechnen. Ich habe dasselbe auch nicht gelernt und studiret und lasse dasselbe die Gelehrten handeln: sondern mein Fürnehmen ist nach dem Geist und Sinne zu schreiben, und nicht nach dem Anschauen.“*)

Die Lehre von der Natur in Gott will durch den Naturalismus den Theismus, namentlich den Theismus, welcher das höchste Wesen als ein persönliches Wesen betrachtet, begründen. Der persönliche Theismus denkt sich aber Gott als ein von allem Materiellen abgefondertes persönliches Wesen; er schließt von ihm alle Entwicklung aus, weil diese nichts andres ist als die Selbstabsonderung eines Wesens von Zuständen und Beschaffenheiten, die seinem wahren Begriffe nicht entsprechen. Aber in Gott findet dies nicht statt, weil in ihm Anfang, Ende, Mitte sich nicht unterscheiden lassen, weil er

*) L. c. p. 339, p. 69.

mit einem Mal ist, was er ist, von Anbeginn an so ist, wie er sein soll, sein kann; er ist die reine Einheit von Sein und Wesen, Realität und Idee, That und Wille. *Deus suum Esse est.* Der Theismus stimmt hierin mit dem Wesen der Religion überein. Alle auch noch so positiven Religionen beruhen auf Abstraction; sie unterscheiden sich nur in Dem, was gesetzt wird als Das, wovon abstrahirt werden soll. Auch die Homerischen Götter sind bei aller Lebenskräftigkeit und Menschenähnlichkeit abstracte Gestalten; sie haben Leiber wie die Menschen, aber doch keine so plumpe, beschwerliche, beschränkte, keine sterbliche. Die erste Bestimmung des göttlichen Wesens ist: es ist ein abge sondertes, destillirtes Wesen. Es versteht sich von selbst, daß diese Abstraction keine willkührliche, sondern durch den wesentlichen Standpunkt des Menschen bestimmte ist. So wie er ist, so wie er überhaupt denkt, so abstrahirt er.

Die Abstraction drückt ein Urtheil aus — ein bejahendes und verneinendes zugleich, Lob und Tadel. Was der Mensch lobt und preist, das ist ihm Gott; *) was er tadelt, verwirft, das Ungöttliche. Die Religion ist ein Urtheil — die Affirmation dessen, was der Mensch als sein Wesen anschaut. Was dem Menschen werth und theuer, das gibt er nicht den zerstörenden Elementen der Außenwelt preis; er verwahrt es in sein Schatzkästchen, d. h. er macht es zu einem unantastbaren Heiligthum. Die wesentlichste Bestimmung in der Religion, in der Idee des göttlichen Wesens ist demnach die Abscheidung des Preiswürdigen vom Tadelhaften, des Vollkommenen vom Unvollkommenen, kurz des Positiven vom

*) *Quidquid enim unus quisque super caetera colit: hoc illi Deus est.* (Origenes Explan. in Epist. Pauli ad Rom. c. I.)

Negativen. Der Cultus selbst besteht in nichts Anderm als in der fortwährenden Erneuerung des Ursprungs der Religion — in der kritischen, aber feierlichen Sonderung des Göttlichen vom Ungöttlichen.

Das göttliche Wesen ist das durch den Tod der Abstraction verklärte menschliche Wesen — der abgeschiedene Geist des Menschen. In der Religion befreit sich der Mensch von den Schranken des Lebens; hier läßt er fallen, was ihn drückt, hemmt, widerlich afficirt; Gott ist das von aller Widerlichkeit befreite Selbstgefühl des Menschen; frei, glücklich, selig fühlt sich der Mensch nur in seiner Religion, weil er nur hier seinem Genius lebt, seinen Sonntag feiert. Die Vermittlung, die Begründung der göttlichen Idee liegt für ihn außer dieser Idee — die Wahrheit derselben schon im Urtheil, darin, daß Alles, was er von Gott ausschließt, die Bedeutung des Ungöttlichen, das Ungöttliche aber die Bedeutung des Nichtigen hat. Würde er die Vermittlung dieser Idee in die Idee selbst aufnehmen, so würde sie ihre wesentlichste Bedeutung, ihren wahren Werth, ihren beseligenden Zauber verlieren. Das göttliche Wesen ist die reine, von allem Andern, allem Objectiven losgemachte, sich nur zu sich selbst verhaltende, nur sich selbst genießende, sich selbst feiernde Subjectivität des Menschen — sein subjectivstes Selbst, sein Innerstes. Der Proceß der Absonderung, der Scheidung des Intelligenten vom Nichtintelligenten, der Persönlichkeit von der Natur, des Vollkommenen vom Unvollkommenen fällt daher nothwendig in das Subject, nicht in das Object, und die Idee der Gottheit nicht an den Anfang, sondern an das Ende der Sinnlichkeit, der Welt, der Natur — „wo die Natur aufhört, fängt Gott an“

— weil Gott das *Non plus ultra*, die letzte Gränze der Abstraction ist. Das, wovon ich nicht mehr abstrahiren kann, ist Gott, — der letzte Gedanke, den ich zu fassen fähig bin — der letzte, d. i. der höchste. *Id quo majus nihil cogitari potest, Deus est.* Daß nun dieses Omega der Sinnlichkeit auch das Alpha wird, ist leicht begreiflich, aber das Wesentliche ist, daß es das Omega ist. Das Alpha ist erst die Folge; weil es das Letzte, so ist es auch das Erste. Und das Prädicat: das erste Wesen hat keineswegs sogleich kosmogonische Bedeutung, sondern nur die Bedeutung des höchsten Ranges. Die Schöpfung in der mosaischen Religion hat den Zweck, Jehovah das Prädicat des höchsten und ersten, des wahren, ausschließlichen Gottes im Gegensatz zu den Götzen zu sichern *).

Dem Bestreben, die Persönlichkeit Gottes durch die Natur begründen zu wollen, liegt daher eine unlautere, heillose Vermischung der Philosophie und Religion, eine völlige Kritik- und Bewußtlosigkeit über die Genesis des persönlichen Gottes zu Grunde. Wo die Persönlichkeit für die wesentliche Bestimmung Gottes gilt, wo es heißt: ein unpersönlicher Gott ist kein Gott, da gilt die Persönlichkeit schon an und für sich für das Höchste und Realste, da liegt das Urtheil zu Grunde: was nicht Person, ist todt, ist Nichts; nur persönliches Sein ist reales, ist absolutes Sein, ist Leben und Wahrheit; die Natur ist aber unpersönlich, also ein nich-

*) „Ich bin der Herr, der alles thut.“ „Ich bin der Herr und ist keiner mehr.“ „Ich bin Gott und keiner mehr.“ „Ich bin es der Herr, beides der Erste und der Letzte.“ Jesaias c. 41—47. Hieraus ergibt sich die erst später ausführlicher zu entwickelnde Bedeutung der Creation.

tiges Ding. Die Wahrheit der Persönlichkeit stützt sich nur auf die Unwahrheit der Natur: die Persönlichkeit ist Alles, weil die Natur Nichts ist. Die Persönlichkeit von Gott prädiciren heißt nichts andres als die Persönlichkeit für das absolute Wesen erklären; aber die Persönlichkeit wird nur im Unterschiede, in der Abstraction von der Natur erfasst. Freilich ist ein nur persönlicher Gott ein abstracter Gott; aber das soll er sein, das liegt in seinem Begriffe; denn er ist nichts andres als das sich außer allen Zusammenhang mit der Welt setzende, sich von aller Abhängigkeit von der Natur freimachende persönliche Wesen des Menschen. In der Persönlichkeit Gottes feiert der Mensch die Uebernatürlichkeit, Unsterblichkeit, Unabhängigkeit, Unbeschränktheit seiner eignen Persönlichkeit.

Das Bedürfniß eines persönlichen Gottes hat überhaupt darin seinen Grund, daß der persönliche Mensch erst in der Persönlichkeit bei sich ankommt, erst in ihr Sich findet. Substanz, reiner Geist, bloße Vernunft genügt ihm nicht, ist ihm zu abstract, d. h. drückt nicht ihn selbst aus, führt ihn nicht auf sich zurück. Befriedigt, glücklich ist aber der Mensch nur, wo er bei sich, bei seinem Wesen ist. Je persönlicher daher ein Mensch, desto stärker ist für ihn das Bedürfniß eines persönlichen Gottes. Der freie Geist kennt nichts Höheres, als die Freiheit; er braucht sie nicht an ein persönliches Wesen anzuknüpfen; die Freiheit ist ihm durch sich selbst, als solche, ein reales, positives Wesen. Ein mathematischer, astronomischer Kopf, ein reiner Verstandesmensch, ein objectiver Mensch, der nicht in sich befangen ist, der frei und glücklich sich nur fühlt in der Anschauung objectiv vernünftiger Verhältnisse, in der Vernunft, die in den Dingen selbst liegt, ein solcher wird

die Spinozische Substanz oder eine ähnliche Idee als sein höchstes Wesen feiern, voller Antipathie gegen einen persönlichen, d. i. subjectiven Gott. Jacobi war darum ein classischer, weil (in dieser Beziehung wenigstens) consequenter, mit sich einiger Philosoph. Wie sein Gott, so war seine Philosophie — persönlich, subjectiv. Der persönliche Gott kann nicht anders wissenschaftlich begründet werden, als wie ihn Jacobi und seine Schüler begründeten. Die Persönlichkeit bewährt sich nur auf selbst persönliche Weise.

Sicherlich läßt sich, ja soll sich die Persönlichkeit auf natürlichem Wege begründen; aber nur dann, wann ich aufhöre, im Dunkeln des Mysticismus zu munkeln, wenn ich herausträte an den hellen lichten Tag der wirklichen Natur, und den Begriff des persönlichen Gottes mit dem Begriff der Persönlichkeit überhaupt vertausche. Aber in den Begriff des persönlichen Gottes, dessen positiver Begriff eben die befreite, abgeschiedene, von der einschränkenden Kraft der Natur erlöste Persönlichkeit ist, eben diese Natur wieder einzuschwärzen, das ist eben so verkehrt, als wenn ich in den Nektar der Götter Braunschweiger Mumme mischen wollte, um dem ätherischen Trank eine solide Grundlage zu geben. Allerdings lassen sich nicht aus dem himmlischen Saft, der die Götter nährt, die Bestandtheile des animalischen Blutes ableiten. Allein die Blume der Sublimation entsteht nur durch Verflüchtigung der Materie; wie kannst Du also in der sublimirten Substanz eben die Stoffe vermessen, von welchen Du sie geschieden? Allerdings läßt sich das unpersönliche Wesen der Natur nicht aus dem Begriffe der Persönlichkeit erklären. Erklären heißt Begründen; aber wo die Persönlichkeit eine Wahrheit oder vielmehr die absolute Wahrheit ist, da hat die

Natur keine positive Bedeutung und folglich auch keinen positiven Grund. Die eigentliche Schöpfung aus Nichts ist hier allein der zureichende Erklärungsgrund; denn sie sagt nichts weiter als: die Natur ist Nichts, spricht also präcis die Bedeutung aus, welche die Natur für die absolute Persönlichkeit hat.

Das Geheimniß der Vorsehung und Schöpfung aus Nichts.

Die Schöpfung ist das ausgesprochene Wort Gottes, das schöpferische kosmogenetische Wort, das innerliche, mit dem Gedanken identische Wort. Aussprechen ist ein Willensact, die Schöpfung also ein Product des Willens. Wie der Mensch in dem Worte Gottes die Göttlichkeit des Wortes, so bejaht er in der Schöpfung die Göttlichkeit des Willens, und zwar nicht des Willens der Vernunft, sondern des Willens der Einbildungskraft, des absolut subjectiven, unbeschränkten Willens. Der höchste Gipfel des Subjectivitätsprincipis ist die Schöpfung aus Nichts. Wie die Ewigkeit der Welt oder Materie nichts weiter bedeutet als die Wesenhaftigkeit der Materie; so bedeutet die Schöpfung der Welt aus Nichts weiter nichts als die Nichtigkeit der Welt. Mit dem Anfang eines Dings ist unmittelbar dem Begriffe, wenn auch nicht der Zeit nach, das Ende desselben gesetzt. Der Anfang der Welt ist der Anfang ihres Endes. Wie gewonnen, so zerronnen. Der Wille hat sie ins Dasein gerufen, der Wille ruft sie wieder zurück ins Nichts. Wann? die Zeit ist gleichgültig. Das Schwert, das ihr Todesurtheil vollstreckt, schwebt stets über ihrem Nacken. Ihr Sein oder Nichtsein hängt

nur vom Willen ab. Aber dieser Wille ist nicht ihr eigener Wille — kein Ding kann sein Nichtsein wollen — aber auch schon beschwigen nicht, weil sie selbst willenlos ist. Daß sie also nichtig ist, das ist nur die Kraft des Willens. Der Wille, daß sie ist, ist in Einem der Wille, wenigstens der mögliche Wille, daß sie nicht ist. Die Existenz der Welt ist daher eine momentane, willkührliche, unzuverlässige, d. h. eben nichtige Existenz.

Die Schöpfung aus Nichts ist der höchste Ausdruck der Allmacht. Aber die Allmacht ist nichts als die allen objectiven Bestimmungen und Begrenzungen sich entbindende, diese ihre Ungebundenheit als die höchste Macht und Wesenheit feiernde Subjectivität — die Macht des Vermögens, subjectiv alles Wirkliche als ein Unwirkliches, alles Vorstellbare als ein Mögliches zu setzen — die Macht der Einbildungskraft oder des mit der Einbildungskraft identischen Willens, die Macht der Willkühr*). Der bezeichnendste, stärkste Ausdruck subjectiver Willkühr ist das Belieben, das Wohlgefallen. — „Es hat Gott beliebt, eine Körper- und Geisterwelt ins Dasein zu rufen“ — der unwidersprechlichste Beweis, daß die eigne Subjectivität, die eigne Willkühr als das höchste Wesen, als allmächtiges Weltprincip gesetzt wird. Die Schöpfung aus Nichts als ein Werk des allmächtigen Willens fällt aus diesem Grunde in eine Kategorie mit dem Wunder**), oder vielmehr sie ist das erste Wunder nicht

*) Der tiefere Ursprung der Schöpfung aus Nichts liegt im Gemüth — was eben so wohl direct als indirect in dieser Schrift ausgesprochen und bewiesen wird. Die Willkühr aber ist eben der Wille des Gemüths, die Kraftäußerung des Gemüths nach Außen.

**) *Creatio est miraculosa.* Albertus M. (I. P. Summae de quatuor coaequaevis. Qu. I. art. 8.) Darum ist auch die Schöpfung aus Nichts

nur der Zeit, sondern auch dem Range nach — das Princip, aus dem sich alle weitem Wunder von selbst ergeben. Der Beweis ist die Geschichte selbst. Alle Wunder hat man aus der Allmacht, die die Welt aus Nichts geschaffen, gerechtfertigt, erklärt und veranschaulicht. Wer die Welt aus Nichts gemacht, wie sollte der nicht aus Wasser Wein machen, aus einem Esel menschliche Worte hervorbringen, aus einem Felsen Wasser hervorzubern können? Aber das Wunder ist, wie wir weiter sehen werden, nur ein Product und Object der Einbildungskraft — also auch die Schöpfung aus Nichts als das primitive Wunder. Man hat deswegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts für eine übernatürliche erklärt, auf welche die Vernunft nicht von selbst hätte kommen können und sich auf die heidnischen Philosophen berufen, als welche aus einer schon vorhandenen Materie die Welt durch die göttliche Vernunft bilden ließen. Allein dieses übernatürliche Princip ist kein andres, als das Princip der Subjectivität, welches sich im Christenthume zur unbeschränkten Universalmonarchie erhob, während die alten Philosophen nicht so subjectiv waren, das absolut subjective Wesen als das schlechweg, das ausschließlich absolute Wesen zu erfassen, weil sie durch die Anschauung der Welt oder Wirklichkeit die Subjectivität beschränkten — weil ihnen die Welt eine Wahrheit war.

Die Schöpfung aus Nichts ist, als identisch mit dem Wunder, eins mit der Vorsehung; denn die Idee der Vorsehung ist — ursprünglich, in ihrer wahren religiösen Bedeutung, wo sie noch nicht bedrängt und beschränkt worden durch den ungläubigen Verstand — eins mit der Idee des

der natürlichen Vernunft unbegreiflich, nur ein *Articulus fidei*, wie derselbe sagt: *de mirab. sci. Dei. P. I. Tract. 13. Qu. 53. membr. I.*

Wunders. Der Beweis der Vorsehung ist das Wunder *). Der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an eine Macht, der alle Dinge zu beliebigem Gebrauche und Gebote stehen, deren Kraft gegenüber alle Macht der Wirklichkeit Nichts ist. Die Vorsehung hebt die Gesetze der Natur auf; sie unterbricht den Gang der Nothwendigkeit, das eiserne Band, das unvermeidlich die Folge an die Ursache knüpft; kurz sie ist derselbe unbeschränkte, allgewaltige Wille, der die Welt aus Nichts ins Sein gerufen. Das Wunder ist eine *Creatio ex nihilo*, eine Schöpfung aus Nichts. Wer Wein aus Wasser macht, der macht Wein aus Nichts, denn der Stoff zum Wein liegt nicht im Wasser; widrigensfalls wäre die Hervorbringung des Weins keine wunderbare, sondern natürliche Handlung. Aber nur im Wunder bewährt, beweist sich die Vorsehung. Dasselbe, was die Schöpfung aus Nichts, sagt daher die Vorsehung aus. Die Schöpfung aus Nichts kann nur im Zusammenhang mit der Vorsehung, mit dem Wunder begriffen und erklärt werden; denn das Wunder will eigentlich nichts weiter aussagen, als daß der Wunderthäter Derselbe ist, welcher die Dinge durch seinen bloßen Willen aus Nichts hervorgebracht — Gott, der Schöpfer.

Die Vorsehung bezieht sich aber wesentlich auf den Menschen. Um des Menschen willen macht die Vorsehung mit den Dingen, was sie nur immer will, um seinetwillen hebt sie die Gültigkeit und Realität des sonst allmächtigen Gesetzes auf. Die Bewunderung der Vorsehung in der Natur, namentlich der Thierwelt, ist nichts andres als eine

*) *Certissimum divinae providentiae testimonium praebent miracula.* H. Grotius de verit. rel. christ. I. I. §. 13.

Bewunderung der Natur und gehört daher nur dem, wenn auch religiösen, Naturalismus an*); denn in der Natur offenbart sich auch nur die natürliche, nicht die göttliche Vorsehung, die Vorsehung, wie sie Gegenstand der Religion. Die religiöse Vorsehung offenbart sich nur im Wunder — vor Allem im Wunder der Menschwerdung, dem Mittelpunkt der Religion. Aber wir lesen nirgends, daß Gott um der Thiere willen Thier geworden sei — ein solcher Gedanke schon ist in den Augen der Religion ein ruchloser, gottloser — oder daß Gott überhaupt Wunder um der Thiere oder Pflanzen willen gethan habe. Im Gegentheil: wir lesen, daß ein armer Feigenbaum, weil er keine Früchte trug zu einer Zeit, wo er keine tragen konnte, verflucht wurde, nur um den Menschen ein Beispiel zu geben, was für eine Macht der Glaube über die Natur sei, daß die dämonischen Plagegeister zwar den Menschen aus-, aber dafür den Thieren eingetrieben wurden. Wohl heißt es: „kein Sperling fällt ohne des Vaters Willen vom Dach;“ aber diese Sperlinge haben nicht mehr Werth und Bedeutung, als die Haare auf des Menschen Haupt, die alle gezählt sind.

Das Thier hat — abgesehen vom Instinkt — keinen andern Schutzgeist, keine andere Vorsehung als seine Sinne oder überhaupt Organe. Ein Vogel, der seine Augen verliert, hat

*) Der religiöse Naturalismus ist allerdings auch ein Moment der christlichen — mehr noch der mosaischen, so thierfreundlichen Religion. Aber er ist keineswegs das charakteristische, das christliche Moment der christlichen Religion. Die christliche, die religiöse Vorsehung ist eine ganz andere, als die Vorsehung, welche die Vögel kleidet und die Raben speist. Die natürliche Vorsehung läßt den Menschen im Wasser untersinken, wenn er nicht schwimmen gelernt hat, aber die christliche, die religiöse Vorsehung führt ihn an der Hand der Allmacht über das Wasser hinweg.

seine Schutzengel verloren; er geht nothwendig zu Grunde, wenn nicht ein Wunder geschieht. Aber wir lesen wohl, daß ein Rabe dem Propheten Elias Speisen gebracht habe, nicht jedoch (wenigstens meines Wissens), daß je um feinetwillen ein Thier auf andere Weise als natürliche erhalten worden sei. Wenn nun aber ein Mensch glaubt, daß auch er keine andere Vorsehung habe, als die Kräfte seiner Gattung, seine Sinne, seinen Verstand; so ist er in den Augen der Religion und aller Derer, welche der Religion das Wort reden, ein irreligiöser Mensch, weil er nur eine natürliche Vorsehung glaubt, die natürliche Vorsehung aber eben in den Augen der Religion so viel als keine ist. Die Vorsehung bezieht sich darum wesentlich nur auf den Menschen — selbst unter den Menschen eigentlich nur auf die religiösen. „Gott ist der Heiland aller Menschen, sonderlich aber der Gläubigen.“ Sie gehört wie die Religion nur dem Menschen an — sie soll den wesentlichen Unterschied des Menschen vom Thiere ausdrücken, den Menschen der Gewalt der Naturmächte entreißen. Jonas im Leibe des Fisches, Daniel in der Löwengrube sind Beispiele, wie die Vorsehung den (religiösen) Menschen vom Thiere unterscheidet. Wenn daher die Vorsehung, welche in den Fang- und Fresswerkzeugen der Thiere sich äußert und von den frommen christlichen Naturforschern so sehr bewundert wird, eine Wahrheit ist, so ist die Vorsehung der Bibel, die Vorsehung der Religion eine Lüge, und umgekehrt. Welch' erbärmliche und zugleich lächerliche Heuchelei, leider, Natur und Bibel zugleich huldigen zu wollen! Die Natur, wie widerspricht sie der Bibel! die Bibel, wie widerspricht sie der Natur! Der Gott der Natur offenbart sich darin, daß er dem Löwen die Stärke und schicklichen Organe gibt, um zur Erhal-

tung seines Lebens im Nothfall selbst ein menschliches Individuum erwürgen und fressen zu können; der Gott der Bibel aber offenbart sich darin, daß er das menschliche Individuum den Fresswerkzeugen des Löwen wieder entreißt *)!

Die Vorsehung ist ein Vorzug des Menschen; sie drückt den Werth des Menschen im Unterschied von den andern natürlichen Wesen und Dingen aus; sie entreißt ihn dem Zusammenhange des Weltganzen. Die Vorsehung ist die Ueberzeugung des Menschen von dem unendlichen Werth seiner Existenz — eine Ueberzeugung, in der er den Glauben an die Realität der Außendinge aufgibt — der Idealismus der Religion — der Glaube an die Vorsehung daher eins mit dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit, nur mit dem Unterschiede, daß hier in Beziehung auf die Zeit der unendliche Werth als unendliche Dauer des Daseins sich bestimmt. Wer keine besondern Ansprüche macht, wer gleichgültig gegen sich ist, wer sich mit der Natur identificirt, wer sich als einen Theil im Ganzen verschwinden sieht, der glaubt keine Vorsehung, d. h. keine besondere Vorsehung; aber nur die besondere Vorsehung ist Vorsehung im Sinne der Religion. Der Glaube an die Vorsehung ist der Glaube an den eignen Werth — daher die wohlthätigen Folgen dieses Glaubens, aber auch die falsche Demuth, der religiöse Hochmuth, der sich zwar nicht auf sich verläßt, aber dafür dem lieben Gott die Sorge für sich überläßt — der Glaube des Menschen an sich selbst. Gott bekümmert sich um mich; er beabsichtigt mein Glück, mein Heil; er will, daß ich selig werde; aber Dasselbe will ich

*) Der Verfasser hatte bei dieser Entgegensetzung der religiösen oder biblischen und natürlichen Vorsehung besonders die fade, bornirte Theologie der englischen Naturforscher vor Augen.

auch; mein eignes Interesse ist also das Interesse Gottes, mein eigner Wille Gottes Wille, mein eigner Endzweck Gottes Zweck; — die Liebe Gottes zu mir nichts als meine vergötterte Selbstliebe. Woran glaube ich also in der Vorsehung, als an die göttliche Realität und Bedeutung meines eignen Wesens?

Aber wo die Vorsehung geglaubt wird, da wird der Glaube an Gott von dem Glauben an die Vorsehung abhängig gemacht. Wer läugnet, daß eine Vorsehung ist, läugnet, daß Gott ist; oder — was dasselbe — Gott Gott ist; denn ein Gott, der nicht die Vorsehung des Menschen, ist ein lächerlicher Gott, ein Gott, dem die göttlichste, anbetungswürdigste Wesenseigenschaft fehlt. Folglich ist der Glaube an Gott nichts als der Glaube an die menschliche Würde*), der Glaube des Menschen an die absolute Realität und Bedeutung seines Wesens. Aber der Glaube an die (religiöse) Vorsehung ist der Glaube an die Schöpfung aus Nichts und vice versa: diese kann also auch keine andere Bedeutung haben, als die eben entwickelte Bedeutung der Vorsehung, und sie hat auch wirklich keine andere. Die Religion spricht dies hinlänglich dadurch aus, daß sie den Menschen als den Zweck der Schöpfung setzt**). Alle Dinge sind um des Menschen willen, nicht um ihretwillen. Wer diese Lehre, wie die frommen christlichen Naturforscher, als Hochmuth bezeichnet, erklärt das Christenthum selbst für Hochmuth; denn daß die

*) Qui Deos negant, Nobilitatem generis humani destruant. (Baco. Verul. Serm. Fidel. 16.)

***) Bekanntlich sagten auch die Stoiker: deorum et hominum causa factum esse mundum, quaeque in eo sint omnia. (Cicero de nat. Deor. l. II.)

„materielle Welt“ um des Menschen willen ist, das will unendlich weniger sagen, als daß Gott oder wenigstens, wenn wir Paulus folgen, ein Wesen, das fast Gott, kaum zu unterscheiden von Gott ist, um des Menschen willen Mensch wird.

Wenn aber der Mensch der Zweck der Schöpfung, so ist er auch der wahre Grund derselben, denn der Zweck ist das Princip der Thätigkeit. Der Unterschied zwischen dem Menschen als Zweck der Schöpfung und dem Menschen als Grund derselben ist nur, daß der Grund der verborgne, innerliche Mensch, das Wesen des Menschen, der Zweck aber der sich offenbare, der empirische, individuelle Mensch ist, daß der Mensch sich wohl als den Zweck der Schöpfung weiß, aber nicht als den Grund, weil er den Grund, das Wesen als ein andres persönliches Wesen von sich unterscheidet*). Allein dieses andre Wesen, dieses schöpferische Princip ist in der That nichts andres als sein von den Schranken der Individualität und Materialität, d. i. Objectivität abgesondertes subjectives Wesen, der unbeschränkte Wille, die außer allen Zusammenhang mit der Welt gesetzte Persönlichkeit, welche sich durch die Schöpfung, d. h. das Setzen der Welt, der Objectivität, des Andern als eines unselbstständigen, endlichen, nichtigen Daseins die Gewißheit ihrer Allein-

*) Bei Clemens Alex. (Coh. ad gentes) findet sich eine interessante Stelle. Sie lautet in der lateinischen Uebersetzung (der schlechten Würzburger Ausgabe 1778): *At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divini igitur Verbi sive Rationis, nos creaturae rationales sumus, et per eum primi esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum.* Hier ist das menschliche Wesen — denn dieses ist das Geheimniß des Logos, als welcher nichts will und denkt, als das Heil des Menschen — deutlich genug als das schöpferische Princip ausgesprochen.

wirklichkeit gibt. Bei der Creation handelt es sich nicht um die Wahrheit und Realität der Natur oder Welt, sondern um die Wahrheit und Realität der Persönlichkeit, der Subjectivität im Unterschiede von der Welt. Es handelt sich um die Persönlichkeit Gottes; aber die Persönlichkeit Gottes ist die von allen Bestimmungen und Begrenzungen der Natur befreite Persönlichkeit des Menschen. Daher die innige Theilnahme an der Creation, der Abscheu vor pantheistischen Kosmogonien; die Creation ist, wie der persönliche Gott überhaupt, keine wissenschaftliche, sondern persönliche Angelegenheit, kein Object der freien Intelligenz, sondern des Gemüthsinteresses; denn es handelt sich in der Creation nur um die Garantie, die letzte denkbare Bewährung und Bescheinigung der Persönlichkeit oder Subjectivität als einer ganz aparten, gar nichts mit dem Wesen der Natur gemein habenden, einer supra- und extramundanen Wesenheit *).

Der Mensch unterscheidet sich von der Natur. Dieser sein Unterschied ist sein Gott — die Unterscheidung Gottes von der Natur nichts andres als die Unterscheidung des Menschen von der Natur. Der Gegensatz von Pantheismus und Personalismus oder Anthropotheismus löst sich in die Frage auf: ist das Wesen des Menschen ein transcendentes oder immanentes, ein supernaturalistisches oder naturalistisches Wesen? Unfrucht-

*) Hieraus erklärt es sich, warum alle Versuche der speculativen Theologie und der ihr gleichgesinnten Philosophie, von Gott auf die Welt zu kommen oder aus Gott die Welt abzuleiten, mißglücken und mißglücken müssen. Nämlich darum, weil sie von Grund aus falsch und verkehrt sind, nicht wissen, worum es sich eigentlich in der Creation handelt,

bar, eitel, kritiflos, ekelhaft find darum die Speculationen und Streitigkeiten über die Perſönlichkeit oder Unperſönlichkeit Gottes; denn die Speculanten nennen das Kind nicht beim rechten Namen; ſie ſtellen das Licht unter den Scheffel; ſie ſpeculiren in Wahrheit nur über ſich ſelbſt, ſpeculiren ſelbſt nur im Intereſſe ihres eignen Glückſeligkeitstriebes, und doch wollen ſie es nicht Wort haben, daß ſie ſich nur über ſich ſelbſt die Köpfe zerbrechen, ſpeculiren in dem Wahne, die Geheimniſſe eines andern Weſens auszuſpähnen. Der Pantheismus identificirt den Menſchen mit der Natur — ſei es nun mit ihrer augenfälligen Erſcheinung oder ihrem abgezogenen Weſen — der Perſonalismus iſolirt, ſeparirt ihn von der Natur, macht ihn aus einem Theile zum Ganzen, zu einem abſoluten Weſen für ſich ſelbſt. Dieß iſt der Unterſchied. Wollt ihr daher über dieſe Dinge ins Reine kommen, ſo vertauſcht eure myſtiſche, verkehrte Anthropologie, die ihr Theologie nennt, mit der wirklichen Anthropologie und ſpeculirt im Lichte des Bewußtſeins und der Natur über die Differenz oder Identität des menſchlichen Weſens mit dem Weſen der Natur. Ihr gebt ſelbſt zu, daß das Weſen des pantheiſtiſchen Gottes nichts iſt als das Weſen der Natur. Warum wollt ihr denn nun nur die Splitter in den Augen eurer Gegner, nicht aber die doch ſo leicht wahrnehmbaren Balken in euren eignen Augen bemerken, warum bei euch eine Ausnahme von einem allgemein gültigen Geſetz machen? Alſo gebt auch zu, daß euer perſönlicher Gott nichts andres iſt als euer eigenes perſönliches Weſen, daß ihr, indem ihr die Ueber- und Außernatürlichkeit eures Gottes glaubt und conſtruir, nichts andres glaubt und conſtruir als die Ueber- und Außernatürlichkeit eures eignen Selbſtes.

Wie überall, so verdecken auch in der Creation die beigemischten, allgemeinen, metaphysischen oder selbst pantheistischen Bestimmungen das eigentliche Princip der Creation. Aber man braucht nur aufmerksam zu sein auf die nähern Bestimmungen, um sich zu überzeugen, daß das Princip der Creation nichts andres als die Selbstbewahrung der Subjectivität im Unterschiede von der Natur ist. Gott producirt die Welt außer sich — zuerst ist sie nur Gedanke, Plan, Entschluß, jetzt wird sie That und damit tritt sie außer Gott hinaus als ein von ihm unterschiednes, relativ wenigstens, selbstständiges Object. Aber eben so setzt die Subjectivität überhaupt, die sich von der Welt unterscheidet, sich als ein von ihr unterschiednes Wesen, erfaßt die Welt außer sich als ein andres Wesen — ja dieses Außersichsetzen und das Sichunterscheiden ist Ein Act. Indem daher die Welt außer Gott gesetzt wird, so wird Gott für sich selbst gesetzt, unterschieden von der Welt. Was ist also Gott anders als euer subjectives Wesen, wenn die Welt außer ihn tritt *)? Was anders wird durch diese That eingestanden, als was mit Worten geläugnet wird, nämlich, daß das göttliche Wesen das Wesen der eignen Subjectivität ist? Indem die listige Reflexion hinzutritt, so wird freilich der Unterschied zwischen Extra und Intra als ein endlicher, menschlicher (?)

*) Man kann hiegegen auch nicht einwenden die Allgegenwart Gottes, das Sein Gottes in allen Dingen, oder das Sein der Dinge in Gott. Denn abgesehen davon, daß durch den einstigen wirklichen Untergang der Welt das außer Gott Sein der Welt, d. h. ihre Ungöttlichkeit deutlich genug ausgesprochen ist — Gott ist nur im Menschen auf specielle Weise; aber nur da bin ich zu Hause, wo ich speciel zu Hause bin. Und das Sein der Dinge in Gott ist, wo es keine pantheistische Bedeutung hat, die aber hier wegfällt, eben so nur eine Vorstellung ohne Realität, drückt nicht die speciellen Befinnungen der Religion aus.

Unterschied geläugnet. Aber auf das Lügen des Verstandes, der ein purer Miß- und Unverstand der Religion, ist nichts zu geben. Ist es ernstlich gemeint, so zerstört es das Fundament des religiösen Bewußtseins; es hebt die Möglichkeit, ja das Princip der Schöpfung auf, denn sie beruht nur auf der Realität dieses Unterschieds. Ueberdies geht der Effect der Schöpfung, die ganze Majestät dieses Actes für Gemüth und Phantasie verloren, wenn das Außersichsetzen nicht im wirklichen Sinne genommen wird. Was heißt denn machen, schaffen, hervorbringen anders als etwas, was zunächst nur ein Subjectives, insofern Unsichtbares, Nichtseiendes ist, gegenständlich machen, versinnlichen, so daß nun auch andre, von mir unterschiedne Wesen es kennen und genießen, also Etwas außer mich setzen, zu etwas von mir Unterschiedenem machen? Wo nicht die Wirklichkeit oder Möglichkeit eines Außer mir Seins ist, da ist von Machen, Schaffen keine Rede. Gott ist ewig, aber die Welt entstanden; Gott war, als die Welt noch nicht war; Gott ist unsichtbar, unsinnlich; aber die Welt ist sinnlich, materiell; also außer Gott; denn wie wäre das Materielle als solches, die Masse, der Stoff in Gott? Die Welt ist in demselben Sinne außer Gott, in welchem der Baum, das Thier, die Welt überhaupt außer meiner Vorstellung, außer mir selbst ist — ein von der Subjectivität unterschiednes Wesen. Nur da, wo ein solches Außersichsetzen zugegeben wird, wie bei den ältern Theologen, haben wir daher die unverfälschte, unvermischte Lehre des religiösen Bewußtseins. Die speculativen Theologen dagegen schwärzen allerlei pantheistische Bestimmungen mit ein, obwohl sie das Princip des Pantheismus negiren, aber sie bringen deswegen auch nur ein absolut sich widersprechendes, unausstehliches Geschöpf zur Welt.

Die Schöpfung der Welt drückt nichts aus als die Subjectivität, welche sich durch das Bewußtsein, daß die Welt erschaffen, ein Product des Willens, d. h. eine selbstlose, machtlose, nichtige Existenz ist, die Gewißheit der eignen Realität und Unendlichkeit gibt. Das Nichts, aus dem die Welt hervorgebracht wurde, ist ihr eignes Nichts. Indem Du sagst: die Welt ist aus Nichts gemacht, denkst Du Dir die Welt selbst als Nichts, räumst Du alle Schranken Deiner Phantasie, Deines Gemüths, Deines Willens aus dem Kopfe; denn die Welt ist die Schranke Deines Willens, Deines Gemüths; die Welt allein bedrängt Deine Subjectivität; sie allein ist die Scheidewand zwischen Dir und Gott, Deinem seligen vollkommenen Wesen. Du vernichtest also subjectiv die Welt; Du denkst Dir Gott allein für sich, d. h. die schlechthin unbeschränkte Subjectivität, die Subjectivität, die sich selbst allein genießt, die nicht der Welt bedarf, die nichts weiß von den schmerzlichen Banden der Materie. Im innersten Grunde Deiner Seele willst Du, daß keine Welt sei; denn wo Welt ist, da ist Materie, und wo Materie, da ist Druck und Stoß, Raum und Zeit, Schranke und Nothwendigkeit. Gleichwohl ist aber doch eine Welt, doch eine Materie. Wie kommst Du aus der Klemme dieses Widerspruchs hinaus? Wie schlägst Du Dir die Welt aus dem Sinne, daß sie Dich nicht stört in dem Wohnegefühl der unbeschränkten Subjectivität? Nur dadurch, daß Du die Welt selbst zu einem Willensproduct machst, daß Du ihr eine willkührliche, stets zwischen Sein und Nichtsein schwebende, stets ihrer Vernichtung gewärtige Existenz gibst. Allerdings läßt sich die Welt, oder die Materie — denn beide lassen sich nicht trennen — nicht aus dem Creationsacte er-

klären; aber es ist gänzlicher Mißverstand, solche Forderung an die Creation zu stellen; denn es liegt dieser der Gedanke zu Grunde: es soll keine Welt, keine Materie sein; und es wird daher auch täglich ihrem Ende sehnlichst entgegengeharrt. Die Welt in ihrer Wahrheit existirt hier gar nicht; sie ist nur als der Druck, die Schranke der Subjectivität Gegenstand; wie sollte die Welt in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit aus einem Princip, das die Welt negirt, sich deduciren, begründen lassen?

Um die entwickelte Bedeutung der Creation zu erkennen, bedenke man nur dieß Eine ernstlich, daß es sich in der Creation keineswegs um die Schöpfung von Kraut und Vieh, von Wasser und Erde, für die ja kein Gott ist, sondern um die Schöpfung von persönlichen Wesen, von Geistern, wie man zu sagen pflegt, handelt. Gott ist der Begriff oder die Idee der Persönlichkeit als selbst Person, die in sich selbst seiende von der Welt abgeschlossene Subjectivität, das als absolutes Sein und Wesen gesetzte bedürfnislose Fürsichselbstsein, das Ich ohne Du. Da aber das absolute nur für sich selbst Sein dem Begriffe des wahren Lebens, dem Begriffe der Liebe widerspricht, da das Selbstbewußtsein wesentlich gebunden ist an das Bewußtsein eines Du, da in die Dauer wenigstens die Einsamkeit sich nicht vor dem Gefühle der Langweiligkeit und Einförmigkeit bewahren kann: so wird sogleich von dem göttlichen Wesen fortgeschritten zu andern bewußten Wesen, der Begriff der Persönlichkeit, der zuvörderst nur in Ein Wesen condensirt ist, zu einer Vielheit von Personen erweitert*).

*) Hier ist auch der Punkt, wo die Creation uns nicht nur die göttliche Macht, sondern auch die göttliche Liebe repräsentirt. Quia bonus est (Deus), sumus. (Augustin.) Anfangs, vor der Welt war Gott allein für

Wird die Person physisch gefaßt, als wirklicher Mensch, als welcher sie ein bedürftiges Wesen ist, so tritt sie erst am Ende der physischen Welt, wenn die Bedingungen ihrer Existenz vorhanden, als der Endzweck der Creation auf. Wird dagegen der Mensch abstract als Person gedacht, wie es von der religiösen Speculation geschieht, so ist dieser Umweg abgeschnitten; es handelt sich in gerader Linie um die Deduction der Person, d. h. um die Selbstbegründung, die letzte Selbstbewährung der menschlichen Persönlichkeit. Zwar wird die göttliche Persönlichkeit auf alle mögliche Weise von der menschlichen distinguirt, um ihre Identität zu verschleiern; aber diese Unterschiede sind entweder rein phantastische oder bloße Versicherung, Vorspiegelungen, welche die That der Deduction in ihrer Nichtigkeit zeigt. Alle positiven Gründe der Creation reduciren sich nur auf die Bestimmungen, auf solche Gründe, welche dem Ich das Bewußtsein der Nothwendigkeit eines andern persönlichen Wesens aufdrängen. Speculirt so viel als ihr wollt: ihr werdet nie eure Persönlichkeit aus Gott herausbringen, wenn ihr sie nicht schon vorher hineingebracht habt, wenn nicht Gott selbst schon der Begriff eurer Persönlichkeit, euer eignes subjectives Wesen ist.

sich. Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem; quia nihil extrinsecus praeter ipsum. (Tertullian.) Aber kein höheres Glück gibt es, als Andere zu beglücken, Seligkeit liegt im Actus der Mittheilung. Aber mittheilend ist nur die Freude, die Liebe. Der Mensch setzt daher die mittheilende Liebe als Princip des Seins. Extasis boni non sinit ipsum manere in se ipso (Dionysius A.) Alles Positive begründet sich nur durch sich selbst. Die göttliche Liebe ist die sich selbst begründende, sich selbst bejahende Lebensfreude. Das höchste Selbstgefühl des Lebens, die höchste Lebensfreude ist aber die Liebe, die beglückt. Gott ist das Glück der Existenz.

Die Bedeutung der Creation im Judenthum.

Die Creationslehre stammt aus dem Judenthum; sie ist selbst die charakteristische Lehre, die Fundamentallehre der jüdischen Religion. Das Princip, das ihr hier zu Grunde liegt, ist aber nicht sowohl das Princip der Subjectivität, als vielmehr des Egoismus. Die Creationslehre in ihrer charakteristischen Bedeutung entspringt nur auf dem Standpunkt, wo der Mensch praktisch die Natur nur seinem Willen und Bedürfniß subjicirt, und daher auch in seiner Vorstellungskraft zu einem bloßen Nachwerk, einem Product des Willens degradirte. Jetzt ist ihm ihr Dasein erklärt, indem er sie aus sich, in seinem Sinne erklärt und auslegt. Die Frage: woher ist die Natur oder Welt? setzt eigentlich eine Verwunderung darüber voraus, daß sie ist, oder die Frage: warum sie ist? Aber diese Verwunderung, diese Frage entsteht nur da, wo sich der Mensch bereits von der Natur separirt und sie zu einem bloßen Willensobject gemacht hat. Der Verfasser des Buchs der Weisheit sagt mit Recht, daß „die Heiden vor Bewunderung der Schönheit der Welt sich nicht zum Begriffe des Schöpfers erhoben hätten.“ Wem die Natur ein schönes Object ist, dem erscheint sie als Zweck ihrer selbst, für den hat sie den Grund ihres Daseins in sich selbst, in dem entsteht nicht die Frage: warum ist sie? Der Begriff der Natur und Gottheit identificirt sich in seinem Bewußtsein, seiner Anschauung von der Welt. Die Natur, wie sie in seine Sinne fällt, ist ihm wohl entstanden, erzeugt, aber nicht erschaffen im eigentlichen Sinne, im Sinne der Religion, nicht ein willkürliches Product, nicht gemacht. Und mit diesem Entstandensein drückt er nichts Arges aus; die Entstehung involvirt für ihn nichts Unreines, Ungöttliches; er denkt sich

seine Götter selbst als entstanden. Die zeugende Kraft ist ihm die erste Kraft: er setzt als Grund der Natur daher eine Kraft der Natur; eine reale, gegenwärtige, in seiner Anschauung sich bethätigende Kraft als Grund der Realität. So denkt der Mensch, wo er sich ästhetisch oder theoretisch — denn die theoretische Anschauung ist ursprünglich die ästhetische, die Aesthetik die *prima philosophia* — zur Welt verhält, wo ihm der Begriff der Welt der Begriff des Kosmos, der Herrlichkeit, der Göttlichkeit selbst ist. Nur da, wo solche Anschauung Grundprincip war, konnten Gedanken gefaßt und ausgesprochen werden, wie der des Anaxagoras: der Mensch sei geboren zur Anschauung der Welt*). Der Standpunkt der Theorie ist der Standpunkt der Harmonie mit der Welt. Die subjective Thätigkeit, diejenige, in welcher der Mensch sich befriedigt, sich freien Spielraum läßt, ist hier allein die sinnliche Einbildungskraft. Er läßt hier, indem er sich befriedigt, zugleich die Natur in Frieden gewähren und bestehen, indem er seine Luftschlöffer, seine poetischen Kosmogonien nur aus natürlichen Materialien zusammensetzt. Wo dagegen der Mensch nur auf den praktischen Standpunkt sich stellt und von diesem aus die Welt betrachtet, den praktischen Standpunkt selbst zum theoretischen macht, da ist er entzweit mit der Natur, da macht er die Natur zur unterthänigsten Dienerin seines selbstischen Interesses, seines praktischen Egoismus's. Der theoretische Ausdruck dieser egoistischen, praktischen Anschauung, welcher die Natur an und für sich selbst Nichts

*) Bei Diogenes L. lib. II. c. III. §. 6. heißt es wörtlich „zur Anschauung der Sonne, des Mondes und des Himmels.“ Aehnliche Gedanken bei andern Philosophen. So sagten auch die Stoiker: *Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum.* (Cic. de nat.)

ist, ist: die Natur oder Welt ist gemacht, geschaffen, ein Product des Befehls. Gott sprach: es werde die Welt und es ward die Welt, d. i. Gott befahl: es werde die Welt und ohne Verzug stand sie auf diesen Befehl hin da *).

Aber der Utilismus ist die wesentliche Anschauung des Judenthums. Der Glaube an eine besondere göttliche Vorsehung ist charakteristischer Glaube des Judenthums; der Glaube an die Vorsehung der Glaube an Wunder; der Glaube an Wunder aber ist es, wo die Natur nur als ein Object der Willkühr, des Egoismus, der eben die Natur nur zu willkührlichen Zwecken gebraucht, angeschaut wird **). Das Wasser theilt sich entzwei oder ballt sich zusammen, wie eine feste Masse, der Staub verwandelt sich in Läufe, der Stab in eine Schlange, der Fluß in Blut, der Felsen in eine Quelle, an demselben Orte ist es zugleich Licht und Finsterniß, die Sonne steht bald stille in ihrem Laufe, bald geht sie zurück. Und alle diese Wibernatürlichkeiten geschehen zum Besten Israels, lediglich auf Befehl Jehovah's, der sich um nichts als Israel kümmert, nichts ist als die personificirte Selbstsucht des israelitischen Volks, mit Ausschluß aller andern Völker, die absolute Intoleranz — das Geheimniß des Monotheismus.

Die Griechen betrachteten die Natur mit den theoretischen Sinnen; sie vernahmen himmlische Musik in dem harmonischen

*) Hebraei Numen verbo quidquid videtur efficiens describunt et quasi imperio omnia creata tradunt, ut facilitatem in eo quod vult efficiendo, summamque ejus in omnia potentiam ostendant. Psal. 33, 6. Verbo Jehovahae coeli facti sunt. Ps. 148, 5. Ille jussit eaque creata sunt. J. Clericus. Comment. in Mosem. Genes. I. v. 3.

**) Quidquid est creatum, *δυνάμει* tale est, ut possit ex quo eun- que fieri quodlibet, respectu omnipotentiae Dei et misericordiae. C. Peucer de praec. divinationum generibus. p. 81. Servetae 1591.

Laufe der Gestirne; sie sahen aus dem Schaume des allgebärenden Oceans die Natur in der Gestalt der Venus Anadyomene emporsteigen. Die Israeliten dagegen öffneten der Natur nur die gastrischen Sinne; nur im Gaumen fanden sie Geschmack an der Natur; nur im Genusse des Manna wurden sie ihres Gottes inne. „Zwischen Abend sollt ihr Fleisch zu essen haben und am Morgen Brots satt werden und inne werden, daß ich der Herr euer Gott bin.“*) Essen ist der feierlichste Act oder doch die Initiation der jüdischen Religion. Im Essen feiert und erneuert der Israelite den Creationsact; im Essen erklärt der Mensch die Natur für ein an sich nichtiges Object. Als die siebenzig Ältesten mit Mose den Berg hinanstiegen, da „sahen sie Gott und da sie Gott geschauet hatten, tranken und aßen sie.“**) Der Anblick des höchsten Wesens beförderte also bei ihnen nur den Appetit zum Essen. „Und Jacob that ein Gelübde und sprach: So Gott wird mit mir sein und mich behüten auf dem Wege, den ich reise, und Brot zu essen geben und Kleider anzuziehen und mich mit Frieden wieder heim zu meinem Vater bringen, so soll der Herr mein Gott sein.“***)

Der Grieche trieb *Humaniora*, die *Artes liberales*, die Philosophie; der Israelite erhob sich nicht über das Brotsstudium der Theologie. Dem Griechen war die Natur ein Diamant; er konnte sich nicht satt sehen an seinem wundervollen Farbenspiel, an seinen regelmäßigen Formen, an seiner

*) Mose II. c. 16, 12.

**) Mose II. 24, 10, 11. *Tantum abest, bemerckt ein Exeget, ut mortui sint, ut contra convivium hilares celebrarint.*

***) Mose I. c. 28, 20.

himmlischen Klarheit und Durchsichtigkeit; er erblickte in ihm seinen reinen, von keinem praktischen Egoismus getrüben Geist im Spiegel; er erkannte Vernunft, Geist in der Natur; er blickte in ihre Tiefe — darum war ihm die Natur ewig. Kurz, der Grieche betrachtete die Natur mit den Augen des enthusiastischen Mineralogen, der Jude mit den Augen des seinen Vortheil berechnenden Mineralienhändlers.

Die Juden haben sich in ihrer Eigenthümlichkeit bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihr Princip, ihr Gott ist das praktischste Princip von der Welt — der Egoismus und zwar der Egoismus in der Form der Religion. Der Egoismus ist der Gott der seine Diener nicht zu Schanden werden läßt. Der Egoismus ist wesentlich monotheistisch, denn er hat nur Eines, nur Sich zum Zweck. Der Egoismus sammelt, concentrirt den Menschen auf sich; er gibt ihm ein consistentes Lebensprincip; aber er macht ihn theoretisch bornirt, weil gleichgültig gegen Alles, was nicht unmittelbar auf das Wohl des Selbst sich bezieht. Die Wissenschaft entsteht daher — wie die Kunst, nur aus dem Polytheismus, denn der Polytheismus ist der offene, neidlose Sinn für alles Schöne und Gute ohne Unterschied, der Sinn für die Welt, für das Universum. Die Griechen sahen sich in der weiten Welt um, um ihren Gesichtskreis zu erweitern; die Juden beten noch heute mit gen Jerusalem gekehrtem Gesichte. Kurz, der monotheistische Egoismus raubte den Israeliten den freien theoretischen Trieb und Sinn. Salomo allerdings übertraf „alle Kinder gegen Morgen“ an Verstand und Weisheit und redete (handelte, agebat) sogar „von Bäumen, von der Cedar zu Libanon bis zu dem Jsoy, der an der Wand wächst,“ auch von

„Vieh, Vögeln, von Würmern und von Fischen.“ (I. Könige 4, 30—34.) Aber Salomo diente auch dem Jehovah nicht mit ganzem Herzen; Salomo huldigte fremden Göttern und Weibern; Salomo hatte also polytheistischen Sinn und Geschmack. Der polytheistische Sinn ist die Grundlage der Wissenschaft. Naturstudium ist vom Standpunkt des Jehovah aus Götzendienst; denn der Naturforscher vertieft sich in den Gegenstand um des Gegenstandes willen; er widmet ihm enthusiastische, göttliche Verehrung. Kein Studium ist wahr, fruchtbar, productiv ohne Enthusiasmus. Ein der Wissenschaft unwürdiges, ein feiles Subject ist Jeder, dem sein Gegenstand nicht der höchste, der absolute ist. Heilig muß dem Menschen sein, was er zum wesentlichen Gegenstand seines Lebens und Denkens macht. Heuchelei ist alle Wissenschaftlichkeit mit einer ihrem Gegenstande fremden Religiosität. In der Wissenschaft gilt keine andre als die wissenschaftliche Frömmigkeit — die Pietät gegen die Wissenschaft, die Bestimmung der Gründlichkeit, der Treue, der Aufrichtigkeit, der Wahrhaftigkeit, mit welcher sich der Mensch seinem Gegenstande ergibt.

Eins nun mit dieser Bedeutung, welche die Natur überhaupt für den Hebräer hatte, ist auch die Bedeutung ihres Ursprungs. In der Art, wie ich mir die Genesis eines Dings erkläre, spreche ich nur unverhohlen meine Meinung, meine Gestimmung von demselben aus. Denke ich despectirlich davon, so denke ich mir auch einen despectirlichen Ursprung. Das Ungeziefer, die Insecten leiteten sonst die Menschen vom Aas und sonstigem Unrath ab. Nicht weil sie das Ungeziefer von einem so unappetitlichen Ursprung ableiteten, dachten sie so verächtlich davon, sondern weil sie so dachten, weil ihnen ihr Wesen so verächt-

lich erschien, dachten sie sich einen, diesem Wesen entsprechenden, einen verächtlichen Ursprung. Den Juden war die Natur ein bloßes Mittel zum Zwecke des Egoismus, ein bloßes Willensobject. Das Ideal, der Abgott des egoistischen Willens ist aber der Wille, welcher unbeschränkt gebietet, welcher, um seinen Zweck zu erreichen, sein Object zu realisiren, keiner Mittel bedarf, welcher, was er nur immer will, unmittelbar durch sich selbst, d. h. den bloßen Willen ins Dasein ruft. Den egoistischen Menschen schmerzt es, daß die Befriedigung seiner Wünsche und Bedürfnisse eine vermittelte ist, daß für ihn eine Kluft vorhanden ist zwischen der Realität und dem Wunsche, zwischen dem Zwecke in der Wirklichkeit und dem Zwecke in der Vorstellung. Er setzt daher, um diesen Schmerz zu heilen, um sich frei zu machen von den Schranken der Wirklichkeit als das wahre, als sein höchstes Wesen das Wesen, welches durch das bloße: Ich will den Gegenstand hervorbringt. Deswegen war dem Hebräer die Natur, die Welt das Product eines dicatorischen Wortes, eines kategorischen Imperativs, eines zauberischen Machtspruchs.

Was für mich keine theoretische Bedeutung hat, was mir kein Wesen in der Theorie ist, dafür habe ich auch keinen theoretischen, keinen positiven Grund. Durch den Willen bekräftige, realisire ich nur seine theoretische Nichtigkeit. Was wir verachten, das würdigen wir keines Blickes. Was man ansieht, achtet man. Anschauung ist Anerkennung. Was man anschaut, das fesselt durch geheime Anziehungskräfte, das überwältigt durch den Zauber, den es auf das Auge ausübt, den frevelnden Uebermuth des Willens, der Alles nur sich unterwerfen will. Was einen Eindruck auf den theoretischen Sinn, auf die Vernunft macht, das entzieht sich

der Herrschaft des egoistischen Willens; es reagirt, leistet Widerstand. Was der vertilgungsfüchtige Egoismus dem Tode weiht, das gibt die liebevolle Theorie dem Leben wieder.

Die so sehr verkannte Ewigkeit der Materie oder Welt bei den heidnischen Philosophen hat keinen andern Sinn, als daß ihnen die Natur eine theoretische Realität war*). Die Heiden waren Gözendiener, d. h. sie schauten die Natur an; sie thaten nichts andres, als was die tiefchristlichen Völker heute thun, wenn sie die Natur zum Gegenstande ihrer Bewunderung, ihrer unermüdlichen Forschung machen. „Aber die Heiden beteten ja die Naturgegenstände an.“ Allerdings; allein die Anbetung ist nur die kindliche, die religiöse Form der Anschauung. Anschauung und Anbetung unterscheiden sich nicht wesentlich. Was ich anschau, vor dem demüthige ich mich, dem weihe ich das Herrlichste, was ich habe, mein Herz, meine Intelligenz zum Opfer. Auch der Naturforscher fällt vor der Natur auf die Kniee nieder, wenn er eine Flechte, ein Insect, einen Stein selbst mit Lebensgefahr aus der Tiefe der Erde hervorgräbt, um ihn im Lichte der Anschauung zu verherrlichen und im Andenken der wissenschaftlichen Menschheit zu verewigen. Naturstudium ist Naturdienst, und Gözendienst nichts als die erste Naturanschauung des Menschen; denn die Religion ist nichts andres als die erste, darum kindliche, volksthümliche, aber besangene, unfreie Natur- und Selbstanschauung des Menschen. Die Hebräer dagegen

*) Uebrigens dachten sie bekanntlich verschieden hierüber. (S. z. B. Aristoteles de coelo I. I. c. 10.) Aber ihre Differenz ist eine untergeordnete, da das schaffende Wesen bei ihnen mehr oder weniger selbst ein kosmisches Wesen ist.

erhoben sich über den Gözendienst zum Gottesdienste, über die Creatur zur Anschauung des Creators, d. h. sie erhoben sich über die theoretische Anschauung der Natur, welche den Gözendiener bezauberte, zur rein praktischen Anschauung, welche die Natur nur den Zwecken des Egoismus unterwirft. „Daß Du auch nicht Deine Augen aufhebest gen Himmel und sehest die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels und fallest ab und betest sie an und dienest ihnen, welche der Herr, dein Gott verordnet hat (d. i. geschenkt, *largitus est*) allen Völkern unter dem ganzen Himmel.“*) Nur in der unergründlichen Tiefe und Gewalt des hebräischen Egoismus hat also die Schöpfung aus Nichts, d. h. die Schöpfung als ein bloßer befehlshaberischer Act, ihren Ursprung.

Aus diesem Grunde ist auch die Schöpfung aus Nichts kein Object der Philosophie — wenigstens in keiner andern Weise, als in welcher sie hier es ist — denn sie schneidet mit der Wurzel alle wahre Speculation ab, bietet dem Denker, der Theorie keinen Anhaltspunkt dar; sie ist eine für die Theorie bodenlose, aus der Luft gegriffene Lehre, die nur den Utilismus, den Egoismus bewahrheiten soll, nichts enthält, nichts andres ausdrückt, als den Befehl, die Natur nicht zu einem Gegenstande des Denkens, der Anschauung, sondern der Nutznießung zu machen. Aber freilich je leerer sie für die natürliche Philosophie, um so tiefer ist ihre „speculative“ Bedeutung; denn eben weil sie keinen theoretischen Anhaltspunkt hat, läßt sie der Speculation einen unendlichen Spielraum zu willkürlicher bodenloser Deutelei.

*) Deuteron, c. 10.

Es ist in der Geschichte der Dogmen und Speculationen, wie in der Geschichte der Staaten. Uralte Gebräuche und Institute schleppen sich mit fort, nachdem sie längst ihren Sinn verloren. Was einmal gewesen, das will sich nicht mehr das Recht nehmen lassen, für immer zu sein; was einmal gut war, das will nun auch für alle Zeiten gut sein. Hinterdrein kommen dann die Deutler, die Speculanten und sprechen von dem tiefen Sinne, weil sie den wahren Sinn nicht mehr kennen*). So betrachtet auch die religiöse Speculation die Dogmen, losgerissen aus dem Zusammenhang, in welchem sie allein Sinn haben; sie reducirt sie nicht kritisch auf ihren wahren innern Ursprung; sie macht vielmehr das Secundäre zum Primitiven und das Primitive zum Secundären. Gott ist ihr das Erste; der Mensch das Zweite. So kehrt sie die natürliche Ordnung der Dinge um! Das Erste ist gerade der Mensch, das Zweite das sich gegenständliche Wesen des Menschen: Gott. Nur in der spätern Zeit, wo die Religion bereits Fleisch und Blut geworden, kann man sagen: wie der Gott so der Mensch, obwohl auch dieser Satz immer nur eine Tautologie ausdrückt. Aber im Ursprung ist es anders und nur im Ursprung kann man Etwas in seinem wahren Wesen erkennen. Erst schafft der Mensch Gott nach seinem Bilde und dann erst schafft wieder dieser Gott den Menschen nach seinem Bilde. Dies

*) Aber natürlich nur bei der absoluten Religion, denn bei den andern Religionen heben sie die uns fremden, ihrem ursprünglichen Sinn und Zweck nach unbekanntem Vorstellungen und Gebräuche als sinnlos und lächerlich hervor. Und doch ist in der That die Verehrung des Kuhurins, den der Parse und Indier trinkt, um Vergebung der Sünden zu erhalten, nicht lächerlicher als die Verehrung des Haarkamms oder eines Fegens vom Nocke der Mutter Gottes.

bestätigt vor Allem der Entwicklungsgang der israelitischen Religion. Daher der Satz der theologischen Halbhheit, daß die Offenbarung Gottes gleichen Schritt mit der Entwicklung des Menschengeschlechts hält. Natürlich; denn die Offenbarung Gottes ist nichts andres als die Offenbarung, die Selbstentfaltung des menschlichen Wesens. Nicht aus dem Creator ging der supranaturalistische Egoismus der Juden hervor, sondern umgekehrt jener aus diesem: in der Creation rechtfertigte nun gleichsam vor dem Forum seiner Vernunft der Israelite seinen Egoismus.

Allerdings konnte sich auch der Israelite als Mensch, wie leicht begreiflich, selbst schon aus praktischen Gründen, nicht der theoretischen Anschauung und Bewunderung der Natur entziehen. Aber er feiert nur die Macht und Größe Jehovahs, indem er die Macht und Größe der Natur feiert. Und diese Macht Jehovahs hat sich am herrlichsten gezeigt in den Wunderwerken, die sie zum Besten Israels gethan. Es bezieht sich also der Israelite in der Feier dieser Macht immer zuletzt auf sich selbst; er feiert die Größe der Natur nur aus demselben Interesse, aus welchem der Sieger die Stärke seines Gegners vergrößert, um dadurch sein Selbstgefühl zu steigern, seinen Ruhm zu verherrlichen. Groß und gewaltig ist die Natur, die Jehovah gemacht, aber noch gewaltiger, noch größer ist Israels Selbstgefühl. Um seinetwillen steht die Sonne stille; um seinetwillen erbebt nach Philo bei der Verkündigung des Gesetzes die Erde; kurz, um seinetwillen verändert die ganze Natur ihr Wesen. „Die ganze Creatur, so ihre eigene Art hatte, veränderte sich wieder nach Deinem Gebote, dem sie dient, auf daß Deine Kinder unverfehrt

bewahrt würden.“*) Gott gab Mose nach Philo Macht über die ganze Natur. Jedes der Elemente gehorchte ihm als dem Herrn der Natur.**) Israels Bedürfnis ist das allmächtige Weltgesetz, Israels Nothdurft das Schicksal der Welt. Jehovah ist das Bewußtsein Israels von der Heiligkeit und Nothwendigkeit seiner Existenz — eine Nothwendigkeit, vor welcher das Sein der Natur, das Sein anderer Völker in Nichts verschwindet — Jehovah die *Salus populi*, das Heil Israels, dem Alles was im Wege steht aufgeopfert werden muß, Jehovah das ausschließliche, monarchische Selbstgefühl, das vernichtende Zornfeuer in dem racheglühenden Auge des vertilgungsfüchtigen Israels, kurz, Jehovah das Ich Israels, das sich als der Endzweck und Herr der Natur Gegenstand ist. So feiert also der Israelite in der Macht der Natur die Macht Jehovahs und in der Macht Jehovahs die Macht des eignen Selbstbewußtseins. „Gelobt sei Gott! Ist Hülfsgott uns, ein Gott zu unserm Heil.“ „Jehovah Gott ist meine Kraft.“ „Gott selbst des Helden (Josua) Wort gehorchte, denn Er, Jehovah selbst, tritt mit vor Israel.“ „Jehovah ist Kriegsgott.“***)

Wenn sich gleich im Verlaufe der Zeit der Begriff des Jehovah in einzelnen Köpfen erweiterte und seine Liebe, wie von dem Verfasser des Buchs Jona, auf die Menschen überhaupt ausgedehnt wurde, so gehört dieß doch nicht zur wesentlichen Charakteristik der israelitischen Religion. Der Gott der Väter, an den sich die theuersten Erinnerungen knüpfen, der

*) Weisheit, 19, 6.

**) C. Sfrörer's Philo.

***) Nach Herder.

alte historische Gott bleibt doch immer die Grundlage einer Religion *).

Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebetes.

Israel ist die historische Definition der specifischen Natur des religiösen Bewußtseins, nur daß dieses hier noch mit der Schranke eines besondern, des Nationalinteresses behaftet war. Wir dürfen daher diese Schranke nur fallen lassen, so haben wir die christliche Religion. Das Judenthum ist das weltliche Christenthum, das Christenthum das geistliche Judenthum. Die christliche Religion ist die vom Nationalegoismus gereinigte jüdische Religion, allerdings zugleich eine neue, andere Religion; denn jede Reformation, jede Reinigung bringt, namentlich in religiösen Dingen, wo selbst das Unbedeutende Bedeutung hat, eine wesentliche Veränderung hervor. Dem Juden war der Israelite der Mittler, das Band zwischen Gott und Mensch; er bezog sich in seiner Beziehung auf Jehovah auf sich als Israeliten; Jehovah war selbst nichts andres als die Identität, das sich als absolutes Wesen gegenständliche Selbstbewußtsein Israels, das Nationalgewissen, das

*) Die Bemerkung stehe noch hier, daß allerdings die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit Gottes überhaupt, so auch Jehovahs in der Natur zwar nicht im Bewußtsein des Israeliten, aber doch in Wahrheit nur die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit der Natur ist. (S. hierüber P. Bayle, Ein Beitrag ic. p. 25—29.) Aber dies förmlich zu beweisen, liegt außer unserm Plan, da wir uns hier nur auf das Christenthum, d. h. die Verehrung Gottes im Menschen (*Deum colimus per Christum*. Tertullian. Apolog. c. 21.) beschränken. Gleichwohl ist jedoch das Princip dieses Beweises auch in dieser Schrift ausgesprochen.

allgemeine Gesetz, der Centralpunkt der Politik *). Lassen wir die Schranke des Nationalbewußtseins fallen, so bekommen wir statt des Israeliten — den Menschen. Wie der Israelite in Jehovah sein Nationalwesen vergegenständlichte, so vergegenständlichte sich der Christ in Gott sein von der Schranke der Nationalität befreites, menschliches und zwar subjectiv menschliches Wesen. Wie Israel das Bedürfniß, die Noth seiner Existenz zum Gesetz der Welt machte, wie es in diesem Bedürfniß selbst seine politische Nachsicht vergötterte; so machte der Christ die Bedürfnisse des menschlichen Gemüths zu den absoluten Mächten und Gesetzen der Welt. Die Wunder des Christenthums, die eben so wesentlich zur Charakteristik desselben gehören, als die Wunder des A. T. zur Charakteristik des Judenthums, haben nicht das Wohl einer Nation zu ihrem Gegenstande, sondern das Wohl des Menschen — allerdings nur des christgläubigen, denn das Christenthum anerkannte den Menschen nur unter der Bedingung, der Beschränkung der Christlichkeit, im Widerspruch mit dem wahrhaft, dem universell menschlichen Herzen, aber diese verhängnißvolle Beschränkung kommt erst später zur Sprache. Das Christenthum hat den Egoismus des Judenthums zur Subjectivität vergeistigt — obwohl sich auch innerhalb des Christenthums diese Subjectivität wieder, z. B. im Herrnhutianismus, als purer Egoismus ausgesprochen — das Verlangen nach irdischer Glückseligkeit, das Ziel der israelitischen Religion, in die Sehnsucht himmlischer Seligkeit, das Ziel des Christenthums, verwandelt.

*) „Der größte Theil der hebräischen Poesie, den man oft nur für geistlich hält, ist politisch.“ Herder.

Der höchste Begriff, der Gott eines politischen Gemeinwesens, eines Volks, dessen Politik aber in der Form der Religion sich ausdrückt, ist das Gesetz, das Bewußtsein des Gesetzes als einer absoluten, göttlichen Macht; der höchste Begriff, der Gott des unweltlichen, unpolitischen menschlichen Gemüths, die Liebe — die Liebe, die dem Geliebten alle Schätze und Herrlichkeiten im Himmel und auf Erden zum Opfer bringt, die Liebe, deren Gesetz der Wunsch des Geliebten und deren Macht die unbeschränkte Macht der Phantasie, der intellectuellen Wunderthätigkeit ist.

Gott ist die Liebe, die unsre Wünsche, unsre Gemüthsbedürfnisse befriedigt — Er ist selbst der realisirte Wunsch des Herzens, der zur Gewißheit seiner Erfüllung, seiner Realität, zur zweifellosen Gewißheit, vor der kein Widerspruch des Verstandes, kein Einwand der Erfahrung, der Außenwelt besteht, gesteigerte Wunsch. Gewißheit ist für den Menschen die höchste Macht; was ihm gewiß, das ist ihm das Seiende, das Göttliche. Gott ist die Liebe — dieser Ausdruck, der höchste des Christenthums — ist nur der Ausdruck von der Selbstgewißheit des menschlichen Gemüthes, von der Gewißheit seiner als der allein seienden, d. i. absoluten, göttlichen Macht — der Ausdruck von der Gewißheit, daß des Menschen innere Herzenswünsche objective Gültigkeit und Realität haben, daß es keine Schranke, keinen positiven Gegensatz des menschlichen Gemüths gibt, daß die ganze Welt mit aller ihrer Herrlichkeit und Pracht Nichts ist gegen das menschliche Gemüth. Gott ist die Liebe — d. h. das Gemüth ist der Gott des Menschen, ja Gott schlechweg, das absolute Wesen. Gott ist das sich gegenständliche Wesen des Gemüths, das schrankenfreie, reine Gemüth — Gott

ist der in das *Tempus finitum*, in das gewisse selige Ist verwandelte Optativ des menschlichen Herzens, die rücksichtslose Allmacht des Gefühls, das sich selbst erhörende Gebet, das sich selbst vernehmende Gemüth, das Echo unserer Schmerzenslaute. Außern muß sich der Schmerz; unwillkürlich greift der Künstler nach der Laute, um in ihren Tönen seinen eignen Schmerz auszuhauchen. Er befriedigt seinen Schmerz, indem er ihn vernimmt, indem er ihn vergegenständlicht; er erleichtert die Last, die auf seinem Herzen ruht, indem er sie der Luft mittheilt, seinen Schmerz zu einem allgemeinen Wesen macht. Aber die Natur erhört nicht die Klagen des Menschen — sie ist gefühllos gegen seine Leiden. Der Mensch wendet sich daher weg von der Natur, weg von den sichtbaren Gegenständen überhaupt — er kehrt sich nach Innen, um hier verborgen und geborgen vor den gefühllosen Mächten, Gehör für seine Leiden zu finden. Hier spricht er seine drückenden Geheimnisse aus, hier macht er seinem gepressten Herzen Luft. Diese freie Luft des Herzens, dieses ausgesprochne Geheimniß, dieser entäußerte Seelenschmerz ist Gott. Gott ist eine Thräne der Liebe in tiefster Verborgenheit, vergossen über das menschliche Elend. „Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer, im Grund der Seelen gelegen“ — dieser Ausspruch *) ist der merkwürdigste, tiefste, wahrste Ausspruch der christlichen Mystik.

Das tiefste Wesen der Religion offenbart der einfachste Act der Religion — das Gebet — ein Act, der unendlich mehr oder wenigstens eben so viel sagt, als das Dogma der

*) Sebastian Frank von Wörd in Zinkgrafs *Apophthegmata deutscher Nation*.

Incarnation, obgleich die religiöse Speculation dasselbe als das größte Mysterium anstiert. Aber freilich nicht das Gebet vor und nach der Mahlzeit, das Maßgebet des Egoismus, sondern das schmerzreiche Gebet, das Gebet der trostlosen Liebe, das Gebet, welches die den Menschen zu Boden schmetternde Macht seines Herzens ausdrückt, das Gebet, welches in der Verzweiflung beginnt und in der Seligkeit endet.

Im Gebet redet der Mensch Gott mit Du an; er erklärt also laut und vernehmlich Gott für sein Alter Ego; er beichtet Gott, als dem ihm nächsten, innigsten Wesen seine geheimsten Gedanken, seine innigsten Wünsche, die er außerdem sich scheut, laut werden zu lassen. Aber er äußert diese Wünsche, in der Zuversicht, in der Gewißheit, daß sie erfüllt werden. Wie könnte er sich an ein Wesen wenden, das kein Ohr für seine Klagen hätte? Was ist also das Gebet, als der mit der Zuversicht in seine Erfüllung geäußerte Wunsch des Herzens? *) was anders das Wesen, das diese Wünsche erfüllt, als das sich selbst Gehör gebende, sich selbst genehmi-

*) Es wäre ein schwach sinniger Einwand, zu sagen, Gott erfülle nur die Wünsche, die Bitten, welche in seinem Namen oder im Interesse der Kirche Christi geschehen, kurz nur die Wünsche, welche mit seinem Willen übereinstimmen; denn der Wille Gottes ist eben der Wille des Menschen, oder vielmehr Gott hat die Macht, der Mensch den Willen: Gott macht den Menschen selig, aber der Mensch will selig sein. Ein einzelner, dieser oder jener Wunsch kann allerdings nicht erhört werden; aber darauf kommt es nicht an, wenn nur die Gattung, die wesentliche Tendenz genehmigt ist. Der Fromme, dem eine Bitte fehlschlägt, tröstet sich daher damit, daß die Erfüllung derselben ihm nicht heilsam gewesen wäre. *Nulla igitur modo vota aut preces sunt irritae aut infrugiferae et recte dicitur, in petitione rerum corporalium aliquando Deum exaudire nos, non ad voluntatem nostram, sed ad salutem. Oratio de precatone, in Declamat. Melancthonis. T. III.*

gende, sich ohne Ein- und Widerrede bejahende menschliche Gemüth? Der Mensch, der sich nicht die Vorstellung der Welt aus dem Kopf schlägt, die Vorstellung, daß Alles hier nur vermittelt ist, jede Wirkung ihre natürliche Ursache hat, jeder Wunsch nur erreicht wird, wenn er zum Zweck gemacht und die entsprechenden Mittel ergriffen werden, ein solcher Mensch betet nicht; er arbeitet nur: er verwandelt die erreichbaren Wünsche in Zwecke reeller Thätigkeit, die übrigen Wünsche, die er als subjective erkennt, negirt er oder betrachtet sie eben nur als subjective, fromme Wünsche. Kurz, er beschränkt, bedingt sein Wesen durch die Welt, als deren Mitglied er sich denkt, seine Wünsche durch die Vorstellung der Nothwendigkeit. Im Gebete dagegen schließt der Mensch die Welt und mit ihr alle Gedanken der Vermittlung, der Abhängigkeit, der traurigen Nothwendigkeit von sich aus; er macht seine Wünsche, seine Herzensangelegenheiten zu Gegenständen des unabhängigen, allvermögenden, des absoluten Wesens, d. h. er bejaht sie unbeschränkt. Gott ist das Jawort des menschlichen Gemüths — das Gebet die unbedingte Zuversicht des menschlichen Gemüthes zur absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven, die Gewißheit, daß die Macht des Herzens größer als die Macht der Natur, daß das Herzensbedürfniß die absolute Nothwendigkeit, das Schicksal der Welt ist. Das Gebet verändert den Naturlauf — es bestimmt Gott zur Hervorbringung einer Wirkung, die mit den Gesetzen der Natur im Widerspruch steht. Das Gebet ist das absolute Verhalten des menschlichen Herzens zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen — im Gebete vergißt der Mensch, daß eine Schranke seiner Wünsche existirt, und ist selig in diesem Vergessen.

Das Gebet ist die Selbsttheilung des Menschen in zwei Wesen — ein Dialog des Menschen mit sich selbst, mit seinem Herzen. Es gehört mit zur Wirkung des Gebets, daß es laut, deutlich, nachdrucksvoll ausgesprochen wird. Unwillkürlich quillt das Gebet über die Lippen heraus — der Druck des Herzens zersprengt das Schloß des Mundes. Aber das laute Gebet ist nur das sein Wesen offenbarende Gebet: das Gebet ist wesentlich, wenn auch nicht äußerlich ausgesprochene Rede — das lateinische Wort *oratio* bedeutet beides — im Gebete spricht sich der Mensch unverhohlen aus über das, was ihn drückt, was ihm überhaupt nahe geht; er vergegenständlicht sein Herz; — daher die moralische Kraft des Gebets. Sammlung, sagt man, ist die Bedingung des Gebets. Aber sie ist mehr als Bedingung: das Gebet ist selbst Sammlung — Beseitigung aller zerstreuenen Vorstellungen, aller störenden Einflüsse von Außen, Einkehr in sich selbst, um sich nur zu seinem eignen Wesen zu verhalten. Nur ein zuversichtliches, aufrichtiges, herzliches, inniges Gebet, sagt man, hilft, aber diese Hülfe liegt im Gebete selbst. Wie überall in der Religion das Subjective, Secundäre, Bedingende die *prima causa*, die objective Sache selbst ist — so sind auch hier diese subjectiven Eigenschaften das objective Wesen des Gebets selbst*).

*) Aus subjectiven Gründen vermag auch mehr das gemeinschaftliche als einzelne Gebet. Gemeinsamkeit erhöht die Gemüthskraft, steigert das Selbstgefühl. Was man allein nicht vermag, vermag man mit Andern. Alleingefühl ist Beschränktheitsgefühl; Gemeingefühl Freiheitsgefühl. Darum drängen sich die Menschen, von Naturgewalten bedroht, zusammen. *Multorum preces impossibile est, ut non impetrent, inquit Ambrosius . . . Sanctae orationis fervor quanto inter plures collectior, tanto ardet diutius ac inten-*

Die oberflächlichste Ansicht vom Gebet ist, wenn man in ihm nur einen Ausdruck des Abhängigkeitsgefühles sieht. Allerdings drückt es ein solches aus, aber die Abhängigkeit des Menschen von seinem Herzen, von seinen Gefühlen. Wer sich nur abhängig fühlt, der öffnet seinen Mund nicht zum Gebete; das Abhängigkeitsgefühl nimmt ihm die Lust, den Muth dazu; denn Abhängigkeitsgefühl ist Nothwendigkeitsgefühl. Das Gebet wurzelt vielmehr in dem unbedingten, um alle Nothwendigkeit unbekümmerten Vertrauen der Subjectivität, daß ihre Angelegenheiten Gegenstand des absoluten Wesens sind, daß das allmächtige unendliche Wesen der Vater der Menschen, ein theilnehmendes, gefühlvolles, liebendes Wesen ist, daß also die dem Menschen theuersten, heiligsten Empfindungen göttliche Realitäten sind. Das Kind fühlt sich aber nicht abhängig von dem Vater als Vater; es hat vielmehr im Vater das Gefühl seiner Stärke, das Bewußtsein seines Werths, die Bürgschaft seines Daseins, die Gewißheit der Erfüllung seiner Wünsche; auf dem Vater ruht die Last der Sorge; das Kind dagegen lebt sorglos und glücklich im Vertrauen auf den Vater, seinen lebendigen Schutzgeist, der nichts will, als des Kindes Wohl und Glück. Der Vater macht das Kind zum Zweck, sich selbst zum Mittel seiner Existenz. Das Kind, welches seinen Vater um Etwas bittet, wendet sich nicht an ihn als ein von ihm unterschiedenes, selbstständiges Wesen, als Herrn, als Person überhaupt, sondern an ihn, wie und wiefern er abhängig bestimmt ist von seinen Vatergefühlen, von der

sus cor Divinum penetrat... Negatur singularitati, quod conceditur charitati. Sacra Hist. de gentis hebr. ortu. P. Paul. Mezger. Aug. Vind. 1700. p. 668. 669.

Liebe zu seinem Kinde *). Die Bitte ist nur ein Ausdruck von der Gewalt, die das Kind über den Vater ausübt — wenn man anders den Ausdruck Gewalt hier anwenden darf, da die Gewalt des Kindes nichts ist, als die Gewalt des Vaterherzens selbst. Die Sprache hat für Bitten und Befehlen dieselbe Form — den Imperativ. Die Bitte ist der Imperativ der Liebe. Und der amatorische Imperativ hat unendlich mehr Macht als der despotische. Die Liebe befiehlt nicht; die Liebe braucht ihre Wünsche nur leise anzudeuten, um schon der Erfüllung derselben gewiß zu sein; der Despot muß schon in den Ton eine Gewalt hineinlegen, um andere, gegen ihn an sich gleichgültige Wesen zu Vollstreckern seiner Wünsche zu machen. Der amatorische Imperativ wirkt mit elektro-magnetischer Kraft, der despotische mit der mechanischen Kraft eines hölzernen Telegraphen. Der innigste Ausdruck Gottes im Gebet ist das Wort: Vater — der innigste, weil sich hier der Mensch zu dem absoluten Wesen als dem seinigen verhält, das Wort Vater eben selbst der Ausdruck der innigsten, intensivsten Identität ist, der Ausdruck, in dem unmittelbar die Gewähr meiner Wünsche, die Garantie meines Heils liegt. Die Allmacht, an die sich der Mensch im Gebete wendet, ist nichts als die Allmacht der Güte, die zum Heile des Menschen auch das Unmögliche möglich macht — in Wahrheit nichts anderes als die Allmacht des Herzens, des Gefühls, welches alle Verstandesstrahlen durchbricht, alle Gränzen der Natur überflügelt, welches will, daß

*) Trefflich ist der Begriff des Abhängigkeitsgefühles, der Allmacht, des Gebetes, der Liebe in der lesenswürdigen Schrift: Theanthropos. Eine Reihe von Aphorismen. Zürich. 1838 entwickelt.

nichts Andres sei als Gefühl, nichts sei, was dem Herzen widerspricht. Der Glaube an die Allmacht ist der Glaube an die Irrealität der Außenwelt, der Objectivität, — der Glaube an die absolute Realität des Gemüths. Das Wesen der Allmacht drückt nichts aus als das Wesen des Gemüths. Die Allmacht ist die Macht, vor der kein Gesetz, keine Determination gilt und besteht, aber diese Macht ist eben das Gemüth, welches jede Determination, jedes Gesetz als Schranke empfindet und deswegen aufhebt. Die Allmacht thut nichts weiter, als daß sie den innersten Willen des Gemüths vollstreckt, realisirt. Im Gebete wendet sich der Mensch an die Allmacht der Güte — das heißt also nichts andres als: im Gebete betet der Mensch sein eignes Herz an, schaut er das Wesen seines Gemüths als das absolute Wesen an.

Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders.

Der Glaube an die Macht des Gebets — und nur da, wo dem Gebete eine Macht und zwar eine objective Macht zugeschrieben wird, ist noch das Gebet eine religiöse Wahrheit — ist eins mit dem Glauben an die Wundermacht und der Glaube an Wunder eins mit dem Wesen des Glaubens überhaupt. Nur der Glaube betet; nur das Gebet des Glaubens hat Kraft. Der Glaube ist aber nichts andres als die Zuversicht zur Realität des Subjectiven im Gegensatz zu den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur und Vernunft, d. h. der natürlichen Vernunft. Das specifische Object des Glaubens ist daher das Wunder — Glaube ist

Wunderglaube, Glaube und Wunder absolut unzertrennlich. Was objectiv das Wunder, oder die Wundermacht, das ist subjectiv der Glaube — das Wunder ist das äußere Gesicht des Glaubens, der Glaube die innere Seele des Wunders — der Glaube das Wunder des Geistes, das Wunder des Gemüths, das sich im äußern Wunder nur vergegenständlicht. Dem Glauben ist nichts unmöglich — und diese Allmacht des Glaubens verwirklicht nur das Wunder. Das Wunder ist nur ein sinnliches Beispiel von dem, was der Glaube vermag. Unbegrenztheit, Uebernatürlichkeit der Subjectivität, Ueberschwänglichkeit des Gefühls, — Transcendenz ist daher das Wesen des Glaubens. Der Glaube bezieht sich nur auf Dinge, welche, im Widerspruch mit den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur und Vernunft*), die Realität des menschlichen Gemüths, der menschlichen Wünsche vergegenständlichen. Der Glaube entseffelt die Wünsche der Subjectivität von den Banden der natürlichen Vernunft. Er genehmigt, was Natur und Vernunft versagen; er macht den Menschen darum selig, denn er befriedigt seine subjectivsten Wünsche. Und kein Zweifel beunruhigt den wahren Glauben. Der Zweifel entsteht nur da, wo ich aus mir selbst her-

*) *Talis quippe homo est, qui simul est Deus, Qui contra conditiones corporis humani, clausas fores Penetravit, omnibus Euclideanis demonstrationibus Contemptis, qui lapidem sepulchralem transivit, Aristotele Longum valere jussu, qui aquis marinis non aliter ac terrae solo inambulavit, omnibus Philosophis neglectis.* N. Frischlini Phasma. Act. III. Sc. III. S. hierüber auch im Anhang. Es ist daher unverzeihliche Willkühr, wenn die speculative Theologie das Wunder als etwas dem Glauben Außerliches auf die Seite setzt. Allerdings ist das äußerliche factische Wunder als solches nur ein Phänomen, aber ein Phänomen von dem innersten Wesen des Glaubens.

ausgehe, die Gränzen meiner Subjectivität überschreite, wo ich auch dem Andern außer mir, dem von mir Unterschiedenen Realität und Stimmrecht einräume, wo ich mich als ein subjectives, d. i. beschränktes Wesen weiß und nun durch das Andere außer mir meine Gränzen zu erweitern suche. Aber im Glauben ist das Princip des Zweifels selbst verschwunden, denn dem Glauben gilt eben an und für sich das Subjective für das Objectiv, das Absolute selbst. Der Glaube ist eben nichts andres als der Glaube an die absolute Realität der Subjectivität. Die rauhe Wirklichkeit existirt gar nicht für ihn, das Wirkliche ist ihm das Unwirkliche; wie sollte also das *Audiatur et altera pars* hier statt finden können? Der Glaube beschränkt sich nicht durch die Vorstellung einer Welt, eines Weltganzen, einer Nothwendigkeit. Für den Glauben ist nur Gott, d. h. die schrankenfreie Subjectivität. Wo der Glaube im Menschen aufgeht, da geht die Welt unter, ja sie ist schon untergegangen. Der Glaube an den wirklichen Untergang und zwar an einen demnächst bevorstehenden, dem Gemüth präsenten Untergang dieser den christlichen Wünschen widersprechenden Welt ist daher ein Phänomen von dem innersten Wesen des christlichen Glaubens, ein Glaube, der sich gar nicht abtrennen läßt von dem übrigen Inhalt des christlichen Glaubens, mit dessen Aufgebung das wahre positive Christenthum aufgegeben, verläugnet wird*). Das Wesen

*) Dieser Glaube ist der Bibel so wesentlich, daß sie ohne ihn gar nicht begriffen werden kann. Die Stelle 2. Petri 3, 8. spricht nicht, wie dieß aus dem ganzen Capitel hervorgeht, gegen einen nahen Untergang, denn wohl sind 1000 Jahre wie ein Tag vor dem Herrn, aber auch ein Tag wie 1000 Jahre, und die Welt kann daher schon morgen nicht

des Glaubens, welches sich durch alle seine Gegenstände bis ins Speciellste hinein bestätigen läßt, ist: daß das ist, was der Mensch wünscht — er wünscht unsterblich zu sein, also ist er unsterblich; er wünscht, daß ein Wesen sei, welches alles vermag, was der Natur und Vernunft unmöglich ist, also existirt ein solches Wesen; er wünscht, daß eine Welt sei, welche den Wünschen des Gemüths entspricht, eine Welt der unbeschränkten Subjectivität, d. i. der ungestörten Empfindung, der ununterbrochnen Seligkeit; nun existirt aber dennoch eine dieser subjectiven Welt entgegengesetzte Welt, also muß diese Welt vergehen — so nothwendig vergehen als nothwendig ein Gott, das absolute Wesen der Subjectivität, besteht. Glaube, Liebe, Hoffnung ist die christliche Dreieinigkeit. Die Hoffnung bezieht sich auf die Erfüllung der Verheißungen — der Wünsche, die noch nicht erfüllt sind, aber erfüllt werden; die Liebe auf das Wesen, welches diese Verheißungen gibt und erfüllt, der Glaube auf die Verheißungen, die Wünsche, welche bereits erfüllt, historische Thatsachen sind.

Das Wunder ist ein wesentlicher Gegenstand des Christenthums, wesentlicher Glaubensinhalt. Aber was ist das Wunder? Ein realisirter supranaturalistischer Wunsch — sonst nichts. Der Apostel Paulus erläutert das Wesen des christlichen Glaubens an dem Beispiel Abrahams. Abraham konnte auf natürlichem Wege nimmer auf Nachkommenschaft hoffen. Jehovah verhieß sie ihm gleichwohl aus besonderer

mehr sein. Daß überhaupt in der Bibel ein sehr nahe Weltende erwartet und prophezeit, obgleich nicht Tag und Stunde bestimmt wird, kann nur ein Lügner oder ein Blinder läugnen. S. hierüber auch Lügelsberger's Schriften.

Gnade. Und Abraham glaubte, der Natur zum Troz. Darum wurde ihm auch dieser Glaube zur Gerechtigkeit, zum Verdienst angerechnet; denn es gehört viele Kraft der Subjectivität dazu, etwas im Widerspruch mit Erfahrung, wenigstens vernünftiger, gesetzmäßiger Erfahrung dennoch als gewiß anzunehmen. Aber was war denn der Gegenstand dieser göttlichen Verheißung? Nachkommenschaft: der Gegenstand eines menschlichen Wunsches. Und woran glaubte Abraham, wenn er Jehovah glaubte? an ein Wesen, welches alles vermag, alle menschlichen Wünsche erfüllen kann. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich sein*)?“

Doch wozu versteigen wir uns bis zu Abraham hinauf? Die schlagendsten Beweise haben wir ja viel näher. Das Wunder speist Hungerige, heilt von Natur Blinde, Taube, Lahme, errettet aus Lebensgefahren, belebt selbst Todte auf die Bitten ihrer Verwandten. Es befriedigt also menschliche Wünsche — Wünsche, die aber zugleich, zwar nicht immer an sich selbst, wie der Wunsch, den Todten zu beleben, doch insofern, als sie die Wundermacht, wunderbare Hülfe ansprechen, transcendente, supranaturalistische Wünsche sind. Aber das Wunder unterscheidet sich dadurch von der natur- und vernunftgemäßen Befriedigungsweise menschlicher Wünsche und Bedürfnisse, daß es die Wünsche des Menschen auf eine dem Wesen des Wunsches entsprechende, auf die wünschenswerthe Weise befriedigt. Der Wunsch bindet sich an keine Schranke, kein Gesetz: er ist ungeduldig; er will unverzüglich, augenblicklich erfüllt sein. Und siehe da! so schnell als der Wunsch, so schnell ist das Wunder. Die Wunderkraft rea-

*) 1. Mose 18, 14.

liefert augenblicklich, mit einem Schlag, ohne alles Hinderniß die menschlichen Wünsche. Daß Kranke gesund werden, das ist kein Wunder, aber daß sie unmittelbar auf einen bloßen Machtsspruch hin gesund werden, das ist das Geheimniß des Wunders. Nicht also durch das Product oder Object, welches sie hervorbringt — würde die Wundermacht etwas absolut Neues, nie Gesehenes, nie Vorgestelltes, auch nicht einmal Erdenkbares verwirklichen, so wäre sie als eine wesentlich andere und zugleich objective Thätigkeit factisch erwiesen — sondern allein durch den Modus, die Art und Weise unterscheidet sich die Wunderthätigkeit von der Thätigkeit der Natur und Vernunft. Allein die Thätigkeit, welche dem Wesen, dem Inhalt nach eine natürliche, sinnliche, nur dem Modus nach eine übernatürliche, übersinnliche ist, diese Thätigkeit ist nur die Phantasie oder Einbildungskraft. Die Macht des Wunders ist daher nichts anderes als die Macht der Einbildungskraft.

Die Wunderthätigkeit ist eine Zweckthätigkeit. Die Sehnsucht nach dem verlorenen Lazarus, der Wunsch seiner Verwandten, ihn wieder zu besitzen, war der Beweggrund der wunderbaren Erweckung — die That selbst, die Befriedigung dieses Wunsches, der Zweck. Allerdings geschah zugleich das Wunder „zur Ehre Gottes, daß der Sohn Gottes dadurch geehret werde,“ aber die Schwestern des Lazarus, die nach dem Herrn schicken mit den Worten: „siehe, den du lieb hast, der liegt krank“ und die Thränen, die Jesus vergoß, vindiciren zugleich dem Wunder einen menschlichen Ursprung und Zweck. Der Sinn ist: der Macht, die selbst Todte erwecken kann, ist kein menschlicher Wunsch unerfüllbar. Die Zweckthätigkeit beschreibt bekanntlich einen Kreis: sie läuft im Ende

auf ihren Anfang zurück. Aber die Wunderthätigkeit unterscheidet sich dadurch von der gemeinen Verwirklichung des Zwecks, daß sie einen Zweck ohne Mittel realisiert, daß sie eine unmittelbare Identität des Wunsches und der Erfüllung bewirkt, daß sie folglich einen Kreis beschreibt, aber nicht in krummer, sondern in gerader, folglich der kürzesten Linie. Ein Kreis in gerader Linie ist das mathematische Sinn- und Ebenbild des Wunders. So lächerlich es daher wäre, einen Kreis in gerader Linie construiren zu wollen, so lächerlich ist es, das Wunder philosophisch deduciren zu wollen. Das Wunder ist für die Vernunft sinnlos, undenkbar, so undenkbar als ein hölzernes Eisen, ein Kreis ohne Peripherie. Ehe man die Möglichkeit bespricht, ob ein Wunder geschehen kann, zeige man die Möglichkeit, ob das Wunder, d. h. das Undenkbare denkbar ist.

Was dem Menschen die Einbildung der Denkbarkeit des Wunders beibringt, ist, daß das Wunder als eine sinnliche Begebenheit vorgestellt wird und der Mensch daher seine Vernunft durch, zwischen den Widerspruch sich einschiebende, sinnliche Vorstellungen täuscht. Das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein z. B. sagt in Wahrheit nichts andres als: Wasser ist Wein, nichts andres als die Identität zweier sich absolut widersprechender Prädicate oder Subjecte; denn in der Hand des Wunderthäters ist kein Unterschied zwischen beiden Substanzen; die Verwandlung ist nur die sinnliche Erscheinung von dieser Identität des sich Widersprechenden. Aber die Verwandlung verhüllt den Widerspruch, weil die natürliche Vorstellung der Veränderung sich dazwischen einschleibt. Allein es ist ja keine allmähliche, keine natürliche, so zu sagen organische, sondern eine absolute, stofflose Verwandlung —

eine reine *creatio ex nihilo*. In dem geheimniß- und verhängnißvollen Wunderact, in dem Act, der das Wunder zum Wunder macht, ist unzlöslieh, ununterscheidbar Wasser Wein — was eben so viel sagen will, als Eisen ist Holz oder ein hölzernes Eisen.

Der Wunderact — und das Wunder ist nur ein flüchtiger Act — ist daher kein denkbare, denn er hebt das Princip der Denkbarkeit auf — aber eben so wenig ein Object des Sinnes, ein Object wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Wasser ist wohl Gegenstand des Sinnes, auch Wein; ich sehe jetzt wohl Wasser, hernach Wein; aber das Wunder selbst, das was dieses Wasser unzlöslieh zum Wein macht, dieß ist, weil kein Naturproceß, ein reines Perfectum ohne vorhergehendes Imperfectum ohne Modus, ohne Mittel und Weise ist, kein Gegenstand wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Das Wunder ist ein Ding der Einbildung — eben deswegen auch so gemüthlich, denn die Phantasie ist die dem subjectiven Gemüthe allein entsprechende Thätigkeit, weil sie alle Schranken, alle Geseze, welche dem Gemüthe wehethun, beseitigt, und so dem Menschen die unmittelbare, schlechthin unbeschränkte Befriedigung seiner subjectivsten Wünsche vergegenständlicht*). Gemüthlichkeit ist die wesentliche Eigenschaft des Wunders. Wohl macht auch das Wunder einen erhabnen, erschütternden Eindruck, insofern als es eine Macht ausdrückt, vor der nichts besteht — die Macht der Phantasie. Aber die-

*) Freilich ist diese Befriedigung — eine Bemerkung, die sich übrigens von selbst versteht — insofern beschränkt, als sie an die Religion, den Glauben an Gott gebunden ist. Aber diese Beschränkung ist in Wahrheit keine Beschränkung, denn Gott selbst ist das unbeschränkte, das absolut befriedigte, in sich gesättigte Wesen des menschlichen Gemüthes.

fer Eindruck liegt nur in dem vorübergehenden Act des Thuns — der bleibende, wesenhafte Eindruck ist der gemüthliche. In dem Momente, wo der geliebte Todte aufgeweckt wird, erschrecken wohl die umstehenden Verwandten und Freunde über die außerordentliche, allmächtige Kraft, die Todte in Lebende verwandelt; aber in demselben ungetheilten Momente — denn die Wirkungen der Wundermacht sind absolut schnell — wo er aufersteht, wo das Wunder vollbracht ist, da fallen auch schon die Verwandten dem Wiedererstandnen in die Arme und führen ihn unter Freudenthränen nach Hause, um hier ein gemüthliches Fest zu feiern. Aus dem Gemüthe entspringt das Wunder, auf das Gemüth geht es wieder zurück. Selbst in der Darstellung verläugnet es nicht seinen Ursprung. Die adäquate Darstellung ist allein die gemüthliche. Wer sollte in der Erzählung von der Erweckung des Lazarus, des größten Wunders, den gemüthlichen, behaglichen Legendenton verkennen*)? Gemüthlich ist aber eben das Wunder, weil es, wie gesagt, ohne Arbeit, ohne Anstrengung die Wünsche des Menschen befriedigt. Arbeit ist gemüthlos, ungläubig, rationalistisch; denn der Mensch macht hier sein Dasein abhängig von der Zweckthätigkeit, die selbst wieder lediglich durch den Begriff der gegenständlichen Welt vermittelt ist. Aber das Gemüth kümmert sich nichts um die objective Welt; es geht nicht außer und über sich hinaus; es ist selig in sich. Das Element der Bildung, das nordische Princip der Selbstentäu-

*) Die Legenden des Katholicismus — natürlich nur die bessern, wahrhaft gemüthlichen — sind gleichsam nur das Echo von dem Grundton, der schon in dieser neutestamentlichen Erzählung herrscht. — Das Wunder könnte man füglich auch definiren als den religiösen Humor. Besonders hat der Katholicismus das Wunder von dieser seiner humoristischen Seite ausgebildet.

ferung geht dem Gemüthe ab. Die Apostel und Evangelisten waren keine wissenschaftlich gebildete Männer. Bildung überhaupt ist nichts andres als die Erhebung des Individuums über seine Subjectivität zur objectiven universalen Anschauung, zur Anschauung der Welt. Die Apostel waren Volksmänner; das Volk lebt nur in sich, im Gemüthe; darum siegte das Christenthum über die Völker. *Vox populi vox Dei*. Hätte das Christenthum über einen Philosophen, einen Geschichtschreiber, einen Dichter der classischen Zeit gesiegt? Die Philosophen, die zum Christenthum übergingen, waren schwache, schlechte Philosophen. Alle diejenigen, die noch classischen Geist in sich hatten, waren feindselig oder doch gleichgültig gegen das Christenthum. Der Untergang der Bildung war identisch mit dem Sieg des Christenthums. Der classische Geist, der Geist der Bildung ist der sich selbst durch Gesetze — freilich nicht willkürliche, endliche, sondern wahrhafte, an und für sich gültige Gesetze beschränkende, durch die Nothwendigkeit, die Wahrheit der Natur der Dinge Gefühl und Phantasie bestimmende, kurz der objective Geist. An die Stelle dieses Geistes trat mit dem Christenthum das Princip der unbeschränkten, maaslosen, überschwänglichen, supranaturalistischen Subjectivität — ein in seinem innersten Wesen dem Princip der Wissenschaft, der Bildung entgegengesetztes Princip*). Mit dem Christenthum verlor der Mensch

*) Bildung in dem Sinne, in dem sie hier genommen wird. Weltbildung wäre der richtige Ausdruck, wenn dieser nicht im Sprachgebrauch eine zu gemeine und oberflächliche Bedeutung erhalten hätte. — Höchst charakteristisch für das Christenthum — ein populärer Beweis des Gesagten — ist es, daß nur die Sprache der Bibel, nicht die eines Sophokles oder Plato, also nur die unbestimmte gesehlose Sprache des Gemüths, nicht die Sprache der Kunst und Philosophie für die Sprache,

den Sinn, die Fähigkeit, sich in die Natur, das Univerſum hineinzudenken. So lange das wahre, ungeheuchelte, unverfälſchte, rüchſichtsloſe Chriſtenthum exiſtirte, ſo lange das Chriſtenthum eine lebendige, praktiſche Wahrheit war, ſo lange geſchahen wirkliche Wunder, und ſie geſchahen nothwendig, denn der Glaube an todte, hiſtoriſche, vergangne Wunder iſt ſelbſt ein todter Glaube, der erſte Anſatz zum Unglauben oder vielmehr die erſte und eben deſwegen ſchüchterne, unwahre, unfreie Weiſe, wie der Unglaube an das Wunder ſich Luſt macht. Aber wo Wunder geſchehen, da verfließen alle beſtimmten Geſtalten in den Nebel der Phantaſie und des Gemüths; da iſt die Welt, die Wirklichkeit Nichts, da iſt das objective, wirkliche Weſen allein das wunderthätige, gemüthliche, d. i. ſubjective Weſen.

Für den bloſen Gemüthsmenſchen iſt unmittelbar, ohne daß er es will und weiß, die Einbildungs-kraft die höchſte Thätigkeit, die ihn beherrſchende; als die höchſte, die Thätigkeit Gottes, die ſchöpferiſche Thätigkeit. Sein Gemüth iſt ihm eine unmittelbare Wahrheit und Realität; ſo real ihm das Gemüth iſt — und es iſt ihm das Realſte, Weſenhaſteſte; er

die Offenbarung des göttlichen Geiſtes im Chriſtenthum galt und heute noch gilt. — Aber waren denn nicht viele Kirchenväter, wie z. B. Tertullian, Clemens A., Hieronymus, Origenes ſehr gelehrte Leute? Verdanken wir nicht ihnen ſogar viele Kenntniſſe des heidniſchen Alterthums? Wer wird dieß läugnen? Aber iſt der ein Freund und Beförderer des Pietismus, der die Tractätlein der Pietiſten ſammelt und citirt, um ſie zu prostituiren? Nur auf den wiſſenſchaftlichen Sinn allein kommt es an. Aber dieſen ſollten ſie auch ihrer Zeit und Beſtimmung nach nicht haben. Richtig; aber ſie konnten auch ihrem Grundprinzip nach keinen haben. — Wenn die Concilien von den Geiſtlichen Kenntniſſe verlangen, ſo verſtehen ſie darunter natürlich immer nur kirchliche oder theologische Kenntniſſe.

kann nicht von seinem Gemüthe abstrahiren, nicht darüber hinaus — so real ist ihm die Einbildung. Die Phantastie oder Einbildungskraft, (die hier nicht unterschieden werden, obwohl an sich verschieden) ist ihm nicht so, wie uns Verstandesmenschen, die wir sie als die subjective von der objectiven Anschauung unterscheiden, Gegenstand; sie ist unmittelbar mit ihm selbst, mit seinem Gemüthe identisch, und als identisch mit seinem Wesen, seine wesentliche, gegenständliche, nothwendige Anschauung selbst. Für uns ist wohl die Phantastie eine willkührliche Thätigkeit, aber wo der Mensch das Princip der Bildung, der Weltanschauung nicht in sich aufgenommen, wo er nur in seinem Gemüthe lebt und webt, da ist die Phantastie eine unmittelbare, unwillkührliche Thätigkeit.

Die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantastie gilt Vielen heutigen Tags freilich für oberflächlich. Aber man denke sich hinein in die Zeiten, wo noch lebendige, gegenwärtige Wunder geglaubt wurden, wo die Realität der Dinge außer uns noch kein geheiligter Glaubensartikel war, wo die Menschen so abgezogen von der Weltanschauung lebten, daß sie tagtäglich dem Untergang der Welt entgegen sahen, wo sie nur lebten in der wonnetrunken Aussicht und Hoffnung des Himmels, also in der Einbildung — denn mag der Himmel sein, was er will, für sie wenigstens existirte er, so lange sie auf Erden waren, nur in der Einbildungskraft — wo diese Einbildung keine Einbildung, sondern Wahrheit, ja die ewige, allein bestehende Wahrheit, nicht ein thatloses müßiges Trostmittel nur, sondern ein praktisches, die Handlungen bestimmendes Moralprincip war, welchem die Menschen mit Freuden das wirkliche Leben, die wirkliche Welt mit

allen ihren Herrlichkeiten zum Opfer brachten — man denke sich da hinein und man muß in der That selbst sehr oberflächlich sein, wenn man die psychologische Genesis für oberflächlich erklärt. Kein stichhaltiger Einwand ist es, daß diese Wunder im Angesicht ganzer Versammlungen geschehen sind oder geschehen sein sollen: Keiner war bei sich, Alle erfüllt von überschwänglichen, supranaturalistischen Vorstellungen, Empfindungen; Alle beseelte derselbe Glaube, dieselbe Hoffnung, dieselbe Phantasie. Wem sollte es aber unbekannt sein, daß es auch gemeinschaftliche oder gleichartige Träume, gemeinschaftliche oder gleichartige Visionen gibt, zumal bei gemüthlichen, in und auf sich beschränkten, enge zusammenhaltenden Individuen? Doch dem sei wie es wolle. Ist die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantasie oberflächlich, so fällt die Schuld der Oberflächlichkeit nicht auf den Erklärer, sondern auf den Gegenstand selbst — auf das Wunder; denn das Wunder drückt, bei Lichte besehen, eben gar nichts weiter aus, als die Zaubermacht der Phantasie, die ohne Widerspruch alle Wünsche des Herzens erfüllt.

Das Geheimniß der Auferstehung und übernatürlichen Geburt.

Die Qualität der Gemüthlichkeit gilt nicht nur von den praktischen Wundern, wo von selbst diese Qualität in die Augen springt, da sie unmittelbar das Wohl, den Wunsch des menschlichen Individuums betreffen; sie gilt auch von den theoretischen oder eigentlich dogmatischen Wundern. So von dem Wunder der Auferstehung und übernatürlichen Geburt.

Der Mensch hat, wenigstens im Zustande des Wohls, den Wunsch, nicht zu sterben. Dieser Wunsch ist un-

sprünglich eins mit dem Selbsterhaltungstribe. Was lebt, will sich behaupten, will leben, folglich nicht sterben. Dieser erst negative Wunsch wird in der spätern Reflexion und im Gemüthe, unter dem Drucke des Lebens, besonders des bürgerlichen und politischen Lebens, zu einem positiven Wunsche, zum Wunsche eines Lebens und zwar bessern Lebens nach dem Tode. Aber in diesem Wunsche liegt zugleich der Wunsch nach Gewißheit dieser Hoffnung. Die Vernunft kann diese Hoffnung nicht erfüllen. Man hat daher gesagt: alle Beweise für die Unsterblichkeit sind ungenügend, oder selbst, daß sie die Vernunft gar nicht aus sich erkennen, viel weniger beweisen könne. Und mit Recht: die Vernunft gibt nur allgemeine Beweise; die Gewißheit meiner persönlichen Fortdauer kann sie mir nicht geben, und diese Gewißheit verlangt man eben. Aber zu solcher Gewißheit gehört eine unmittelbare persönliche Versicherung, eine thatsächliche Bestätigung. Diese kann mir nur dadurch gegeben werden, daß ein Todter, von dessen Tode wir vorher versichert waren, wieder aus dem Grabe aufersteht, und zwar ein Todter, der kein gleichgültiger, sondern vielmehr das Vorbild der Andern ist, so daß auch seine Auferstehung das Vorbild, die Garantie der Auferstehung der Andern ist. Die Auferstehung Christi ist daher der realisirte Wunsch des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode — die persönliche Unsterblichkeit als eine sinnliche, unbezweifelbare Thatsache.

Die Frage nach der Unsterblichkeit war bei den heidnischen Philosophen eine Frage, bei welcher das Interesse der Persönlichkeit außer dem Spiele blieb. Es handelte sich hier nur

um die Natur der Seele, des Geistes, des Lebensprincipes. Im Gedanken von der Unsterblichkeit des Lebensprincipes liegt keineswegs der Gedanke, geschweige die Gewißheit der persönlichen Unsterblichkeit. Darum drücken sich die Alten so unbestimmt, so widersprechend, so zweifelhaft über diesen Gegenstand aus. Die Christen dagegen in der zweifellosen Gewißheit, daß ihre persönlichen, gemüthlichen Wünsche erfüllt werden, d. h. in der Gewißheit von dem göttlichen Wesen ihres Gemüths, ihrer Persönlichkeit, von der Wahrheit und Unantastbarkeit ihrer subjectiven Gefühle, machten, was bei den Alten die Bedeutung eines theoretischen Problems hatte, zu einer unmittelbaren Thatsache, eine theoretische, eine an sich freie Frage zu einer bindenden Gewissenssache, deren Längnung dem Majestätsverbrechen des Atheismus gleich kam. Wer die Auferstehung läugnet, läugnet die Auferstehung Christi, wer Christi Auferstehung läugnet, läugnet Christus, wer aber Christus läugnet, läugnet Gott. So machte das „geistige“ Christenthum eine geistige Sache zu einer geistlosen Sache! Den Christen war die Unsterblichkeit der Vernunft, des Geistes viel zu abstract und negativ; den Christen lag nur die persönliche, gemüthliche Unsterblichkeit am Herzen; aber die Bürgschaft dieser liegt nur in der fleischlichen Auferstehung. Die Auferstehung des Fleisches ist der höchste Triumph des Christenthums über die erhabene, freilich abstracte, Geistigkeit und Objectivität der Alten. Darum wollte auch die Auferstehung den Heiden durchaus nicht in den Kopf.

Aber wie die Auferstehung, das Ende der heiligen Geschichte — eine Geschichte, die aber nicht die Bedeutung einer Historie, sondern der Wahrheit selber hat — ein realisirter

Wunsch, so ist es auch der Anfang derselben, die übernatürliche Geburt, obgleich diese sich nicht auf ein unmittelbar persönliches Interesse, sondern mehr nur auf ein particuläres subjectives Gefühl bezieht.

Je mehr sich der Mensch der Natur entfremdet, je subjectiver, d. i. über- oder widernatürlicher seine Anschauung wird, desto größere Scheu bekommt er vor der Natur oder wenigstens vor gewissen natürlichen Dingen und Processen, die seiner Phantasie mißfallen, ihn widerlich afficiren. Der freie, objective Mensch findet allerdings auch Ekelhaftes und Widerliches in der Natur, aber er begreift es als eine natürliche, unvermeidliche Folge und überwindet in dieser Einsicht seine Gefühle als nur subjective, unwahre Gefühle. Der subjective, nur im Gemüthe und in der Phantasie lebende Mensch dagegen fixirt, beanstandet diese Dinge mit einem ganz besondern Widerwillen. Er hat das Auge jenes unglücklichen Findlings, welcher auch an der schönsten Blume nur die kleinen „schwarzen Käferchen“, die auf ihr herumliegen, bemerkte und durch diese Wahrnehmung den Genuß an der Anschauung der Blume sich verbitterte. Der subjective Mensch macht aber seine Gefühle zum Maasstab dessen, was sein soll. Was ihm nicht gefällt, was sein transcendentes, über- oder widernatürliches Gemüth beleidigt, das soll nicht sein. Kann auch das, was ihm wohlgefällt, nicht sein ohne das, was ihm mißfällt — der subjective Mensch richtet sich nicht nach den langweiligen Gesetzen der Logik und Physik, sondern nach der Willkühr der Phantasie — er läßt daher das Mißfällige an einer Sache weg, das Wohlgefällige aber hält er fest. So gefällt ihm wohl die reine, unbefleckte Jungfrau; aber wohl gefällt ihm auch die Mutter, jedoch nur die Mut-

ter, die keine Beschwerden leidet, die Mutter, die schon das Kindlein auf den Armen trägt.

An und für sich ist die Jungfrauschast im innersten Wesen seines Geistes, seines Glaubens sein höchster Begriff, das *Cornu copiae* seiner supranaturalistischen Gefühle und Vorstellungen, sein personificirtes Ehr- und Schamgefühl vor der gemeinen Natur*). Aber zugleich regt sich doch auch ein natürliches Gefühl in seiner Brust, das barmherzige Gefühl der Mutterliebe. Was ist nun in dieser Herzensnoth, in diesem Zwiespalt zwischen einem natürlichen und über- oder widernatürlichen Gefühl zu thun? Der Supranaturalist muß Beides verbinden, in einem und demselben Subjecte zwei sich gegenseitig ausschließende Prädicate zusammenfassen**). O welche Fülle gemüthlicher, holdseliger, übersinnlich sinnlicher Gefühle liegt in dieser Verknüpfung!

Hier haben wir den Schlüssel zu dem Widerspruch im

*) *Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio. M. Felicis Oct. c. 31.* Der Pater Gil war so außerordentlich keusch, daß er kein Weib von Gesicht kannte, ja er fürchtete sich sogar, nur sich selbst anzufassen, *se quoque ipsum attingere quodammodo horrebat.* Der Pater Coton hatte einen so feinen Geruch in diesem Punkte, daß er bei Annäherung von unkeuschen Personen einen unerträglichen Gestank wahrnahm. (Bayle Dict. Art. Mariana Rem. C.) Aber das oberste, das göttliche Princip dieser hyperphysischen Delicatesse ist die Jungfrau Maria; daher sie bei den Katholiken heißt: *Virginum gloria, Virginitatis corona, Virginitatis typus et forma puritatis, Virginum vexillifera, Virginitatis magistra, Virginitatis prima, Virginitatis primiceria.*

***) *Salve sancta parens, enixa puerpera Regem,*

Gaudia matris habens cum Virginitatis honore.

(Theol. schol. Mezger T. IV. p. 132.)

Katholicismus, daß zugleich die Ehe, zugleich die Ehelosigkeit heilig ist. Der dogmatische Widerspruch der jungfräulichen Mutter oder mütterlichen Jungfrau ist hier nur als ein praktischer Widerspruch verwirklicht. Aber gleichwohl ist diese wunderbare, der Natur und Vernunft widersprechende, dem Gemüthe und der Phantasie aber im höchsten Grade entsprechende Verknüpfung der Jungferschaft und Mutterschaft kein Product des Katholicismus; sie liegt selbst schon in der zweideutigen Rolle, welche die Ehe in der Bibel, namentlich im Sinne des Apostels Paulus spielt. Die Lehre von der übernatürlichen Zeugung und Empfängniß Christi ist eine wesentliche Lehre des Christenthums, eine Lehre, die sein inneres dogmatisches Wesen ausspricht, die auf demselben Fundament, wie alle übrigen Wunder und Glaubensartikel beruht. So gut die Christen an dem Tode, den der Philosoph, der Naturforscher, der freie, objective Mensch überhaupt für eine natürliche Nothwendigkeit erkennt, überhaupt an den Gränzen der Natur, welche dem Gemüthe Schranken, der Vernunft aber vernünftige Gesetze sind, Anstoß nahmen und sie daher durch die Macht der Wunderthätigkeit beseitigten, so gut mußten sie auch an dem Naturproceß der Zeugung Anstoß nehmen und ihn durch die Wundermacht negiren. Und wie die Auferstehung, so kommt auch die übernatürliche Geburt Allen, nämlich Gläubigen, zu Gute; denn die Empfängniß der Maria, als unbesleckt durch das männliche Sperma, welches das eigentliche Contagium der Erbsünde ist, war ja der erste Reinigungsact der sünden-, d. i. naturbeschnuzten Menschheit. Nur weil der Theanthropos nicht angesteckt war von der Erbsünde, konnte Er, der Reine, die Menschheit reinigen in den Augen Gottes, welchen der natürliche Zeugungsproceß ein

Gräuel, weil er selbst nichts andres als das übernatürliche Gemüth ist.

Selbst die trocken, so willkürlich kritischen protestantischen Orthodoxen betrachteten noch die Empfängniß der gottgebärenden Jungfrau als ein großes, verehrungs- und anstaunungswürdiges, heiliges, übervernünftiges Glaubensmysterium*). Aber bei den Protestanten, welche den Christen nur auf den Glauben reducirten und beschränkten, im Leben aber Mensch sein ließen, hatte auch dieses Mysterium nur dogmatische, nicht mehr praktische Bedeutung. Sie ließen sich durch dieses Mysterium in ihrer Heirathslust nicht irre machen. Bei den Katholiken, überhaupt den alten unbedingten unkritischen Christen war, was ein Mysterium des Glaubens auch ein Mysterium des Lebens, der Moral**). Die katholische Moral ist christlich, mystisch, die protestantische Moral war schon von Anfang an rationalistisch. Die protestantische Moral ist und war eine fleischliche Vermischung des Christen mit dem Menschen — dem natürlichen, politischen, bürgerlichen, socialen Menschen oder wie ihr ihn sonst im Unterschiede vom christlichen nennen wollt — die katholische Moral bewahrte auf ihrem Herzen das Geheimniß der unbesleckten Jungfräulichkeit. Die katholische Moral war die Mater dolorosa, die protestantische eine wohlbeleibte, kindergesegnete Hausfrau. Der Protestantismus ist von Grund aus der Widerspruch zwischen Glauben und Leben.

*) S. z. B. J. D. Winckler Philolog. Lactant. s. Brunsvigae. 1754. p. 247—254.

**) S. hierüber auch „Philos. und Christenthum“ von L. Feuerbach.

Nicht so der Katholicismus. Die übernatürlichen Glaubensprincipien waren ihm zugleich übernatürliche Moralprincipien. Eben deswegen weil das Mysterium der *Virgo Deipara* bei den Protestanten nur noch in der Theorie oder vielmehr in der Dogmatik, aber nicht mehr in praxi galt, sagten sie, daß man sich nicht vorsichtig, nicht zurückhaltend genug darüber ausdrücken könne, daß man es durchaus nicht zu einem Object der Speculation machen dürfe. Was man praktisch negirt, hat keinen wahren Grund und Bestand mehr im Menschen, ist nur noch ein Gespenst der Vorstellung. Deshalb verbirgt, entzieht man es dem Verstande. Gespenster vertragen nicht das Tageslicht.

Selbst auch die spätere, übrigens schon in einem Briefe an den heiligen Bernhard, der sie aber verwirft, ausgesprochene, Glaubensvorstellung, daß auch die Maria unbesleckt ohne Erbsünde empfangen worden sei, ist keineswegs eine „sonderbare Schulmeinung,“ wie sie Ranke in seiner Geschichte der Reformation nennt. Sie ergab sich vielmehr aus einer natürlichen Folgerung und einer frommen dankbaren Gesinnung gegen die Mutter Gottes. Was ein Wunder, was Gott gebiert, muß selbst wunderbaren, göttlichen Ursprungs und Wesens sein. Wie hätte Maria die Ehre haben können vom heiligen Geiste beschattet zu werden, wenn sie nicht vorher schon von Hause aus wäre purificirt worden? Konnte der heil. Geist in einem von der Erbsünde besudelten Leibe Wohnung nehmen? Wenn ihr das Princip des Christenthums, die heil- und wundervolle Geburt des Heilands nicht sonderbar findet — o! so findet doch auch die naiven, einfältigen, gutmüthigen Folgerungen des Katholicismus nicht sonderbar.

Das Geheimniß des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes.

Die Grunddogmen des Christenthums sind realisirte Herzenswünsche — das Wesen des Christenthums ist das Wesen des Gemüths. Es ist gemüthlicher, zu leiden als zu handeln, gemüthlicher, durch einen Andern erlöst und befreit zu werden, als sich selbst zu befreien, gemüthlicher, von einer Person als von der Kraft der Selbstthätigkeit sein Heil abhängig zu machen, gemüthlicher statt des Objectis des Strebens ein Object der Liebe zu seyn, gemüthlicher, sich von Gott geliebt zu wissen, als sich selbst zu lieben mit der einfachen, natürlichen Selbstliebe, die allen Wesen eingeboren, gemüthlicher, sich in den liebestrahlenden Augen eines andern persönlichen Wesens zu bespiegeln, als in den Hohlspiegel des eignen Selbsts oder in die kalte Tiefe des stillen Oceans der Natur zu schauen, gemüthlicher überhaupt, sich von seinem eignen Gemüthe als von einem andern, aber doch im Grunde demselbigen Wesen afficiren zu lassen, als sich selbst durch die Vernunft zu bestimmen. Das Gemüth ist überhaupt der Casus obliquus des Ich, das Ich im Accusativ. Das Fichte'sche Ich ist gemüthlos, weil der Accusativ dem Nominativ gleich ist, weil es ein Indeclinabile. Aber das Gemüth ist das von sich selbst afficirte und zwar das von sich als wie von einem andern Wesen afficirte Ich — das passive Ich. Das Gemüth verwandelt das Activum im Menschen in ein Passivum, und das Passivum in ein Activum. Das Denkende ist dem Gemüthe das Gedachte, das Gedachte das Denkende. Das Gemüth ist träumerischer Natur; darum weiß es auch nichts Seligeres, nichts Tieferes

als den Traum. Aber was ist der Traum? Die Umkehrung des wachen Bewußtseins. Im Traume ist das Handelnde das Leidende, das Leidende das Handelnde; im Traume nehme ich meine Selbstaffectionen als Affectionen von Außen, die Gemüthsbewegungen als Ereignisse, meine Vorstellungen und Empfindungen als Wesen außer mir wahr, leide ich, was ich außerdem thue. Der Traum bricht die Strahlen des Lichts doppelt — daher sein unbeschreiblicher Reiz. Es ist dasselbe Ich, dasselbe Wesen im Traume, wie im Wachen; der Unterschied ist nur, daß im Wachen das Ich sich selbst afficirt, im Traume von sich selbst, als wie von einem andern Wesen afficirt wird. Ich denke mich — ist gemüthlos, rationalistisch; ich bin gedacht von Gott und denke mich nur als gedacht von Gott — ist gemüthvoll, ist religiös. Das Gemüth ist der Traum mit offenen Augen; die Religion der Traum des wachen Bewußtseins; der Traum der Schlüssel zu den Geheimnissen der Religion.

Das höchste Gesetz des Gemüths ist die unmittelbare Einheit des Willens und der That, des Wunsches und der Wirklichkeit. Dieses Gesetz erfüllt der Erlöser. Wie das äußerliche Wunder im Gegensatz zur natürlichen Thätigkeit die physischen Bedürfnisse und Wünsche des Menschen unmittelbar realisirt; so befriedigt der Erlöser, der Versöhner, der Gottmensch im Gegensatze zur moralischen Selbstthätigkeit des natürlichen oder rationalistischen Menschen unmittelbar die innern moralischen Bedürfnisse und Wünsche, indem er den Menschen der Vermittlungsthätigkeit seinerseits überhebt. Was Du wünschest, ist bereits ein Perfectum. Du willst Dir die Seligkeit erwerben, verdienen. Du kannst es nicht — d. h. in Wahrheit: Du brauchst es nicht. Es ist schon

geschehen, was Du erst machen willst. Du hast Dich nur passiv zu verhalten, Du brauchst nur zu glauben, nur zu genießen. Du willst Dir Gott geneigt machen, seinen Zorn beschwichtigen, Frieden haben vor Deinem Gewissen. Aber dieser Friede existirt schon; dieser Friede ist der Mittler, der Gottmensch — Er ist Dein beschwichtigtes Gewissen, Er die Erfüllung des Gesetzes und damit die Erfüllung Deines eignen Wunsches und Strebens.

Als der Erfüller des Gesetzes ist aber jetzt nicht mehr das Gesetz, sondern der Erfüller das Muster, die Richtschnur, das Gesetz Deines Lebens. Wer das Gesetz erfüllt, annullirt das Gesetz. Das Gesetz hat nur Autorität, nur Gültigkeit der Gesetzeswidrigkeit gegenüber. Wer aber das Gesetz vollkommen erfüllt, der sagt zum Gesetz: was du willst, das will ich von selbst, und was du nur befehlst, bekräftige ich durch die That; mein Leben ist das wahre, das lebendige Gesetz. Der Erfüller des Gesetzes tritt daher nothwendig an die Stelle des Gesetzes, und zwar als ein neues Gesetz, ein Gesetz, dessen Joch sanft und milde ist. Denn statt des nur commandirenden Gesetzes stellt er sich selbst als Beispiel, als ein Object der Liebe, der Bewunderung und Nachäferung hin und wird dadurch zum Erlöser von der Sünde. Das Gesetz gibt mir nicht die Kraft, das Gesetz zu erfüllen; nein! es ist barbarisch; es befiehlt nur, ohne sich darum zu bekümmern, ob ich es auch erfüllen kann und wie ich es erfüllen soll; es überläßt mich rath- und hülflos nur mir selbst. Aber wer mir mit seinem Beispiel voranleuchtet, der greift mir unter die Arme, der theilt mir seine eigne Kraft mit. Das Gesetz leistet keinen Widerstand der Sünde, aber Wunder wirkt das Beispiel. Das Gesetz ist todt; aber das Beispiel animirt,

begeistert, reißt den Menschen unwillkürlich mit sich fort. Das Gesetz spricht nur zum Verstande und setzt sich direct den Trieben entgegen; das Beispiel dagegen schmiegt sich an einen mächtigen, sinnlichen Trieb — an den unwillkürlichen Nachahmungstrieb an. Das Beispiel wirkt auf Gemüth und Phantasie. Kurz, das Beispiel hat magische, d. h. sinnliche Kräfte; denn die magische, d. i. unwillkürliche Anziehungskraft ist eine wesentliche Eigenschaft, wie der Materie überhaupt, so der Sinnlichkeit insbesondre.

Die Alten sagten, wenn die Tugend sich sehen lassen könnte oder würde, so würde sie durch ihre Schönheit Alle für sich gewinnen und begeistern. Die Christen waren so glücklich, auch diesen Wunsch erfüllt zu sehen. Die Heiden hatten ein ungeschriebenes, die Juden ein geschriebenes Gesetz, die Christen ein Exempel, ein Vorbild, ein sichtbares, persönlich lebendiges Gesetz, ein Fleisch gewordnes, ein menschliches Gesetz. Daher die Freudigkeit namentlich der ersten Christen — daher der Ruhm des Christenthums, daß nur es allein die Kraft habe und gebe, der Sünde zu widerstehen. Und dieser Ruhm soll ihm nicht abgestritten werden. Nur ist zu bemerken, daß die Kraft des Tugenderempels nicht sowohl die Macht der Tugend, als vielmehr die Macht des Beispiels überhaupt ist, gleichwie die Macht der religiösen Musik nicht die Macht der Religion, sondern die Macht der Musik ist*),

*) Interessant ist in dieser Beziehung das Selbstbekenntniß Augustin's. *Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis: magisque adducor . . . cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat. Tamen cum mihi accidit, ut nos amplius cantus, quam res quae canitur moveat, poenaliter me peccare confiteor. Confess. I. X. c. 33.*

daß daher das Tugendbild wohl tugendhafte Handlungen zur Folge hat, aber ohne die Gesinnungen und Beweggründe der Tugend. Aber dieser einfache und wahre Sinn von der erlösenden und versöhnenden Macht des Beispiels im Unterschiede von der Macht des Gesetzes, auf welchen wir reducirten den Gegensatz von Gesetz und Christus, ist keineswegs der volle erschöpfende Sinn der religiösen oder dogmatischen Erlösung und Versöhnung. Hier reducirt sich Alles auf die persönliche Kraft jenes wunderbaren Mittelwesens, welches weder Gott, noch Mensch allein, sondern ein Mensch ist, der zugleich Gott und ein Gott, der zugleich Mensch ist, und welches daher nur im Zusammenhang mit der Bedeutung des Wunders begriffen werden kann*). Das Wunder ist der realisirte Wunsch des Menschen, frei zu sein von den Bedingungen, Schranken, Gesetzen, an welche der Vernunft und Natur nach die Befriedigung der physischen Bedürfnisse geknüpft ist; der wunderbare Erlöser ist der realisirte Wunsch des Gemüths, frei zu sein von den Gesetzen der Moral, d. h. von den Bedingungen, an welche die Tugend auf dem natürlichen Wege gebunden ist, der realisirte Wunsch, von den moralischen Uebeln augenblicklich, unmittelbar, mit einem Zauberschlag, d. h. auf absolut subjective, gemüthliche Weise erlöst zu werden. Der höchste Selbstgenuß der Subjectivität, die höchste Selbstgewisheit des Menschen überhaupt ist, daß Gott für ihn handelt, für ihn leidet, für ihn sich opfert.

*) Die Theologen beschränkten zwar den Ausdruck μέσος, μεσίτης, medius, mediator nur auf das Munus und Officium Christi. Aber gleichwohl ist in seiner Substanz die menschliche und göttliche Natur auf eine mystische, d. i. wunderbare Weise verknüpft. (S. hierüber im Anhang.) Wie hätte er auch dieses vermittelnde Amt übernehmen können, wenn er nicht seiner Natur nach ein Mittelwesen wäre?

Daß die Wunderkraft eins ist mit dem Begriffe des Mittelwesens, ist historisch selbst schon dadurch erwiesen, daß die Wunder des Alten Testaments, die Gesetzgebung, die Vorsehung, kurz alle die Elemente, welche das Wesen der Religion constituiren, schon vor dem Christenthum in die göttliche Weisheit, in den Logos verlegt wurden. Die Gottheit, an welche der Logos selbst wieder angeknüpft wurde, ist nur das Bewußtsein der Vernunft, eine abstracte metaphysische Idee kein Wesen, keine Person; mit dem Logos erst beginnt die Religion. Dieser Logos schwebt bei Philo noch in der Luft zwischen Himmel und Erde, bald als ein Abstractum, bald als ein Concretum, d. h. Philo schwankt zwischen sich selbst als Philosoph und sich als religiösen Israeliten, zwischen dem positiven Element der Religion und der metaphysischen Idee, jedoch so, daß das abstracte Element selbst bei ihm ein mehr oder weniger phantastisches ist. Im Christenthum kam erst dieser Logos zu vollkommener Consistenz, das Abstractum wurde ein entschiednes Concretum, d. h. die Religion concentrirte sich jetzt ausschließlich auf das Element, das Object, welches ihre wesentliche Differenz begründet. Der Logos ist das personifizierte Wesen der Religion, der Logos daher das Wesen des Christenthums. Die Kirche hat hierin einen sehr guten Tact bewiesen, daß sie so sehr auf die Wesenseinheit des Logos (Christus) mit Gott drang*). Die Unterordnung Christi unter Gott bei Paulus war nur ein Rest noch jüdisch alexandrinischer Bildung, jedenfalls nur eine theoretische, ohne prakti-

*) *Negas ergo Deum, si non omnia filio, quae Dei sunt, deferuntur. Cum enim dixerit: omnia quae pater habet mea sunt, cur tu non omnia quae divinae naturae sunt etiam in filio confiteris? Ambrosius de Fide ad Gratianum. I. III. c. 7.*

sche Bedeutung in Bezug auf das wesentliche Thema, den eigentlichen religiösen Text seines Lebens. Kurz, der Logos ist erst der Gott im Sinne der Religion, der offenbare, der wirkliche Gott. Wenn daher Gott als das Wesen des Gemüths bestimmt wurde, so hat dieß erst im Logos seine volle Wahrheit.

Gott als Gott ist noch das verschlossene, verborgne Gemüth; das aufgeschlossene, offene, sich gegenständliche Gemüth oder Herz ist erst Christus — es versteht sich übrigens von selbst, daß auch hier wieder, denn Das constituirt eben das Wesen der Religion, dieses sich offenbare Herz als ein andres, selbstständiges Wesen angeschaut wird; aber in Beziehung auf Gott als Gott, relativ, ist erst in Christus das Gemüth vollkommen seiner selbst gewiß und versichert, außer allem Zweifel über die Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit seines eignen Wesens; denn Christus schlägt nichts dem Gemüthe ab; er erfüllt alle seine Bitten. In Gott verschweigt noch das Gemüth, was ihm auf dem Herzen liegt; es seufzt nur; aber in Christus spricht es sich vollkommen aus; hier behält es nichts mehr für sich zurück. Der Seufzer ist der noch ängstliche Wunsch; er drückt sich mehr durch die Klage aus, daß das nicht ist, was er wünscht, als daß er offen, positiv heraus sagt, was er will; im Seufzer zweifelt noch das Gemüth an der Rechtskräftigkeit seiner Wünsche. Aber in Christus ist alle Seelenangst verschwunden; Er ist der in Siegesgesang über seine Erfüllung übergegangne Seufzer, die frohlockende Gewißheit des Gemüths von der Wahrheit und Wirklichkeit seiner in Gott verborgnen Wünsche; der thatsächliche Sieg über den Tod, über alle Gewalt der Welt und Natur, die nicht mehr nur gehoffte, die bereits vollbrachte Auferste-

hung*); Er ist das Herz, das aller drückenden Schranken, aller Leiden frei und ledig ist, das selige Gemüth — die sichtbare Gottheit.

Gott zu sehen, dieß ist der höchste Wunsch, der höchste Triumph des Herzens. Christus ist dieser erfüllte Wunsch, dieser Triumph. Gott nur gedacht, nur als Denkwesen, d. i. Gott als Gott ist immer nur ein entferntes Wesen, das Verhältniß zu ihm ein abstractes, gleich dem Freundschaftsverhältniß, in welchem wir zu einem räumlich entfernten, persönlich uns unbekanntem Menschen stehen. So sehr auch seine Werke, die Beweise von Liebe, die er uns gibt, uns sein Wesen vergegenwärtigen; es bleibt doch stets eine unausgefüllte Lücke, das Herz unbefriedigt; wir sehnen uns darnach, ihn zu sehen. So lange uns ein Wesen nicht von Angesicht zu Angesicht bekannt ist, sind wir doch immer noch im Zweifel, ob es wohl ist und so ist, wie wir es vorstellen; erst im Sehen liegt die letzte Zuversicht, die vollständige Beruhigung. Christus ist der persönlich bekannte Gott, Christus daher die selige Gewißheit, daß Gott ist und so ist, wie es das Gemüth will und bedarf, daß er ist. Gott als Gegenstand des Gebets ist wohl schon ein menschliches Wesen, indem er an menschlichem Glend Theil nimmt, menschliche Wünsche erhört, aber er ist doch noch nicht als wirklicher Mensch dem religiösen Bewußtsein Gegenstand. Erst in Christus ist daher der letzte Wunsch der Religion realisiert, das Geheimniß des religiösen Gemüthes aufgelöst — aufgelöst aber in der der Religion eigenthümlichen Bildersprache — denn, was Gott

*) Quod est Christus, erimus Christiani, si Christum fuerimus sequuti. C. Cyprianus de idolorum vanitate. cap. 7.

im Wesen ist, das ist in Christus zur Erscheinung gekommen. In sofern kann man die christliche Religion die absolute nennen. Daß Gott, der an sich nichts andres als das Wesen des Menschen ist, auch als solches verwirklicht werde, als Mensch dem Bewußtsein Gegenstand sei, das ist das Ziel der Religion. Und dieses erreichte die christliche Religion in der Menschwerdung Gottes, die keineswegs ein vorübergehender Act ist, denn Christus bleibt auch noch nach seiner Himmelfahrt Mensch, Mensch von Herzen und Mensch von Gestalt, nur daß jetzt sein Leib nicht mehr ein irdischer, dem Leiden unterworfenen Körper ist.

Die Menschwerdungen Gottes bei den Orientalen, wie namentlich den Indern, haben keine so intensive Bedeutung als die christliche. Eben weil sie oft geschehen, werden sie gleichgültig, verlieren sie ihren Werth. Die Menschheit Gottes ist seine Persönlichkeit. Gott ist ein persönliches Wesen, heißt: Gott ist ein menschliches Wesen, Gott ist Mensch. Die Persönlichkeit ist ein Abstractum, das nur als wirklicher Mensch Realität hat*). Der Sinn, der den Menschwerdungen Gottes zu Grunde liegt, ist daher unendlich besser erreicht durch eine Menschwerdung, eine Persönlichkeit. Wo Gott in mehreren Personen nach einander erscheint, da sind diese Persönlichkeiten verschwindende. Aber es handelt sich eben um eine bleibende Persönlichkeit, eine ausschließende Persönlichkeit. Wo viele Incarnationen vor-

*) Hieraus erhellt die Unwahrhaftigkeit und Eitelkeit der modernen Speculation über die Persönlichkeit Gottes. Schämt ihr euch nicht eines persönlichen Gottes, so schämt euch auch nicht eines fleischlichen Gottes. Eine abstracte farblose Persönlichkeit, eine Persönlichkeit ohne Fleisch und Blut ist ein hohles Gespensst.

kommen, da ist Raum gegeben für noch unzählig viele andere; die Phantasie ist nicht beschränkt; da treten auch die bereits wirklichen in die Kategorie der nur möglichen oder vorstellbaren, in die Kategorie von Phantasien oder von bloßen Erscheinungen. Wo aber ausschließlich eine Persönlichkeit als die Incarnation der Gottheit geglaubt und angeschaut wird, da imponirt diese sogleich mit der Macht einer historischen Persönlichkeit; die Phantasie ist abgethan, die Freiheit, noch andere sich vorzustellen, aufgegeben. Diese Eine Persönlichkeit nöthigt mir den Glauben an ihre Wirklichkeit auf. Der Charakter der wirklichen Persönlichkeit ist eben die Ausschließlichkeit — das Leibniz'sche Principium des Unterschieds, daß nichts Existirendes dem andern vollkommen gleich ist. Der Ton, der Nachdruck, mit dem die Eine Persönlichkeit ausgesprochen wird, macht einen solchen Effect auf das Gemüth, daß sie unmittelbar als eine wirkliche sich darstellt, aus einem Object der Phantasie zu einem Object der gemeinen historischen Anschauung wird.

Die Sehnsucht ist die Nothwendigkeit des Gemüths; und das Gemüth sehnt sich nach einem persönlichen Gott. Aber diese Sehnsucht nach der Persönlichkeit Gottes ist nur eine wahre, ernste, tiefe, wenn sie die Sehnsucht nach Einer Persönlichkeit ist, wenn sie sich mit Einer begnügt. Mit der Mehrheit der Personen schwindet die Wahrheit des Bedürfnisses, wird die Persönlichkeit zu einem Luxusartikel der Phantasie. Was aber mit der Gewalt der Nothwendigkeit, das wirkt mit der Gewalt der Wirklichkeit auf den Menschen. Was namentlich dem Gemüth ein nothwendiges, das ist ihm unmittelbar auch ein wirkliches Wesen. Die Sehnsucht sagt: es muß ein persönli-

cher Gott sein, d. h. er kann nicht nicht sein, das befriedigte Gemüth: er ist. Die Bürgschaft seiner Existenz liegt für das Gemüth in der Nothwendigkeit seiner Existenz — die Nothwendigkeit der Befriedigung in der Gewalt des Bedürfnisses. Die Noth kennt kein Gesetz außer sich. Die Noth bricht Eisen. Das Gemüth kennt keine andere Nothwendigkeit, als die Gemüthsnothwendigkeit, die Sehnsucht: es perhorrescirt die Nothwendigkeit der Natur, die Nothwendigkeit der Vernunft. Nothwendig ist also dem Gemüthe ein subjectiver, gemüthlicher, persönlicher Gott; aber nothwendig nur Eine Persönlichkeit, und diese Eine nothwendig eine historische, wirkliche Persönlichkeit. Nur in der Einheit der Persönlichkeit befriedigt, sammelt sich das Gemüth. Die Mehrheit zerstreut.

Wie aber die Wahrheit der Persönlichkeit die Einheit, die Wahrheit der Einheit die Wirklichkeit — so ist die Wahrheit der wirklichen Persönlichkeit — das Blut. Der letzte, von dem Verfasser des vierten Evangeliums mit besonderm Nachdruck hervorgehobne Beweis, daß die sichtbare Person Gottes kein Phantasma, sondern wirklicher Mensch gewesen, ist, daß Blut aus seiner Seite am Kreuze geflossen. Wo der persönliche Gott eine wahre Herzensnoth ist, da muß er selbst Noth leiden. Nur in seinem Leiden liegt die Gewißheit seiner Wirklichkeit; nur darauf der wesentliche Ein- und Nachdruck der Incarnation. Gott zu sehen genügt dem Gemüthe nicht. Die Augen geben noch keine hinlängliche Bürgschaft. Die Wahrheit der Gesichtsvorstellung bekräftigt nur das Gefühl. Aber wie subjectiv das Gefühl, so ist auch objectiv die Fühlbarkeit, Antastbarkeit, Passibilität das letzte Kriterium der Wirklichkeit — das Leiden Christi daher die höchste Wonne,

die letzte Zuversicht, der höchste Selbstgenuß, der höchste Trost des Gemüthes; denn nur im Blute Christi ist der Durst nach einem persönlichen, d. i. menschlichen, theilnehmenden, empfindenden Gotte gestillt.

„Darum wir es für einen schädlichen Irrthum halten, da Christo nach seiner Menschheit solche (nämlich göttliche) Majestät entzogen, dadurch den Christen ihr höchster Trost genommen, den sie in ... Verheißung von der Gegenwärtigkeit und Beiwohnung ihres Hauptes, Königs und Hohenpriesters haben, der ihnen versprochen hat, daß nicht allein seine bloße Gottheit, welche gegen uns arme Sünder, wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln ist, sondern Er, Er, der Mensch, der mit ihnen geredet hat, der alle Trübsal in seiner angenommenen menschlichen Gestalt versucht hat, der daher auch mit uns, als mit Menschen und seinen Brüdern ein Mitleiden haben kann, der wolle bei uns sein in allen unsern Nöthen, auch nach der Natur, nach welcher er unser Bruder ist und wir Fleisch von seinem Fleische sind*.“

Oberflächlich ist es, wenn man gesagt, das Christenthum sei nicht die Religion von einem persönlichen Gott, sondern von drei Persönlichkeiten. Diese drei Persönlichkeiten haben allerdings in der Dogmatik Existenz; aber auch hier ist die Persönlichkeit des heil. Geistes nur ein willkürlicher Machtanspruch, welcher durch die unpersönlichen Bestimmungen, wie z. B. die, daß der heil. Geist die Gabe, das donum des Vaters und Sohnes sei, widerlegt wird**). Schon der Ausgang des

*) Concordienb. Erklär. Art. 8.

***) Schon Faustus Socinus hat dies aufs Trefflichste gezeigt. S. bes-

heil. Geistes stellt seiner Persönlichkeit ein schlechtes Prognostikon, denn nur durch die Zeugung, nicht aber durch das unbestimmte Aus- und Hervorgehen oder durch die Spiratio wird ein persönliches Wesen hervorgebracht. Und selbst der Vater, als Repräsentant des rigorosen Begriffes der Gottheit, ist nur der Einbildung und Behauptung nach, aber nicht seinen Bestimmungen nach ein persönliches Wesen: er ist ein abstracter Begriff, ein rein rationalistisches Wesen. Die plastische Persönlichkeit ist nur Christus. Zur Persönlichkeit gehört Gestalt. Die Gestalt ist die Wirklichkeit der Persönlichkeit. Christus allein ist der persönliche Gott — Er der wahre, wirkliche Gott der Christen, was nicht oft genug wiederholt werden kann. In ihm allein concentrirt sich die christliche Religion, das Wesen der Religion überhaupt. Nur Er entspricht der Sehnsucht nach einem persönlichen Gott; nur Er ist eine mit dem Wesen des Gemüths identische Exi-

sen Defens. Animadv. in Assert. Theol. Coll. Posnan. de trino et uno Deo Irenopoli. 1656. cap. 11. Man lese in dieser Beziehung besonders die Schriften der christlichen Orthodoren gegen die Heterodoren, z. B. gegen die Socinianer. Neuere Theologen erklären bekanntlich auch die kirchliche Gottheit Christi für unbiblich; aber gleichwohl ist diese unläugbar das charakteristische Princip des Christenthums, und wenn sie auch nicht so in der Bibel schon steht, wie in der Dogmatik, dennoch eine nothwendige Consequenz der Bibel. Was kann ein Wesen, welches die leibhafte Fülle der Gottheit, welches allwissend (Joh. 16, 30.) und allmächtig ist (Todte erweckt, Wunder wirkt), welches allen Dingen und Wesen der Zeit und dem Range nach vorangeht, welches das Leben in sich selbst hat (wenn auch als gegeben) gleichwie der Vater das Leben in sich hat, was kann dieses Wesen, consequent gefolgert, anders als Gott sein? „Christus ist dem Willen nach mit dem Vater eins;“ aber Willenseinheit setzt Wesenseinheit voraus. „Christus ist der Abgesandte, der Stellvertreter Gottes;“ aber Gott kann sich nur durch ein göttliches Wesen vertreten lassen. Nur den, in welchem ich gleiche oder doch ähnliche Eigenschaften wie in mir finde, kann ich zu meinem Stellvertreter wählen, sonst blamire ich mich selbst.

stenz; nur auf ihn häufen sich alle Freuden der Phantasie und alle Leiden des Gemüths; nur in ihm erschöpft sich das Herz und erschöpft sich die Phantasie. Christus ist die Identität von Herz und Phantasie.

Dadurch unterscheidet sich das Christenthum von andern Religionen, daß in diesen Herz und Phantasie auseinander gehen, im Christenthum aber zusammenfallen. Die Phantasie vagirt hier nicht sich selbst überlassen herum; sie folgt dem Zuge des Herzens; sie beschreibt einen Kreis, dessen Mittelpunkt das Gemüth ist. Die Phantasie ist hier beschränkt durch Herzensbedürfnisse, realisirt nur die Wünsche des Gemüths, bezieht sich nur auf das Eine, was Noth ist; kurz sie hat, wenigstens im Ganzen, eine praktische, concentrische, keine ausschweifende, nur poetische Tendenz. Die Wunder des Christenthums, empfangen im Schooße des nothleidenden, bedürftigen Gemüths, keine Producte nur der freien, willkürlichen Selbstthätigkeit, versehen uns unmittelbar auf den Boden des gemeinen, wirklichen Lebens; sie wirken auf den Gemüthsmenschen mit unwiderstehlicher Gewalt, weil sie die Nothwendigkeit des Gemüths für sich haben. Kurz, die Macht der Phantasie ist hier zugleich die Macht des Herzens, die Phantasie nur das siegreiche, triumphirende Herz. Bei den Orientalen, bei den Griechen schwelgte die Phantasie, unbekümmert um die Noth des Herzens, im Genuße irdischer Pracht und Herrlichkeit; im Christenthume stieg sie aus dem Ballaste der Götter herab in die Wohnung der Armuth, wo nur die Nothwendigkeit des Bedürfnisses waltet, demüthigte sie sich unter die Herrschaft des Herzens. Aber je mehr sie sich extensiv beschränkte, um so mehr gewann sie an intensiver Stärke. An der Noth des Herzens scheiterte der Muthwille der olympischen

Götter; aber allmächtig wirkt die Phantaste im Bunde mit dem Herzen. Und dieser Bund der Freiheit der Phantaste mit der Nothwendigkeit des Herzens ist Christus. Alle Dinge sind Christo unterthan; Er ist der Herr der Welt, der mit ihr macht, was er nur will; aber diese über die Natur unbeschränkt gebietende Macht ist selbst wieder unterthan der Macht des Herzens: Christus gebietet der tobenden Natur Stillschweigen, aber nur um zu erhören die Seufzer der Nothleidenden*).

Der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum.

Christus ist die Allmacht der Subjectivität, das von allen Banden und Gesezen der Natur erlöste Herz, das mit Ausschluß der Welt nur auf sich allein concentrirte Gemüth, die Realität aller Herzenswünsche, die Himmelfahrt der Phantastie, das Auferstehungsfest des Herzens — Christus daher der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum.

Im Christenthum concentrirte sich der Mensch nur auf sich selbst; erfaßte er sich als das allein berechnete, allein wesenhafte Wesen; löste er sich vom Zusammenhang des Weltganzen los; machte er sich zu einem selbstgenügsamen Ganzen, zu einem absoluten, außer- und überweltlichen Wesen. Eben dadurch, daß er sich nicht mehr als einen Theil der Welt ansah, den Zusammenhang mit ihr unterbrach, fühlte er sich als unbeschränktes Wesen — denn die Schranke der Subjectivität ist eben die Welt, die Objectivität — hatte er keinen Grund mehr, die Wahrheit und Gültigkeit seiner

*) Ueber den Unterschied von Herz und Gemüth im Anhange.

subjectiven Wünsche und Gefühle zu bezweifeln. Die Heiden dagegen, nicht auf sich zurückgezogen, nicht in sich selbst vor der Natur sich verbergend, beschränkten ihre Subjectivität durch die Anschauung der Welt. So sehr die Alten die Herrlichkeit der Intelligenz, der Vernunft feierten, so waren sie doch so liberal, so objectiv, auch das Andere des Geistes, die Materie leben und zwar ewig leben zu lassen, im Theoretischen, wie im Praktischen; die Christen bewährten ihre, wie praktische, so theoretische Intoleranz auch darin, daß sie ihr ewiges subjectives Leben nur dadurch zu sichern glaubten, daß sie, wie z. B. in dem Glauben an den Untergang der Welt, den Gegensatz der Subjectivität, die Natur vernichteten. Die Alten waren frei von sich, aber ihre Freiheit war die Freiheit der Gleichgültigkeit gegen sich; die Christen frei von der Natur, aber ihre Freiheit war nicht die Freiheit der Vernunft, die wahre Freiheit — die wahre Freiheit ist nur die durch die Weltanschauung sich beschränkende — sondern die Freiheit des Gemüths und der Phantasie, die Freiheit des Wunders. Die Alten entzückte der Kosmos so sehr, daß sie selbst sich darüber aus dem Auge verloren, sich im Ganzen verschwinden sahen; die Christen verachteten die Welt; was ist die Creatur gegen den Creator? was Sonne, Mond und Erde gegen die menschliche Seele? Die Welt vergeht, aber der Mensch und zwar der individuelle, persönliche Mensch ist ewig. Wenn die Christen den Menschen aus aller Gemeinschaft mit der Natur losrißen und dadurch in das Extrem einer vornehmen Delicateffe verfielen, die schon die entfernte Vergleichung des Menschen mit dem Thiere als gottlose Verletzung der Menschenwürde bezeichnete; so verfielen dagegen die Heiden in das andere Extrem, in die Gemeinheit, welche den Unterschied zwi-

schen Thier und Mensch aufhebt, oder gar, wie z. B. Celsus, der Gegner des Christenthums, den Menschen unter die Thiere degradirt.

Die Heiden betrachteten aber den Menschen nicht nur im Zusammenhang mit dem Universum; sie betrachteten den Menschen, d. h. das Individuum nur im Zusammenhang mit andern Menschen, in Verbindung mit einem Gemeinwesen. Sie unterschieden strenge das Individuum von der Gattung, das Individuum als Theil vom Ganzen des Menschengeschlechts und subordinirten dem Ganzen das einzelne Wesen. Wie willst Du klagen über den Verlust Deiner Tochter? schreibt Sulpicius an Cicero. Große, weltberühmte Städte und Reiche sind untergegangen und Du geberdest Dich so über den Tod eines homunculi, eines Menschleins. Wo ist Deine Philosophie? Der Begriff des Menschen als Individuum war den Alten ein durch den Begriff der Gattung vermittelster, secundärer Begriff. Dachten sie auch hoch von der Gattung, hoch von den Vorzügen der Menschheit, hoch und erhaben von der Intelligenz, so dachten sie doch gering vom Individuum. Das Christenthum dagegen ließ die Gattung fahren, hatte nur das Individuum im Auge und Sinne. Das Christenthum, freilich nicht das heutige Christenthum, welches nur noch den Namen und einige allgemeine Sätze vom Christenthum behalten hat, ist der directe Gegensatz des Heidenthums — es wird nur wahrhaft erfaßt, nicht verunstaltet durch willkürliche, speculative Deutelei, wenn es als Gegensatz erfaßt wird; es ist wahr, so weit als sein Gegensatz falsch ist, aber falsch, so weit sein Gegensatz wahr ist. Die Alten opferten das Individuum der Gattung auf; die Christen die Gattung dem Individuum. Oder: das Heidenthum

dachte und erfaßte das Individuum nur als Theil im Unterschiede von dem Ganzen der Gattung, das Christenthum dagegen nur in seiner unmittelbaren, unterschiedlosen Einheit mit der Gattung.

Dem Christenthum war das Individuum Gegenstand einer unmittelbaren Vorsehung, d. h. ein unmittelbarer Gegenstand des göttlichen Wesens. Die Heiden glaubten eine Vorsehung des Einzelnen nur mittelst der Gattung, des Gesetzes, der Weltordnung, also nur eine mittelbare, natürliche, nicht wunderbare Vorsehung*); die Christen aber ließen die Vermittlung fallen, setzten sich in unmittelbarem Contact mit dem vorsehenden, allumfassenden, allgemeinen Wesen;

*) Allerdings glaubten auch die heidnischen Philosophen, wie Plato, Sokrates, die Stoiker (s. z. B. J. Lipsius *Physiol. Stoic. I. I. diss. XI.*), daß die göttliche Vorsehung sich nicht nur auf das Allgemeine, sondern auch das Einzelne, Individuelle erstrecke; aber sie identificirten die Vorsehung mit der Natur, dem Gesetz, der Nothwendigkeit. Allerdings glaubten auch die Stoiker, die speculativen Orthodoxen des Heidenthums, Wunder der Vorsehung (s. Cic. *de nat. Deor. I. II. u. de Divinat. I. I.*); aber ihre Wunder hatten doch keine solche supranaturalistische Bedeutung, wie bei den Christen, obwohl auch sie schon an die supranaturalistische Vorstellung: *Nihil est quod Deus efficere non possit* appellirten. Was überhaupt die übereinstimmenden Gedanken der Heiden und Christen betrifft, so verweise ich auf die (freilich meist sehr kritiklosen) Zusammenstellungen derselben in den Schriften älterer Theologen und Philosophen, z. B. Aug. Steuchi *Engub. etc. de perenni philosophia I. X. Basil. 1542* (interessant besonders wegen des für jene Zeit so merkwürdigen Gedankens: *Hi (die heidnischen Philosophen) loquuntur natura rationeque magistra, quod litterae sacrae oraculo . . . pene miraculum (sit) eos ratione vidisse, quod post nuntius coelestis revelavit.*) Theoph. Galeus *Philos. gener. Londini 1676*, der mit orthodoxer Bornirtheit und Mißgunst Alles aus der Bibel ableitet, Hugo Grotius *Annotationes in N. T.*, der stets zu den Aussprüchen der Bibel die verwandten Aussprüche der Heiden gesellt.

d. h. sie identificirten unmittelbar mit dem allgemeinen Wesen das einzelne Wesen.

Aber der Begriff der Gottheit fällt mit dem Begriff der Menschheit in Eins zusammen. Alle göttlichen Bestimmungen, alle Bestimmungen, die Gott zu Gott machen, sind Gattungsbestimmungen — Bestimmungen, die in dem Einzelnen, dem Individuum beschränkt sind, aber deren Schranken in dem Wesen der Gattung und selbst in ihrer Existenz — inwiefern sie nur in allen Menschen zusammengenommen ihre entsprechende Existenz hat — aufgehoben sind. Mein Wissen, mein Wille ist beschränkt; aber meine Schranke ist nicht die Schranke des Andern, geschweige der Menschheit; was mir schwer, ist dem Andern leicht; was einer Zeit unmöglich, unbegreiflich, ist der kommenden begreiflich und möglich. Mein Leben ist an eine beschränkte Zeit gebunden, das Leben der Menschheit nicht. Die Geschichte der Menschheit besteht in nichts anderm als einer fortgehenden Ueberwindung von Schranken, — Schranken, die immer der vorangegangenen Zeit für Schranken der Menschheit, und darum für absolute, unübersteigliche Schranken galten. Die Zukunft enthüllt aber immer, daß die angeblichen Schranken der Gattung nur Schranken der Individuen waren. Die Geschichte der Wissenschaften, namentlich der Philosophie und Naturwissenschaft liefern hiefür die interessantesten Belege. Es wäre höchst interessant und lehrreich, eine Geschichte der Wissenschaften lediglich aus diesem Gesichtspunkt zu schreiben, um den Wahn des Menschen, als könnte er etwas Höheres als seine Gattung denken, seine Substanz beschränkt denken und fühlen, in seiner ganzen Nichtigkeit zu zeigen. Unbeschränkt ist also die Gattung, beschränkt nur das Individuum.

Aber das Gefühl der Schranke ist ein peinliches; von dieser Pein befreit sich das Individuum in der Anschauung des vollkommenen Wesens; in dieser Anschauung besitzt es, was ihm außerdem fehlt. Gott ist nichts anderes bei den Christen als die Anschauung von der unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, des allgemeinen und individuellen Wesens. Gott ist der Begriff der Gattung als eines Individuums, der Begriff oder das Wesen der Gattung, welche als Gattung, als allgemeines Wesen, als der Inbegriff aller Vollkommenheiten, aller von den Schranken, die in das Bewußtsein und Gefühl des Individuums fallen, gereinigten Eigenschaften oder Realitäten, zugleich wieder ein individuelles, persönliches Wesen ist. *Ipse suum Esse est.* Wesen und Existenz ist bei Gott identisch, d. h. eben nichts anderes, als er ist der Gattungsbegriff, das Gattungswesen unmittelbar zugleich als Existenz, als Individuum. Der höchste Gedanke von dem Standpunkt der Religion aus ist: Gott liebt nicht, er ist selbst die Liebe; er lebt nicht, er ist das Leben; er ist nicht gerecht, sondern die Gerechtigkeit selbst, nicht eine Person, sondern die Persönlichkeit selbst — das Abstractum, die Idee unmittelbar als Concretum*).

Eben wegen dieser unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, dieser Concentration aller Allgemeinheiten und Realitäten in ein persönliches Wesen ist Gott ein tief gemüthliches, die Phantasie entzückendes Object, während die Idee der Menschheit eine gemüthlose ist, weil die Menschheit

*) *Dicimur amare et Deus; dicimus nosse et Deus. Et multa in hunc modum. Sed Deus amat ut charitas, novit ut veritas etc. Bernhard (de consider. I. V.).*

nur als ein Abstractum, als das Wirkliche aber, im Unterschied von diesem Abstractum, die unzählig vielen einzelnen beschränkten Individuen uns in unserer Vorstellung erscheinen *). In Gott dagegen befriedigt sich unmittelbar das Gemüth, weil hier Alles in Eins zusammengefaßt, Alles mit einem Mal, d. h. weil hier die Gattung unmittelbar Existenz, d. i. Individualität ist. Gott ist die Liebe, die Gerechtigkeit als selbst Subject, das vollkommene, allgemeine Wesen als ein Wesen, die unendliche Extension der Gattung als ein compendiarischer Inbegriff. Aber Gott ist nur die Anschauung des Menschen von seinem eignen Wesen, Gott sein wahres Wesen — die Christen unterscheiden sich also dadurch von den Heiden, daß sie das Individuum unmittelbar mit der Gattung identificirten, daß bei ihnen das Individuum die Bedeutung der Gattung hat, das Individuum für sich selbst für das vollkommene Dasein der Gattung gilt — dadurch, daß sie das menschliche Individuum vergötterten, zum absoluten Wesen machten.

Charakteristisch besonders ist die Differenz des Christenthums und Heidenthums in Betreff des Verhältnisses des Individuums zur Intelligenz, zum Verstande, zum *Noûs*. Die Christen individualisirten den Verstand, die Heiden machten ihn zu einem universalen Wesen. Den Heiden war der Verstand, die Intelligenz das Wesen des Menschen, den Christen nur ein Theil ihrer selbst, den Heiden war darum

*) Der Ausdruck: Menschheit, Gattung führt allerdings manche unangemessene Vorstellungen mit sich, aber sie verdienen keine Berücksichtigung, da sie nur auf einer oberflächlichen Ansicht von dem so geheimnißvollen, unbegriffnen Wesen der Gattung beruhen.

nur die Intelligenz, die Gattung, den Christen das Individuum unsterblich, d. i. göttlich. Hieraus ergibt sich von selbst die weitere Differenz zwischen heidnischer und christlicher Philosophie.

Der unzweideutigste Ausdruck, das charakteristische Symbol dieser unmittelbaren Identität der Gattung und Individualität im Christenthum ist Christus, der reale Gott der Christen. Christus ist das Urbild, der existirende Begriff der Menschheit, der Inbegriff aller moralischen und göttlichen Vollkommenheiten, mit Ausschluß alles Negativen, reiner, himmlischer, sündloser Mensch, Gattungsmensch, der Adam Kadmon, aber nicht angeschaut als die Totalität der Gattung, der Menschheit, sondern unmittelbar als Individuum, als eine Person. Christus, d. h. der christliche, religiöse Christus ist daher nicht der Mittelpunkt, sondern das Ende der Geschichte. Dieß geht eben so aus dem Begriffe, als der Historie hervor. Die Christen erwarteten das Ende der Welt, der Geschichte. Christus selbst prophezeit in der Bibel, allen Lügen und Sophismen unserer Cregeten zum Trost, klar und deutlich das nahe Weltende. Die Geschichte beruht nur auf dem Unterschiede des Individuums von der Gattung. Wo dieser Unterschied aufhört, hört die Geschichte auf, geht der Verstand, der Sinn der Geschichte aus. Es bleibt dem Menschen nichts weiter übrig, als die Anschauung und Aneignung dieses realisirten Ideals und der formelle, quantitative Ausbreitungstrieb — die Predigt, daß Gott erschienen und das Ende der Welt gekommen ist.

Deswegen, weil die unmittelbare Identität der Gattung und des Individuums über die Gränzen der Vernunft und Natur hinausgeht, war es auch ganz natürlich und nothwendig

dig, dieses universale, ideale Individuum für ein überschwängliches, übernatürliches, himmlisches Wesen zu erklären. Verkehrt ist es daher, aus der Vernunft die unmittelbare Identität der Gattung und des Individuums deduciren zu wollen; denn es ist nur die Phantasie, die diese Identität bewerkstelligt, die Phantasie, der nichts unmöglich — dieselbe Phantasie, die auch die Schöpferin der Wunder ist; denn das größte Wunder ist das Individuum, welches zugleich die Idee, die Gattung, die Menschheit in der Fülle ihrer Vollkommenheit und Unendlichkeit, d. h. der Gottheit ist. Verkehrt ist es daher auch, den historisch dogmatischen Christus beizubehalten, aber die Wunder auf die Seite zu schieben. Wenn Du das Princip festhältst, wie willst Du seine nothwendigen Consequenzen verläugnen?

Die gänzliche Abwesenheit des Begriffes der Gattung im Christenthum bekundet besonders die charakteristische Lehre desselben von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen. Es liegt nämlich dieser Lehre die Forderung zu Grunde, daß das Individuum nicht ein Individuum sein soll, eine Forderung, die aber selbst wieder zu ihrem Fundament die Voraussetzung hat, daß das Individuum für sich selbst ein vollkommenes Wesen, für sich selbst die adäquate Darstellung oder Existenz der Gattung ist*). Es fehlt hier gänzlich die objective Anschauung, das Bewußtsein, daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört, daß die Menschen erst zusammen den Men-

*) Allerdings ist das Individuum etwas Absolutes, in der Sprache Leibniz's, der Spiegel des Universums, des Unendlichen. Aber als existirendes ist das Individuum selbst wieder nur ein bestimmter, individueller, darum endlicher Spiegel des Unendlichen. Darum gibt es viele Individuen.

schen ausmachen, die Menschen nur zusammen das sind und so sind, was und wie der Mensch sein soll und sein kann. Alle Menschen sind Sünder. Ich gebe es zu; aber sie sind nicht Sünder alle auf gleiche Weise; es findet vielmehr ein sehr großer, ja wesentlicher Unterschied statt. Der eine Mensch hat Neigung zur Lüge, der Andere aber nicht: er würde eher sein Leben lassen, als sein Wort brechen oder lügen; der Dritte hat Neigung zur Trinklust, der Vierte zur Geschlechtslust, der Fünfte aber hat alle diese Neigungen nicht — sei es nun durch die Gnade der Natur oder die Energie seines Charakters. Es compensiren sich also auch im Moralischen, wie im Physischen und Intellectualen, gegenseitig die Menschen, so daß sie im Ganzen zusammengenommen so sind, wie sie sein sollen, den vollkommenen Menschen darstellen.

Darum bessert und hebt der Umgang unwillkürlich, ohne Verstellung ist der Mensch ein anderer im Umgang, als allein für sich. Wunder wirkt namentlich die Liebe und zwar die Geschlechterliebe. Mann und Weib berichten und ergänzen sich gegenseitig, um so vereint erst die Gattung, den vollkommenen Menschen darzustellen*). Ohne Gattung ist die Liebe undenkbar. Die Liebe ist nichts andres als das Selbstgefühl der Gattung innerhalb der Geschlechtsdifferenz. In

*) Bei den Indern (Menu Ges.) ist erst derjenige „ein vollständiger Mann, der aus drei vereinigten Personen, seinem Weibe, sich selbst und seinem Sohne besteht. Denn Mann und Weib und Vater und Sohn sind Eins.“ Auch der alttestamentliche, irdische Adam ist unvollständig ohne das Weib; sehnt sich nach ihm. Aber der neuteamentliche, der christliche, der himmlische, der auf den Untergang dieser Welt berechnete Adam hat keine geschlechtlichen Triebe und Functionen mehr.

der Liebe ist die Realität der Gattung, die sonst nur eine Vernunftsache, ein Gegenstand des Denkens ist, eine Gefühlssache, eine Gefühlswahrheit, denn in der Liebe spricht der Mensch seine Ungenügsamkeit an seiner Individualität für sich aus, postulirt er das Dasein des Andern als ein Herzensbedürfniß, rechnet er den Andern zu seinem eignen Wesen, erklärt er nur sein durch die Liebe mit ihm verbundnes Leben für wahres menschliches, dem Begriffe des Menschen, d. i. der Gattung entsprechendes Leben. Mangelhaft, unvollkommen, schwach, bedürftig ist das Individuum; aber stark, vollkommen, befriedigt, bedürfnislos, selbstgenugsam, unendlich die Liebe, weil in ihr das Selbstgefühl der Individualität das geheimnißvolle Selbstgefühl der Vollkommenheit der Gattung ist. Aber wie die Liebe, wirkt auch die Freundschaft, wo sie wenigstens intensiv ist, wie sie es bei den Alten war — daher wir auch nicht den Christen, sondern den Heiden den tiefen Ausspruch verdanken, daß der Freund der Alter Ego sei. Freunde compensiren sich; Freundschaft ist ein Tugendmittel und mehr: sie ist selbst Tugend, aber eine gemeinschaftliche Tugend. Nur zwischen Tugendhaften kann Freundschaft statt finden, wie die Alten sagten. Aber doch kann nicht vollkommne Gleichheit, es muß vielmehr Unterschied statt finden, denn die Freundschaft beruht auf einem Ergänzungstrieb. Der Freund gibt sich durch den Andern, was er selbst nicht besitzt. Die Freundschaft sühnt durch die Tugenden des Einen die Fehler des Andern. Der Freund rechtfertigt den Freund vor Gott. Er liebt in dem Freunde die seinen Fehlern entgegengesetzten Tugenden. So fehlerhaft auch ein Mensch für sich selbst sein mag: er beweist doch darin schon einen guten Kern, wenn er tüchtige Menschen zu Freun-

den hat. Wenn ich auch selbst nicht vollkommen sein kann, so liebe ich doch wenigstens an Andern die Tugend, die Vollkommenheit. Wenn daher einst der liebe Gott wegen meiner Sünden, Schwächen und Fehler mit mir rechten will, so schiebe ich als Fürsprecher, als Mittelspersonen die Tugenden meiner Freunde ein. Wie barbarisch, wie unvernünftig wäre der Gott, der mich verdamnte wegen Sünden, welche ich wohl begangen, aber selbst in der Liebe zu meinen Freunden, die frei von diesen Sünden waren, verdamnte.

Wenn nun aber schon die Freundschaft, die Liebe, die selbst nur subjective Realisationen der Gattung sind, aus für sich unvollkommenen Wesen ein, wenigstens relativ, vollkommenes Ganzes machen, wie viel mehr verschwinden in der Gattung selbst, welche nur in der Gesamtheit der Menschheit ihr adäquates Dasein hat und eben darum nur ein Gegenstand der Vernunft ist, die Sünden und Fehler der einzelnen Menschen! Das Lamento über die Sünde kommt daher nur da an die Tagesordnung, wo das menschliche Individuum in seiner Individualität sich als ein für sich selbst vollkommenes, completes, des Andern nicht zur Realisirung der Gattung, des vollkommenen Menschen, bedürftiges Wesen Gegenstand, wo an die Stelle des Bewusstseins der Gattung das ausschließliche Selbstbewußtsein des Individuums getreten ist, wo das Individuum sich nicht als einen Theil der Menschheit weiß, sondern sich mit der Gattung identificirt, und deswegen seine Sünden, seine Schranken, seine Schwächen zu allgemeinen Sünden, zu Sünden, Schranken und Schwächen der Menschheit selbst macht. Aber gleichwohl kann der Mensch das Bewußtsein der Gattung nicht verlieren, denn sein Selbstbewußtsein ist wesentlich an das

Bewußtsein des Andern gebunden. Wo darum dem Menschen nicht die Gattung als Gattung Gegenstand ist, da wird ihm die Gattung als Gott Gegenstand. Den Mangel des Begriffs der Gattung ergänzt er durch den Begriff Gottes, als des Wesens, welches frei ist von den Schranken und Mängeln, die das Individuum, und, nach seiner Meinung, die das Individuum mit der Gattung identificirt, die Gattung selbst drücken. Aber dieses von den Schranken der Individuen freie, unbeschränkte Wesen ist eben nichts andres als die Gattung, welche die Unendlichkeit ihres Wesens darin offenbart, daß sie sich in unbeschränkt vielen und verschiedenartigen Individuen verwirklicht. Wären alle Menschen absolut gleich, so wäre allerdings kein Unterschied zwischen der Gattung und dem Individuum. Aber dann wäre auch das Dasein vieler Menschen ein reiner Luxus. Ein Einziger genügte hinlänglich dem Zweck der Gattung. Alle miteinander hätten an dem Einen, der das Glück der Existenz genösse, ihren hinreichenden Erfahmann.

Allerdings ist das Wesen der Menschen Eines, aber dieses Wesen ist unendlich; sein wirkliches Dasein daher unendliche, sich gegenseitig ergänzende Verschiedenartigkeit, um den Reichthum des Wesens zu offenbaren. Die Einheit im Wesen ist Mannigfaltigkeit im Dasein. Zwischen Mir und dem Andern — aber der Andere ist der Repräsentant der Gattung, auch wenn er nur Einer ist, er ersetzt mir das Bedürfniß nach vielen Andern, hat für mich universelle Bedeutung, ist der Deputirte der Menschheit, der in ihrem Namen zu mir Einsamen spricht, ich habe daher, auch nur mit Einem verbunden, ein gemeinsames, menschliches Leben — zwischen Mir und dem Andern findet daher ein wesentlicher,

Feuerbach.

qualitativer Unterschied statt. Der Andere ist mein Du — ob dieß gleich wechselseitig ist — mein Alter Ego, der mir gegenständliche Mensch, mein aufgeschlossenes Innere — das sich selbst sehende Auge. An dem Andern habe ich erst das Bewußtsein der Menschheit. Durch ihn erst erfahre, fühle ich, daß ich Mensch bin; in der Liebe zu ihm wird mir erst klar, daß er zu mir und ich zu ihm gehöre, daß wir beide nicht ohne einander sein können, daß nur die Gemeinsamkeit die Menschheit constituirt. Aber eben so findet auch moralisch ein qualitativer, ein kritischer Unterschied zwischen dem Ich und Du statt. Der Andere ist mein gegenständliches Gewissen: er macht mir meine Fehler zum Vorwurf, auch wenn er sie mir nicht ausdrücklich sagt: er ist mein personificirtes Schaamgefühl. Das Bewußtsein des Moralgesetzes, des Rechtes, der Schicklichkeit, der Wahrheit selbst ist nur an das Bewußtsein des Andern gebunden. Wahr ist, worin der Andere mit mir übereinstimmt — Übereinstimmung ist das erste Kriterium der Wahrheit, aber nur deswegen, weil die Gattung das letzte Maas der Wahrheit ist. Was ich nur denke nach dem Maasse meiner Individualität, daran ist der Andere nicht gebunden, das kann anders gedacht werden, das ist eine zufällige, nur subjective Ansicht. Was ich aber denke im Maasse der Gattung, das denke ich, wie es der Mensch überhaupt nur immer denken kann und folglich der Einzelne denken muß, wenn er normal, gesetzmäßig und folglich wahr denken will. Wahr ist, was mit dem Wesen der Gattung übereinstimmt, falsch, was ihr widerspricht. Ein anderes Gesetz der Wahrheit gibt es nicht. Aber der Andere ist mir gegenüber der Repräsentant der Gattung, der Stellvertreter der Andern im Plural, ja sein Urtheil kann

mir mehr gelten, als das Urtheil der zahllosen Menge. „Mache der Schwärmer sich Schüler, wie Sand am Meere; der Sand ist Sand; die Perle sei mein, Du o vernünftiger Freund!“ Die Beistimmung des Andern gilt mir daher für das Kriterium der Normalität, der Allgemeinheit, der Wahrheit meiner Gedanken. Ich kann mich nicht so von mir absondern, um vollkommen frei und interessellos mich beurtheilen zu können; aber der Andere hat ein unpartheiisches Urtheil; durch ihn be-richtige, ergänze, erweitere ich mein eignes Urtheil, meinen eignen Geschmack, meine eigne Erkenntniß. Kurz, es findet eine qualitative, kritische Differenz zwischen den Menschen statt. Aber das Christenthum löscht diese qualitativen Unterschiede aus, es schlägt alle Menschen über einen Leisten, betrachtet sie wie ein und dasselbe Individuum, weil es keinen Unterschied zwischen der Gattung und dem Individuum kennt: ein und dasselbe Heilmittel für alle Menschen ohne Unterschied, ein und dasselbe Grund- und Erbübel in allen.

Eben deswegen, weil das Christenthum aus überschwänglicher Subjectivität nichts weiß von der Gattung, in welcher allein die Lösung, die Rechtfertigung, die Versöhnung und Heilung der Sünden und Mängel der Individuen liegt, bedurfte es auch einer übernatürlichen, besondern, selbst wieder nur persönlichen subjectiven Hülfe, um die Sünde zu überwinden. Wenn ich allein die Gattung bin, wenn außer mir keine anderen, qualitativ anderen Menschen existiren oder, was völlig eins ist, wenn kein Unterschied zwischen mir und den Andern ist, wenn wir Alle vollkommen gleich sind, wenn meine Sünden nicht neutralisirt und paralyisirt werden durch die entgegengesetzten Eigenschaften anderer Menschen; so ist frei-

lich meine Sünde ein himmelschreiender Schandfleck, ein empörender Greuel, der nur durch außerordentliche, außermenschliche, wunderbare Mittel getilgt werden kann. Glücklicher Weise gibt es aber eine natürliche Versöhnung. Der Andere ist *per se* der Mittler zwischen mir und der heiligen Idee der Gattung. *Homo homini Deus est*. Meine Sünde ist dadurch schon in ihre Schranke zurückgewiesen, in ihr Nichts verstoßen, daß sie eben nur meine, aber deswegen noch nicht auch die Sünde des Andern ist.

Die christliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums.

Der Begriff der Gattung und mit ihm die Bedeutung des Gattungslebens war mit dem Christenthum verschwunden. Der früher ausgesprochne Satz, daß das Christenthum das Princip der Bildung nicht in sich enthält, erhält dadurch eine neue Bestätigung. Wo der Mensch die Gattung unmittelbar mit dem Individuum identificirt und diese Identität als sein höchstes Wesen, als Gott setzt, wo ihm also die Idee der Menschheit nur als die Idee der Gottheit Gegenstand ist: da ist das Bedürfnis der Bildung verschwunden; der Mensch hat Alles in sich, Alles in seinem Gotte, folglich kein Bedürfnis, sich zu ergänzen durch den Andern, den Repräsentanten der Gattung, durch die Anschauung der Welt überhaupt — ein Bedürfnis, auf welchem allein der Bildungstrieb beruht. Allein für sich erreicht der Mensch seinen Zweck — er erreicht ihn in Gott, Gott ist selbst dieses erreichte Ziel, dieser realisirte höchste Zweck der Menschheit; aber Gott ist jedem Individuum allein für sich gegenwärtig.

Gott nur ist das Bedürfnis des Christen, — den Andern, die Menschengattung, die Welt bedarf er nicht nothwendig dazu. Das innere Bedürfnis des Andern fehlt. Gott vertritt mir eben die Gattung, den Andern; ja in der Abkehr von der Welt, in der Absonderung werde ich erst recht gottesbedürftig, empfinde ich erst recht lebendig die Gegenwart Gottes, empfinde ich erst, was Gott ist, und was er mir sein soll. Wohl ist dem Religiösen auch Gemeinschaft, gemeinschaftliche Erbauung Bedürfnis, aber das Bedürfnis des Andern ist an sich selbst doch immer etwas höchst Untergeordnetes. Das Seelenheil ist die Grundidee, die Hauptsache des Christenthums, aber dieses Heil liegt nur in Gott, nur in der Concentration auf ihn. Die Thätigkeit für Andere ist eine geforderte, ist Bedingung des Heils, aber der Grund des Heils ist Gott, die unmittelbare Beziehung auf Gott. Und selbst die Thätigkeit für Andere hat nur eine religiöse Bedeutung, hat nur die Beziehung auf Gott zum Grund und Zweck — ist im Wesen nur eine Thätigkeit für Gott — Verherrlichung seines Namens, Ausbreitung seines Ruhmes. Aber Gott ist die absolute Subjectivität, die von der Welt abgetrennte, überweltliche, von der Materie befreite, von dem Gattungsleben und damit von der Geschlechtsdifferenz abgetrennte Subjectivität. — Die Scheidung von der Welt, von der Materie, von dem Gattungsleben ist daher das wesentliche Ziel des Christen*). Und dieses Ziel realisirte sich auf sinnliche Weise im Mönchsleben.

*) Cui Deus portio est, nihil debet curare, nisi Deum . . . Deus enim est sine peccato, Et ideo qui peccatum fugit, ad imaginem est Dei Melius fugit qui fugit illecebram saecularum Fuga ergo mors est Hoc est fugere hinc: mori

Es ist Selbstbetrug, das Mönchthum nur aus dem Orient ableiten zu wollen. Wenigstens muß man, wenn diese Ableitung gelten soll, dann auch so gerecht sein und die dem Mönchthum entgegengesetzte Tendenz der Christenheit nicht aus dem Christenthum, sondern aus dem Geiste, aus der Natur des Occidents überhaupt ableiten. Aber wie erklärt sich dann die Begeisterung des Abendlandes für das Mönchsleben? Das Mönchthum muß vielmehr geradezu aus dem Christenthum selbst abgeleitet werden: es war eine nothwendige Folge von dem Glauben an den Himmel, welchen das Christenthum der Menschheit verhieß. Wo das himmlische Leben eine Wahrheit, da ist das irdische Leben eine Lüge — wo Alles die Phantasie, die Wirklichkeit Nichts. Wer ein ewiges himmlisches Leben glaubt, dem verliert dieses Leben seinen Werth. Oder vielmehr es hat schon seinen Werth verloren: der Glaube an das himmlische Leben ist eben der Glaube an die Nichtigkeit und Werthlosigkeit dieses Lebens. Das Jenseits kann ich mir nicht vorstellen, ohne mich nach ihm zu sehnen, ohne mit einem Blicke des Mitleids oder der Verachtung auf dieses erbärmliche Leben herabzuschauen. Das himmlische Leben kann kein Gegenstand, kein Gesetz des Glaubens sein, ohne zugleich ein Gesetz der Moral zu sein: es muß meine Handlungen bestimmen*), wenn anders mein Leben mit meinem Glauben übereinstimmen soll: ich darf mich nicht hängen an die vergänglichen Dinge dieser Erde. Ich darf nicht, aber ich mag auch nicht, denn was

elementis hujus mundi, abscondere vitam in Deo. Ambrosius. Liber de fuga seculi. c. 2. 4. 7.

*) Eo dirigendus est spiritus quo aliquando est iturus. Meditat. sacrae Joh. Gerhardi. Med. 46.

sind alle Dinge hienieden gegen die Herrlichkeit des himmlischen Lebens*)?

Allerdings hängt die Qualität jenes Lebens von der Qualität, der moralischen Beschaffenheit dieses Lebens ab, aber die Moralität ist selbst bestimmt durch den Glauben an das ewige Leben. Und diese dem überirdischen Leben entsprechende Moralität ist nur die Abkehr von dieser Welt, die Negation dieses Lebens. Die sinnliche Bewährung dieser geistigen Abkehr aber ist das klösterliche Leben. Alles muß sich zuletzt äußerlich, sinnlich darstellen**). Was innere Gesinnung, muß sich praktisch realisiren. Das klösterliche, überhaupt ascetische Leben ist das himmlische Leben, wie es sich hienieden bewährt und bewähren kann. Wenn meine Seele dem Himmel angehört, warum soll ich, ja wie kann ich mit dem Leibe der Erde angehören? Die Seele animirt den Leib. Wenn aber die Seele im Himmel ist, so ist der Leib verlassen, todt — abgestorben also das Medium, das Verbindungsglied zwischen der Welt und der Seele. Der Tod, die Scheidung der Seele vom Leibe, wenigstens von diesem groben materiellen, sündhaften Leibe, ist der Eingang zum Himmel. Wenn aber der Tod die Verbindung der Seligkeit und moralischen Vollkommenheit ist, so ist nothwendig die Abtödtung, die Mortification das einzige Gesetz der Moral. Der moralische Tod ist die nothwendige Anticipation des natürlichen Todes —

*) *Affectanti coelestia, terrena non sapiunt. Aeternis inhianti, fastidio sunt transitoria.* Bernhard. (Epist. Ex persona Heliae monachi ad parentes). Nihil nostra refert in hoc aevo, nisi de eo quam celeriter excedere. Tertullian. Apol. adv. Gentes. c. 41.

***) *Ille perfectus est qui mente et corpore a saeculo est elongatus.* De modo bene vivendi ad Sororem. S. VII. (Unter den unächten Schriften Bernhards.)

die nothwendige; denn es wäre die höchste Immoralität, dem sinnlichen Tod, der kein moralischer, sondern natürlicher, dem Menschen mit dem Thiere gemeiner Act ist, den Erwerb des Himmels zu überlassen. Der Tod muß daher zu einem moralischen Act, einem Act der Selbstthätigkeit erhoben werden. „Ich sterbe täglich,“ sagt der Apostel. Und diesen Spruch machte der heilige Antonius, der Gründer des Mönchthums*), zum Thema seines Lebens.

Aber das Christenthum, entgegnet man, hat nur eine geistige Freiheit gewollt. Wichtig; aber was ist die geistige Freiheit, die nicht in die That übergeht, die sich nicht sinnlich bewährt? Die sinnliche Freiheit ist allein die Wahrheit der geistigen Freiheit. Ein Mensch, der an den irdischen Schätzen das geistige Interesse wirklich verloren, der wirft sie auch bald zum Fenster hinaus, um vollkommen sein Herz zu entledigen. Was ich nicht mehr mit der Gesinnung habe, das ist mir zur Last, wenn ich es dennoch habe, denn ich habe es im Widerspruch mit meiner Gesinnung. Also weg damit! Was die Gesinnung entlassen, das halte auch die Hand nicht mehr fest. Nur die Gesinnung ist die Schwerkraft des Händedrucks; nur die Gesinnung heiligt den Besitz. Wer sein Weib so haben soll, als habe er es nicht, der thut besser, wenn er sich gar kein Weib nimmt. Haben, als habe man nicht, heißt haben ohne die Gesinnung des Habens, heißt in Wahrheit nicht haben. Und wer daher sagt: man solle ein Ding haben so, als habe man es nicht, der sagt nur auf eine feine, schlaue, schonende Weise: man soll es gar nicht haben. Was ich aus dem Herzen fahren lasse, das ist nicht mehr mein, das ist vo-

*) S. indeß hierüber Hieronymus de vita Pauli primi Eremitae.

gelfrei. Der heilige Antonius faßte den Entschluß, der Welt zu entsagen, als er einst den Spruch hörte: „Willst Du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was Du hast und gib es den Armen, so wirst Du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach.“ Der heilige Antonius gab die allein wahre Auslegung dieses Ausspruchs. Er ging hin und verkaufte seine Reichthümer und gab sie den Armen. Nur so bewährte er seine geistige Freiheit von den Schätzen dieser Welt*).

Solche Freiheit, solche Wahrheit widerspricht nun freilich dem heutigen Christenthum, welchem zufolge der Herr nur eine geistige Freiheit gewollt, d. h. eine Freiheit, die durchaus keine Opfer erheischt, die bei vollem Wankte frei ist von den Begierden des Fleisches, bei vollem Geldbeutel frei von den irdischen Sorgen. Deswegen sagte ja auch der Herr: „mein Joch ist sanft und leicht.“ Wie barbarisch, wie unsinnig wäre das Christenthum, wenn es den Menschen zumuthete, die Schätze dieser Welt aufzuopfern! Dann paßte ja das Christenthum gar nicht für diese Welt. Aber das sei ferne! Das Christenthum ist höchst praktisch und weltklug. Es überläßt die Freiheit von den Schätzen und Lüsten dieser Welt dem natürlichen Tode, — die Selbsttödtung der Mönche ist unchristlicher Selbstmord — aber der Selbstthätigkeit den Erwerb und Genuß der irdischen Schätze. Die ächten Christen zweifeln zwar nicht an der Wahrheit des himmlischen Lebens, Gott bewahre! Darin stimmen sie noch heute mit den alten Mön-

*) Natürlich hatte das Christenthum nur solche Kraft, als, wie Hieronymus an die Demetrias schreibt, *domini nostri adhuc calebat cruor et fervebat recens in credentibus fides.*

chen überein; aber sie erwarten dasselbe geduldig, ergeben in den Willen Gottes, d. h. in den Willen der Selbstsucht, der wohlbehaglichen Genußsucht dieser Welt*). Doch ich wende mich mit Ekel und Verachtung weg von dem modernen Christenthum, wo die Braut Christi bereitwillig selbst der Polygamie huldigt, wenigstens der successiven Polygamie, die sich aber nicht wesentlich in den Augen des wahren Christen von der gleichzeitigen unterscheidet, aber doch zugleich — o schändliche Heuchelei! — auf die ewige, allverbindende, unwidersprechliche, heilige Wahrheit des Wortes Gottes schwört, und kehre zurück mit heiliger Scheu zur verkannten Wahrheit der keuschen Klosterzelle, wo noch nicht die dem Himmel angetraute Seele mit einem fremden Leibe sich vermischte**).

Das unweltliche, übernatürliche Leben ist wesentlich auch eheloses Leben. Das Cälibat — freilich nicht als Gesetz — liegt gleichfalls also im innersten Wesen des Christenthums. Hinlänglich ist dieß schon in der übernatürlichen Herkunft des Heilands ausgesprochen. In diesem Glauben heiligten die Christen die unbefleckte Jungfräulichkeit als das heilbringende Princip, als das Princip der neuen, der christlichen Welt. Komme man nicht mit solchen Stellen der Bibel wie etwa: Mehret euch, oder: was Gott zusammengefügt, soll der Mensch nicht scheiden, um damit die Ehe zu

*) Wie anders die alten Christen! *Difficile, imo impossibile est, ut et praesentibus quis et futuris fruatur bonis.* Hieronymus. (Epist. Juliano.) Aber freilich sie waren abstracte Christen. Und jetzt leben wir im Zeitalter der Versöhnung! Ja wohl!

**) Alle Ausdrücke sind erlaubt in der Schrift, wo sie bezeichnend, wo sie nothwendig sind.

functioniren! Die erste Stelle bezieht sich, wie schon Tertullian und Hieronymus bemerkten, nur auf die menschenleere, nicht aber bereits erfüllte Erde, nur auf den Anfang, nicht aber auf das mit der unmittelbaren Erscheinung Gottes auf Erden eingetretne Ende der Welt. Und auch die zweite bezieht sich nur auf das Alte Testament. Juden stellten die Frage: ob es auch recht sei, daß sich ein Mensch scheidet von seinem Weibe: die zweckmäßigste Abfertigung dieser Frage war obige Antwort. Wer einmal eine Ehe schließt, der soll sie auch heilig halten. Schon der Blick nach einer andern ist Ehebruch. Die Ehe ist an und für sich schon eine Concession gegen die Schwachheit der Sinnlichkeit, ein Uebel, das daher so viel als möglich beschränkt werden muß. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist ein Nimbus, ein Heiligenschein, welcher gerade das Gegentheil von Dem ausspricht, was die vom Scheine geblendeten und perturbirten Köpfe dahinter suchen. Die Ehe ist an sich eine Sünde, eine Schwachheit, die Dir nur unter der Bedingung erlaubt und verziehen wird, daß Du Dich auf ein einziges — bedenke es wohl! — ein einziges Weib für immer beschränkst. Kurz, die Ehe ist nur im Alten, aber nicht mehr im Neuen Testament geheiligt: das N. T. kennt ein höheres, ein übernatürliches Princip, das Geheimniß der unbefleckten Jungfräulichkeit. „Wer es fassen mag, der fasse es.“ „Die Kinder dieser Welt freyen und lassen sich freyen, welche aber würdig sein werden, jene Welt zu erlangen in der Auferstehung von den Todten, die werden weder freyen, noch sich freyen lassen. Denn sie können hinfort nicht sterben, denn sie sind den Engeln gleich und Gottes Kinder, dieweil sie Kinder sind der Auferstehung.“ Im Himmel freyen sie also nicht; vom Himmel ist das Princip

der Geschlechtsliebe als ein irdisches, weltliches aus-
geschlossen. Aber das himmlische Leben ist das wahre, das
beständige, ewige Leben des Christen. Warum soll also ich,
der ich für den Himmel bestimmt bin, ein Band knüpfen, das
in meiner wahren Bestimmung aufgelöst ist? Warum soll ich,
der ich an sich, der Potenz nach ein himmlisches Wesen bin,
nicht hier schon diese Möglichkeit verwirklichen*)? Ja die Ehe
ist schon aus meinem Sinne, meinem Herzen verbannt,
indem sie aus dem Himmel, dem wesentlichen Gegenstand
meines Glaubens, Hoffens und Lebens verstoßen ist. Wie
kann in meinem vom Himmel erfüllten Herzen noch ein irdi-
sches Weib Platz haben? Wie kann ich mein Herz zwischen
Gott und dem Menschen theilen? Die Liebe des Christen zu
Gott ist nicht eine abstracte oder allgemeine Liebe, wie die Liebe
zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit, zur Wissenschaft; sie ist die
Liebe zu einem subjectiven, persönlichen Gott, also selbst
eine subjective persönliche Liebe. Ein wesentliches Attri-
but dieser Liebe ist es, daß sie eine ausschließliche, eifer-
füchtige Liebe ist, denn ihr Gegenstand ist ein persönliches
und zugleich das höchste Wesen, dem kein andres gleich
kommt. „Halte Dich zu Jesus (aber Jesus Christus ist der
Gott des Christen) im Leben und im Tode; verlaß Dich auf
seine Treue: er allein kann Dir helfen, wenn Dich Alles ver-
läßt. Dein Geliebter hat die Eigenschaft, daß er keinen An-
dern neben sich dulden will: er allein will Dein Herz haben,
allein in Deiner Seele wie ein König auf seinem Throne herr-

*) Praesumendum est hos qui intra Paradisum recipi volunt,
tandem debere cessare ab ea re, a qua Paradisus intactus
est. Tertullian. de exhort. cast. c. 13.

sehen.“ Was kann Dir die Welt ohne Jesus nützen? „Ohne Christus sein, ist Höllepein; mit Christus sein, himmlische Süßigkeit.“ „Ohne Freund kannst Du nicht leben; aber wenn Dir nicht Christi Freundschaft über Alles geht, so wirst Du über Maassen traurig und trostlos sein.“ „Liebe Alle um Jesu willen, aber Jesus um seinetwillen. Jesus Christus allein ist der Liebenswerthe.“ „Mein Gott, meine Liebe (mein Herz): ganz bist Du mein und ganz bin Ich Dein.“ „Die Liebe ... hofft und vertraut immer auf Gott, auch wenn ihr Gott nicht gnädig ist (oder bitter schmeckt non sapit); denn ohne Schmerz lebt man nicht in der Liebe....“ „Um des Geliebten willen muß der Liebende Alles, auch das Harte und Bittere gern sich gefallen lassen.“ „Mein Gott und mein Alles.... In Deiner Gegenwart ist mir Alles süß, in Deiner Abwesenheit Alles widerlich.... Ohne Dich kann mir nichts gefallen.“ „O wann wird endlich jene selige, jene ersehnte Stunde kommen, daß Du mich ganz mit Deiner Gegenwart erfüllst und mir Alles in Allem bist! So lange mir dieß nicht vergönnt ist, ist meine Freude nur Stückwerk.“ „Wo war es mir je wohl ohne Dich? oder wann in Deiner Gegenwart wehe? Ich will lieber arm sein um Deinetwillen, als reich ohne Dich. Ich will lieber mit Dir auf der Erde ein Pilger, als ohne Dich Besitzer des Himmels sein. Wo Du bist, ist der Himmel; Tod und Hölle, wo Du nicht bist. Nur nach Dir sehne ich mich.“ „Du kannst nicht Gott dienen und zugleich am Vergänglichen Deine Freude haben: Du mußt Dich entfernen von allen Bekannten und Freunden und von allem zeitlichen Troste Deinen Geist absondern. Die Gläubigen Christi sollen sich nach der Ermahnung des heiligen Apostels Petrus nur als Pilger und Fremd-

linge dieser Welt ansehen*)." Die Liebe zu Gott als einem persönlichen Wesen ist also eine eigentliche, förmliche, persönliche, ausschließliche Liebe. Wie kann ich also Gott, sage Gott, und zugleich ein sterbliches Weib lieben. Setze ich dadurch nicht Gott auf gleichen Fuß mit dem Weib? Nein! einer Seele, die Gott wahrhaft liebt, ist die Liebe zum Weibe eine Unmöglichkeit — ein Ehebruch. Wer ein Weib hat, sagt der Apostel Paulus — den man nicht unrichtig den eigentlichen Stifter des Christenthums genannt hat — denkt, was des Weibes ist, wer keines hat, denkt nur, was des Herrn ist. Der Verheirathete denkt daran, daß er dem Weibe gefalle, der Unverheirathete daran, daß er Gott gefalle.

Der wahre Christ hat, wie kein Bedürfniß der Bildung, weil diese ein dem Gemüthe widerliches, weltliches Princip ist, so auch kein Bedürfniß der (natürlichen) Liebe. Gott ersetzt ihm den Mangel, das Bedürfniß der Bildung, Gott desgleichen den Mangel, das Bedürfniß der Liebe, des Weibes, der Familie. Der Christ identificirt unmittelbar mit dem Individuum die Gattung: er streift daher die Geschlechtsdifferenz als einen lästigen, zufälligen Anhang von sich ab. Mann und Weib zusammen machen erst den wirklichen Menschen aus, Mann und Weib zusammen ist die Existenz der Gattung — denn ihre Verbindung ist die Quelle der Vielheit, die Quelle ande-

*) Thomas a Kempis de imit. (I. II. c. 7. c. 8. I. III. c. 5. c. 34. c. 53. c. 59.) *Felix illa conscientia et beata virginitas, in cujus corde praeter amorem Christi . . . nullus alius versatur amor.* Hieronymus. (Demetriadi, virgini Deo consecratae.) Aber freilich das ist wieder eine sehr abstracte Liebe, die im Zeitalter der Versöhnung, wo Christus und Belial ein Herz und eine Seele sind, nicht mehr schmeckt. D wie bitter ist die Wahrheit!

rer Menschen. Der Mensch daher, der seine Mannheit nicht negirt, der sich fühlt als Mann und dieses Gefühl als ein natur- und gesetzmäßiges Gefühl anerkennt, der weiß und fühlt sich als ein Theilwesen, welches eines andern Theilwesens zur Hervorbringung des Ganzen, der wahren Menschheit, bedarf. Der Christ dagegen erfaßt sich in seiner überschwänglichen, transcendenten Subjectivität als ein für sich selbst vollkommenes Wesen. Aber dieser Anschauung war der Geschlechtstrieb entgegen; er stand mit seinem Ideal, seinem höchsten Wesen in Widerspruch; der Christ mußte daher diesen Trieb negiren.

Wohl empfand auch der Christ das Bedürfniß der Geschlechterliebe, aber nur als ein seiner himmlischen Bestimmung widersprechendes, nur natürliches — natürlich in dem gemeinen, verächtlichen Sinne, den dieses Wort im Christenthum hat — nicht als ein moralisches, inniges Bedürfniß, nicht als ein, um mich so auszudrücken, metaphysisches, d. i. wesentliches Bedürfniß, welches der Mensch aber nur da empfinden kann, wo er die Geschlechtsdifferenz nicht von sich absondert, sondern vielmehr zu seinem innern Wesen rechnet. Heilig ist darum nicht die Ehe im Christenthume — wenigstens nur scheinbar, illusorisch — denn das natürliche Princip der Ehe, die Geschlechterliebe — mag auch die bürgerliche Ehe unzählige Mal diesem Princip widersprechen — ist im Christenthum ein unheiliges, vom Himmel ausgeschlossenes. Was aber der Mensch von seinem Himmel ausschließt, das schließt er von seinem wahren Wesen aus*). Der Himmel ist sein Schatz-

*) Dies läßt sich auch so ausdrücken: die Ehe hat im Christenthum nur eine moralische, aber keine religiöse Bedeutung, kein

fästchen. Glaube nicht dem, was er auf der Erde etablirt, was er hier erlaubt und sanctionirt: hier muß er sich accommodiren; hier kommt ihm Manches in die Quere, was nicht in sein System paßt; hier weicht er Deinem Blick aus, denn er befindet sich unter fremden Wesen, die ihn schüchtern machen. Aber belausche ihn, wo er sein Incognito abwirft und sich in seiner wahren Würde, seinem himmlischen Staate zeigt. Im Himmel spricht er, wie er denkt; dort vernimmst Du seine wahre Meinung. Wo sein Himmel, ist sein Herz — der Himmel ist sein offnes Herz. Der Himmel ist nichts, als der Begriff des Wahren, Guten, Gältigen, dessen, was sein soll; die Erde nichts als der Begriff des Unwahren, Ungältigen, dessen, was nicht sein soll. Der Christ schließt vom Himmel das Gattungsleben aus: dort hört die Gattung auf, dort gibt es nur reine, geschlechtslose Individuen, Geister, dort herrscht die absolute Subjectivität — also schließt der Christ von seinem wahren Leben das Gattungsleben aus; er negirt

religiöses Princip und Vorbild. Anders bei den Griechen, wo z. B. „Zeus und Here das große Urbild jeder Ehe (Creuzer Symb.), bei den alten Parsen, wo die Zeugung als „die Vermehrung des Menschengeschlechts, die Verminderung des Arhimanischen Reichs,“ also eine religiöse Pflicht und Handlung ist (Zend-Avesta), bei den Indern, wo der Sohn der wiedergeborene Vater ist.

So der Frau ihr Gemahl nahet, wird er wiedergeboren selbst —
Von der, die Mutter durch ihn wird. (Fr. Schlegel.)

Bei den Indern darf kein Wiedergeborener in den Stand eines Sannyassi, das ist eines in Gott versunkenen Einsiedlers treten, wenn er nicht vorher drei Schulden bezahlt, unter andern die, daß er rechtlicher Weise einen Sohn gezeugt hat. Bei den Christen dagegen, wenigstens den Katholischen, war es ein wahres religiöses Freudenfest, wenn Verlobte oder schon Verheirathete — vorausgesetzt, daß es mit beiderseitiger Einwilligung geschah — den ehelichen Stand aufgaben, der religiösen Liebe die eheliche Liebe aufopfert.

das Princip der Ehe als ein sündiges, ein zu negirendes; denn das sündlose, das positive Leben ist das himmlische*).

Der christliche Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit.

Das ehelose, überhaupt ascetische Leben ist der directe Weg zum himmlischen unsterblichen Leben, denn der Himmel ist nichts andres als das übernatürliche, gattungsfreie, geschlechtslose, absolut subjective Leben. Dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit liegt der Glaube zu Grunde, daß die Geschlechtsdifferenz nur ein äußerlicher Anflug der Individualität, daß an sich das Individuum ein geschlechtsloses, für sich selbst vollständiges, absolutes Wesen ist. Wer aber keinem Geschlecht angehört, gehört keiner Gattung an — die Geschlechtsdifferenz ist die Nabelschnur, durch welche die Individualität mit der Gattung zusammenhängt — und wer keiner Gattung angehört, der gehört nur sich selbst an, ist ein schlechthin bedürfnisloses, göttliches, absolutes Wesen. Nur da daher, wo die Gattung aus dem Bewußtsein verschwindet, wird das himmlische Leben zur Gewißheit. Wer im Bewußtsein der Gattung und folglich ihrer Realität lebt, der lebt auch

*) Insofern das religiöse Bewußtsein alles zuletzt wieder setzt, was es anfangs aufhebt, das jenseitige Leben daher zuletzt nichts andres ist als das wiederhergestellte diesseitige Leben, so muß consequent auch das Geschlecht wiederhergestellt werden. Erunt . . . similes angelorum. Ergo homines esse non desinent . . . ut apostolus apostolus sit et Maria Maria. Hieronymus (ad Theodoram viduam.) Aber wie der jenseitige Körper ein unkörperlicher Körper, so ist nothwendig das dortige Geschlecht ein differenzloses, d. i. geschlechtsloses Geschlecht.

im Bewußtsein der Realität der Geschlechtsdifferenz. Er betrachtet dieselbe nicht als einen mechanisch eingesprengten zufälligen Stein des Anstoßes; er betrachtet sie als einen innigen, einen chemischen Bestandtheil seines Wesens. Er weiß sich wohl als Mensch, aber zugleich in der Bestimmtheit der Geschlechtsdifferenz, die nicht nur Mark und Bein durchdringt, sondern auch sein innerstes Selbst, die wesentliche Art seines Denkens, Wollens, Empfindens bestimmt. Wer daher im Bewußtsein der Gattung lebt, wer sein Gemüth und seine Phantasie beschränkt, bestimmt durch die Anschauung des wirklichen Lebens, des wirklichen Menschen, der kann sich kein Leben denken, wo das Gattungsleben und damit die Geschlechtsdifferenz aufgehoben ist: er hält das geschlechtslose Individuum, den himmlischen Geist für eine gemüthliche Vorstellung der Phantasie.

Aber eben so wenig, wie von der Geschlechtsdifferenz, kann der reale Mensch von seiner sittlichen oder geistigen Bestimmtheit, die ja aufs innigste mit seiner natürlichen Bestimmtheit zusammenhängt, abstrahiren. Eben, weil er in der Anschauung des Ganzen lebt, so lebt er in der Anschauung seiner nur als eines Theilwesens, das nur ist, was es ist, durch die Bestimmtheit, die es eben zum Theil des Ganzen oder zu einem relativen Ganzen macht. Jeder hält daher mit Recht sein Geschäft, seinen Stand, seine Kunst oder Wissenschaft für die höchste: denn der Geist des Menschen ist nichts als die wesentliche Art seiner Thätigkeit. Wer etwas Tüchtiges in seinem Stande, seiner Kunst ist, wer, wie man im Leben sagt, seinen Posten ausfüllt, mit Leib und Leben seinem Berufe ergeben ist, der denkt sich auch seinen Beruf als den höchsten und schönsten. Wie sollte er in seinem Geiste ver-

läugnen, in seinem Denken erniedrigen, was er durch die That celebriert, indem er mit Freuden demselben seine Kräfte weiht? Was ich gering schätze, wie kann ich dem meine Zeit, meine Kräfte weihen? Muß ich dennoch, so ist meine Thätigkeit eine unglückliche, denn ich bin zerfallen mit mir selbst. Arbeiten ist Dienen. Wie kann ich aber einem Gegenstand dienen, mich ihm subjeiren, wenn er mir nicht im Geiste hoch steht? Kurz, die Beschäftigungen bestimmen das Urtheil, die Denkart, die Gesinnung des Menschen. Und je höher die Art der Beschäftigung, desto mehr identificirt sich der Mensch damit. Was überhaupt der Mensch zum wesentlichen Zweck seines Lebens macht, das erklärt er für seine Seele; denn es ist das Princip der Bewegung in ihm. Durch seine Zwecke, durch die Thätigkeit, in welcher er diese Zwecke realisiert, ist aber der Mensch zugleich, wie Etwas für sich, so Etwas für Andere, für das Allgemeine, die Gattung. Wer daher in dem Bewußtsein der Gattung als einer Realität lebt, der hält sein Sein für Andere, sein öffentliches, gemeinnütziges Sein für das Sein, welches eins ist mit dem Sein seines Wesens, für sein unsterbliches Sein. Er lebt mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen für die Menschheit. Wie könnte er eine besondere Existenz für sich noch im Rückhalt haben, wie sich von der Menschheit scheiden? Wie sollte er im Tode verläugnen, was er im Leben bekräftigte? Aber sein Glaube im Leben war: Nec sibi sed toti genitum se credere mundo.

Das himmlische Leben oder — was wir hier nicht unterscheiden — die persönliche Unsterblichkeit ist eine charakteristische Lehre des Christenthums. Allerdings findet sie sich zum Theil auch schon bei den heidnischen Philosophen, aber hier

hat sie nur die Bedeutung einer subjectiven Phantasie, weil sie nicht mit ihrer Grundanschauung zusammenhing. Wie widersprechend äußern sich nicht z. B. die Stoiker über diesen Gegenstand! Erst bei den Christen fand die persönliche Unsterblichkeit das Princip, woraus sie sich mit Nothwendigkeit als eine sich von selbst verstehende Wahrheit ergibt. Den Alten kam die Anschauung der Welt, der Natur, der Gattung stets in die Quere, sie unterschieden zwischen dem Lebensprincip und dem lebenden Subject, zwischen der Seele, dem Geiste und sich selbst; während der Christ den Unterschied zwischen Seele und Person, Gattung und Individuum aufhob, unmittelbar in sich selbst daher setzte, was nur der Totalität der Gattung angehört. Aber die unmittelbare Einheit der Gattung und Individualität ist eben das höchste Princip, der Gott des Christenthums — das Individuum hat in ihm die Bedeutung des absoluten Wesens — und die nothwendig immanente Folge dieses Principis eben die persönliche Unsterblichkeit.

Oder vielmehr: der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit ist ganz identisch mit dem Glauben an den persönlichen Gott — d. h. dasselbe, was der Glaube an das himmlische, unsterbliche Leben der Person ausdrückt, dasselbe drückt Gott aus, wie er den Christen Gegenstand war — das Wesen der absoluten, uneingeschränkten Subjectivität. Die uneingeschränkte Subjectivität ist Gott, aber die himmlische Subjectivität ist nichts andres als die uneingeschränkte, die von allen irdischen Beschwerden und Schranken erlebte Subjectivität — der Unterschied nur der, daß Gott der geistige Himmel, der Himmel der sinnliche Gott ist, daß in Gott nur in abstracto gesetzt wird, was im Himmel

mehr ein Object der Phantasie ist. Gott ist nur der implicirte, involvirte Himmel, der wirkliche Himmel der explicirte Gott. Gegenwärtig ist Gott das Himmelreich, in Zukunft der Himmel Gott. Gott ist die Bürgschaft, die, aber noch abstracte, Präsenz und Existenz der Zukunft — der anticipirte compendiöse Himmel. Unser eignes zukünftiges, aber von uns, wie wir gegenwärtig in dieser Welt, in diesem Leibe existiren, unterschiednes, nur ideal gegenständliches Wesen ist Gott — Gott ist der Gattungsbegriff, der sich dort erst realisiren, individualisiren wird. Gott ist die himmlische, reine, freie Wesenheit, die dort als himmlische reine Wesen existiren wird, die Seligkeit, die dort in einer Fülle seliger Individuen sich entfaltet. Gott ist also nichts andres als der Begriff oder das Wesen des absoluten, des seligen, himmlischen Lebens, das aber hier selbst noch zusammengefaßt wird in eine ideale Persönlichkeit. Deutlich genug ist dieß ausgesprochen in dem Glauben, daß das selige Leben die Einheit mit Gott ist. Hier sind wir unterschieden und getrennt von Gott, dort fällt die Scheidewand; hier sind wir Menschen, dort Götter; hier ist die Gottheit ein Monopol, dort ein Gemeingut; hier eine abstracte Einheit, dort eine concrete Vielheit*).

*) Bene dicitur, quod tunc plene videbimus eum sicuti est, cum similes ei erimus, h. e. erimus quod ipse est. Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est: sint sancti, futuri plene beati, quod Deus est. Nec aliunde hic sancti, nec ibi futuri beati, quam ex Deo qui eorum et sanctitas et beatitudo est. De vita solitaria (Unter den unächten Schriften des h. Bernhard). Finis autem bonae voluntatis beatitudo est: vita aeterna ipse Deus. Augustin. (bei Petrus Lomb. I. II. dist. 38. c. 1.)

Was die Erkenntniß dieses Gegenstandes erschwert, ist nur die Phantasie, welche einerseits durch die Vorstellung der Persönlichkeit Gottes, anderseits durch die Vorstellung der vielen Persönlichkeiten, welche sie zugleich gewöhnlich in ein mit sinnlichen Farben ausgemaltes Reich verlegt, die Einheit des Begriffs auseinandertrennt. Aber in Wahrheit ist kein Unterschied zwischen dem absoluten Leben, welches als Gott und dem absoluten Leben, welches als der Himmel gedacht wird, nur daß im Himmel in die Länge und Breite ausgedehnt wird, was in Gott in Einen Punkt concentrirt ist. Der Glaube an die Unsterblichkeit des Menschen ist der Glaube an die Göttlichkeit des Menschen, und umgekehrt der Glaube an Gott der Glaube an die reine, von allen Schranken erlöste und folglich *eo ipso* unsterbliche Subjectivität. Die Unterschiede, die man setzt zwischen der unsterblichen Seele und Gott, sind entweder nur sophistische oder phantastische, wie wenn man z. B. die Seligkeit der Himmelsbewohner wieder in Schranken einschließt, in Grade eintheilt, um einen Unterschied zwischen Gott und den himmlischen Wesen zu etabliren.

Die Identität der göttlichen und himmlischen Subjectivität erscheint selbst in den populären Beweisen der Unsterblichkeit. Wenn kein andres besseres Leben ist, so ist Gott nicht gerecht und gut. Die Gerechtigkeit und Güte Gottes wird so abhängig gemacht von der Fortdauer der Individuen; aber ohne Gerechtigkeit und Güte ist Gott nicht Gott — die Gottheit, die Existenz Gottes wird daher abhängig gemacht von der Existenz der Individuen. Wenn ich nicht unsterblich bin, so glaube ich keinen Gott; wer die Unsterblichkeit läugnet, läugnet Gott. Aber das kann ich unmöglich

glauben: so gewiß Gott ist, so gewiß ist meine Seligkeit. Gott ist eben die Gewißheit meiner Seligkeit. Das Interesse, daß Gott ist, ist eins mit dem Interesse, daß ich bin, ewig bin. Gott ist meine geborgne, meine gewisse Existenz: er ist die Subjectivität der Subjecte, die Persönlichkeit der Personen. Wie sollte daher den Personen nicht zukommen, was der Persönlichkeit zukommt? In Gott mache ich eben mein Futurum zu einem Präsens oder vielmehr ein Zeitwort zu einem Substantiv; wie sollte sich eins vom andern trennen lassen? Gott ist die meinen Wünschen und Gefühlen entsprechende Existenz: er ist der Gerechte, der Gütige, der meine Wünsche erfüllt. Die Natur, diese Welt ist eine meinen Wünschen, meinen Gefühlen widersprechende Existenz. Hier ist es nicht so, wie es sein soll — diese Welt vergeht — Gott aber ist das Sein, welches so ist, wie es sein soll. Gott erfüllt meine Wünsche — dieß ist nur populäre Personification des Satzes: Gott ist der Erfüller, d. i. die Realität, das Erfülltsein meiner Wünsche. Aber der Himmel ist eben das meinen Wünschen, meiner Sehnsucht adäquate Sein — also kein Unterschied zwischen Gott und Himmel. Gott ist die Kraft, durch die der Mensch seine ewige Glückseligkeit realisiert — Gott die absolute Persönlichkeit, in der alle einzelnen Personen die Gewißheit ihrer Absolutheit, ihrer Seligkeit und Unsterblichkeit haben — Gott die höchste letzte Gewißheit der Subjectivität von ihrer absoluten Wahrheit und Wesenhaftigkeit.

Die Unsterblichkeitslehre ist die Schlußlehre der Religion — ihr Testament, worin sie ihren letzten Willen äußert. Hier spricht sie darum unverhohlen aus, was sie sonst verschweigt. Wenn es sich sonst um die Existenz eines andern Wesens handelt, so handelt es sich hier offenbar nur um die eigene

Existenz; wenn außerdem der Mensch in der Religion sein Sein vom Sein Gottes abhängig macht, so macht er hier die Realität Gottes von seiner eignen Realität abhängig; was ihm sonst die primitive, unmittelbare Wahrheit, das ist ihm daher hier eine abgeleitete, secundäre Wahrheit: wenn ich nicht ewig bin, so ist Gott nicht Gott, wenn keine Unsterblichkeit, so ist kein Gott. Und diesen Schluß hat schon der Apostel gemacht. Wenn wir nicht auferstehen, so ist Christus nicht auferstanden und Alles ist Nichts. **Edite, bibite.** Allerdings kann man das scheinbar oder wirklich Anstößige, was in der populären Argumentation liegt, beseitigen, indem man die Schlussform vermeidet, aber nur dadurch, daß man die Unsterblichkeit zu einer analytischen Wahrheit macht, so daß eben der Begriff Gottes, als der absoluten Persönlichkeit oder Subjectivität, per se schon der Begriff der Unsterblichkeit ist. Gott ist die Bürgschaft meiner zukünftigen Existenz, weil er schon die Gewißheit und Realität meiner gegenwärtigen Existenz, mein Heil, mein Trost, mein Schirm vor den Gewalten der Außenwelt ist; ich brauche also die Unsterblichkeit gar nicht expreß zu folgern, nicht als eine aparte Wahrheit herauszustellen; habe ich Gott, so habe ich Unsterblichkeit. So war es bei den tiefen christlichen Mystikern: ihnen ging der Begriff der Unsterblichkeit in dem Begriff Gottes auf: Gott war ihnen ihr unsterbliches Leben — Gott selbst die subjective Seligkeit, also das für sie, für ihr Bewußtsein, was er an sich selbst, d. i. im Wesen der Religion ist.

Somit ist bewiesen, daß Gott der Himmel ist, daß beide identisch sind. Leichter wäre der umgekehrte Beweis gewesen, nämlich, daß der Himmel der eigentliche Gott der Menschen

ist. Wie der Mensch seinen Himmel denkt, so denkt er seinen Gott; die Inhaltsbestimmtheit seines Himmels ist die Inhaltsbestimmtheit seines Gottes, nur daß im Himmel sinnlich ausgemalt, ausgeführt wird, was in Gott nur Entwurf, Concept ist. Der Himmel ist daher der Schlüssel zu den innersten Geheimnissen der Religion. Wie der Himmel objectiv das aufgeschlossene Wesen der Gottheit, so ist er auch subjectiv die offenerzigste Aussprache der innersten Gedanken und Gesinnungen der Religion. Daher sind die Himmelreiche so verschieden als die Religionen und so viel unterschiedne Religionen, als wesentliche Menschenunterschiede sind. So unterschieden Das ist, was für die Menschen die Bedeutung des Höchsten, des Guten, Wahren, Heiligen hat, so unterschieden ist der Himmel, so unterschieden der Gott. Auch die Christen selbst denken sich sehr verschiedenartig den Himmel*).

Nur die Pfliffigen unter ihnen denken und sagen gar nichts Bestimmtes über den Himmel oder das Jenseits überhaupt, weil es unbegreiflich sei und daher immer nur nach einem diesseitigen, nur für das Diesseits gültigen Maaßstab gedacht werde. Alle Vorstellungen hienieden seien nur Bilder, mit denen sich der Mensch das seinem Wesen nach unbekanntes, aber seiner Existenz nach gewisse Jenseits vergegenwärtige. Es ist hier eben so wie mit Gott: das Dasein Gottes sei gewiß — aber was er sei oder wie er sei, das sei unerforschlich. Aber wer so spricht, der hat sich das Jenseits schon aus

*) Und eben so verschiedenartig ihren Gott. So haben die frommen christlichen Deutschthümmer einen „deutschen Gott“ nothwendig, also auch die frommen Spanier einen spanischen Gott, die Franzosen einen französischen Gott. In der That existirt auch so lange Vielgötterei, so lange es viele Völker gibt. Der reale Gott eines Volks ist der Point d'honneur seiner Nationalität.

dem Kopfe geschlagen; er hält es nur noch fest, entweder weil er über solche Dinge gar nicht denkt, oder weil es ihm nur noch ein Herzensbedürfniß ist; aber er schiebt es, zu sehr erfüllt mit realen Dingen, so weit als möglich sich aus dem Gesichte; er negirt mit seinem Kopfe, was er mit seinem Herzen bejaht; denn er negirt das Jenseits, indem er demselben seine Beschaffenheiten nimmt, durch die allein ein Gegenstand ein für den Menschen wirklicher und wirksamer ist. Die Qualität ist nicht vom Sein unterschieden — die Qualität ist nichts als das wirkliche Sein. Sein ohne Beschaffenheit ist eine Chimäre — ein Gespenst. Durch die Qualität wird mir erst das Sein gegeben; nicht erst das Sein und hindrein die Qualität. Die Lehre von der Unerkennbarkeit und Unbestimmbarkeit Gottes, wie die von der Unerforschlichkeit des Jenseits sind daher keine ursprünglich religiösen Lehren: sie sind vielmehr Producte der Irreligiosität, die aber selbst noch in der Religion befangen ist oder vielmehr hinter der Religion sich versteckt, und zwar eben deswegen, weil ursprünglich das Sein Gottes nur mit einer bestimmten Vorstellung Gottes, das Sein des Jenseits nur mit einer bestimmten Vorstellung desselben gegeben ist. So ist dem Christen nur die Existenz seines Paradieses, des Paradieses, welches die Qualität der Christlichkeit hat, nicht aber das Paradies der Muhamedaner oder das Elysum der Griechen eine Gewißheit. Die erste Gewißheit ist überall die Qualität; das Sein versteht sich von selbst, wenn einmal die Qualität gewiß ist. Im Neuen Testament kommen keine Beweise oder solche allgemeine Sätze vor, worin es heißt: es ist ein Gott oder es ist ein himmlisches Leben; sondern es werden nur Beschaffenheiten aus dem Leben des Himmels angeführt:

„dort werden sie nicht freyen.“ Das ist natürlich, kann man entgegenen, weil schon das Sein vorausgesetzt ist. Allein man trägt hier schon eine Distinction der Reflexion in den ursprünglich nichts von dieser Distinction wissenden religiösen Sinn hinein. Freilich ist das Sein vorausgesetzt, aber nur weil die Qualität schon das Sein ist, weil das ungebrochne religiöse Gemüth nur in der Qualität lebt, gleichwie dem natürlichen Menschen nur in der Qualität, die er empfindet, das wirkliche Sein, das Ding an sich liegt. So ist in jener neutestamentlichen Stelle das jungfräuliche oder vielmehr geschlechtslose Leben als das wahre Leben vorausgesetzt, das jedoch nothwendig zu einem zukünftigen wird, weil dieses wirkliche Leben dem Ideal des wahren Lebens widerspricht. Aber die Gewißheit dieses zukünftigen Lebens liegt nur in der Gewißheit von der Beschaffenheit dieser Zukunft als des wahren, höchsten, dem Ideal adäquaten Lebens.

Wo das jenseitige Leben wirklich geglaubt wird, wo es ein gewisses Leben, da ist es, eben weil ein gewisses, auch bestimmtes. Wenn ich nicht weiß, was und wie ich einst bin, wenn ein wesentlicher, absoluter Unterschied zwischen meiner Zukunft und Gegenwart ist; so weiß ich auch einst nicht, was und wie ich ehemals war, so ist die Einheit des Bewußtseins aufgehoben, ein andres Wesen dort an meine Stelle getreten, mein künftiges Sein in der That nicht vom Nichtsein unterschieden. Ist dagegen kein wesentlicher Unterschied, so ist auch das Jenseits ein von mir bestimmbarer und erkennbarer Gegenstand. Und so ist es auch wirklich: ich bin das bleibende Subject in dem Wechsel der Beschaffenheiten, ich bin die Substanz, die Dießseits und Jenseits zur Einheit verbindet. Wie sollte mir also das Jenseits unklar sein? Im

Gegentheil: das Leben dieser Welt ist das dunkle, unbegreifliche Leben, das erst durch das Jenseits klar und licht wird; hier bin ich ein verummtes, verwickeltes Wesen; dort fällt die Maske; dort bin ich, wie ich in Wahrheit bin. Die Behauptung daher, es sei wohl ein anderes, ein himmlisches Leben, aber was und wie es sei, das bleibe hier unerforschlich, ist nur eine Erfindung des religiösen Skepticismus, der auf absolutem Mißverstand der Religion beruht, weil er sich gänzlich ihrem Wesen entfremdet hat. Das, was die irreligiös-religiöse Reflexion nur zum bekannten Bilde einer unbekannteren, aber dennoch gewissen Sache macht, das ist im Ursprung, im ursprünglichen wahren Sinn der Religion nicht Bild, sondern die Sache, das Wesen selbst. Der Unglaube, der zugleich noch Glaube ist, setzt die Sache in Zweifel, aber er ist zu gedankenlos und feig, um sie direct zu bezweifeln: er setzt sie nur so in Zweifel, daß er das Bild oder die Vorstellung bezweifelt, d. h. das Bild nur für ein Bild erklärt. Aber die Unwahrheit und Nichtigkeit dieses Skepticismus ist schon historisch constatirt. Wo man einmal zweifelt an der Realität der Bilder der Unsterblichkeit, zweifelt, daß man so existiren könne, wie es der Glaube vorstellt, z. B. ohne materiellen, wirklichen Leib oder ohne Geschlechtsdifferenz, da zweifelt man auch bald an der jenseitigen Existenz überhaupt. Mit dem Bilde fällt die Sache — eben weil das Bild die Sache selbst ist.

Der Glaube an den Himmel oder überhaupt ein jenseitiges Leben beruht auf einem Urtheil. Er spricht Lob und Tadel aus; er ist kritischer Natur; er macht eine Blumenlese aus der Flora dieser Welt. Und dieses kritische Florilegium ist eben der Himmel. Was der Mensch schön, gut, angenehm findet, das ist für ihn das Sein, welches allein sein

soll; was er schlecht, garstig, unangenehm findet, das ist für ihn das Sein, welches nicht sein soll und daher, wenn und weil es dennoch ist, ein zum Untergang verdammtes, ein nichtiges ist. Wo das Leben nicht im Widerspruch gefunden wird mit einem Gefühl, einer Vorstellung, einer Idee und dieses Gefühl, diese Idee nicht für absolut wahr und berechtigt gilt, da entsteht nicht der Glaube an ein andres, himmlisches Leben. Das andere Leben ist nichts andres als das Leben im Einklang mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieses Leben widerspricht. Das Jenseits hat keine andere Bedeutung, als diesen Zwiespalt aufzuheben, einen Zustand zu realisiren, der dem Gefühl entspricht, in dem der Mensch mit sich im Einklang ist. Ein unbekanntes Jenseits ist eine lächerliche Chimäre: das Jenseits ist nichts weiter als die Realität einer bekannten Idee, die Befriedigung eines bewußten Verlangens, die Erfüllung eines Wunsches*); es ist nur die Beseitigung der Schranken, die hier der Realität der Idee im Wege stehen. Wo wäre der Trost, wo die Bedeutung des Jenseits, wenn ich in ihm in stockfinstere Nacht blicke? Nein! dort strahlt mir mit dem Glanze des gebiegenes Metalls entgegen, was hier nur mit den trüben Farben des oxydirten Erzes glänzt. Das Jenseits hat keine andere Bedeutung, keinen andern Grund seines Daseins, als den, zu sein die Scheidung des Metalls von seinen beigemengten fremden Bestandtheilen, die Scheidung des Guten vom Schlechten, des Angenehmen vom Unangenehmen, des Lobenswürdigen vom Tadelnswerthen. Das Jenseits ist die Hochzeit, wo der Mensch den Bund mit seiner Geliebten schließt. Längst

*) Ibi nostra spes erit res. Augustin (irgendwo).

kannte er seine Braut, längst sehnte er sich nach ihr; aber äußere Verhältnisse, die gefühllose Wirklichkeit stand seiner Verbindung mit ihr entgegen. Auf der Hochzeit wird seine Geliebte nicht ein anderes Wesen; wie könnte er sonst so heiß nach ihr sich sehnen? Sie wird nur die Seinige, sie wird jetzt nur aus einem Gegenstand der Sehnsucht ein Gegenstand des wirklichen Besitzes. Das Jenseits ist hienieden allerdings nur ein Bild, aber nicht ein Bild eines fernem, unbekanntem Dings, sondern ein Porträt von dem Wesen, welches der Mensch vor allen andern bevorzugt, liebt. Was der Mensch liebt, das ist seine Seele. Die Asche geliebter Todten schloß der Heide in Urnen ein; bei den Christen ist das himmlische Jenseits das Mausoleum, in das er seine Seele verschließt.

Zur Erkenntniß eines Glaubens, überhaupt der Religion, ist es nothwendig, selbst die untersten, rohesten Stufen der Religion zu beachten. Man muß die Religion nicht nur in einer aufsteigenden Linie betrachten, sondern in der ganzen Breite ihrer Existenz überschauen. Man muß die verschiedenen Religionen auch bei der absoluten Religion gegenwärtig haben, nicht hinter ihr, in der Vergangenheit zurücklassen, um eben sowohl die absolute als die andern Religionen richtig würdigen und begreifen zu können. Die schrecklichsten Verirrungen, die wildesten Ausschweifungen des religiösen Bewußtseins lassen oft die tiefsten Blicke auch in die Geheimnisse der absoluten Religion werfen. Die scheinbar rohesten Vorstellungen sind oft nur die kindlichsten, unschuldigsten, wahrsten Vorstellungen. Dieß gilt auch von den Vorstellungen des Jenseits. Der „Wilde,“ dessen Bewußtsein nicht über die Gränzen seines Landes hinaus geht, der ganz mit ihm zusammengewachsen ist, nimmt auch sein Land in das Jenseits auf

und zwar so, daß er entweder die Natur läßt wie sie ist, oder sie ausbessert, und so die Beschwerden seines Lebens in der Vorstellung des Jenseits überwindet*). Es liegt in dieser Beschränktheit der uncultivirten Völker ein ergreifender Zug. Das Jenseits drückt hier nichts andres aus als das Heimweh. Der Tod trennt den Menschen von den Seinigen, von seinem Volke, seinem Lande. Aber der Mensch, der sein Bewußtsein nicht erweitert hat, kann es in dieser Trennung nicht aushalten; er muß wieder zurück in sein Heimathland. Die Neger in Westindien entlebten sich, um in ihrem Vaterlande wieder aufzuleben. Auch „nach Ossians Vorstellung schweben die Geister Derer, die in einem fremden Lande sterben, nach ihrer Heimath zurück**).“ Es ist diese Beschränktheit das directe Gegentheil von dem phantastischen Spiritualismus, welcher den Menschen zu einem Vagabunden macht, der, gleichgültig selbst gegen die Erde, von einem Stern zum andern läuft. Und es liegt ihr allerdings eine reelle Wahrheit zu Grunde. Der Mensch ist, was er ist, durch die Natur, so viel auch seiner Selbstthätigkeit angehört; aber auch seine Selbstthätigkeit hat in der Natur, respective seiner Natur, ihren Grund. Seid dankbar gegen die Natur! Der Mensch läßt sich nicht von ihr abtrennen. Der Germane, dessen Gottheit die Spontaneität ist, verdankt seinen Charakter eben so gut

*) Aelteren Reisebeschreibungen zufolge denken sich jedoch manche Völker das künftige Leben nicht identisch mit dem gegenwärtigen oder besser, sondern sogar noch elender. — Parny (Oeuv. chois. T. I. Melang.) erzählt von einem sterbenden Negerelaven, der sich die Einweihung zur Unsterblichkeit durch die Taufe mit den Worten verbat: je ne veux point d'une autre vie, car peut-être y serais-je encore votre esclave.

**) Ahlwardt (Ossian Anm. zu Carthonn.).

seiner Natur, als der Orientale. Der Tadel der indischen Kunst, der indischen Religion und Philosophie ist ein Tadel der indischen Natur. Ihr beklagt euch über den Recensenten, der eine Stelle in euren Werken aus dem Zusammenhang reißt, um sie dadurch dem Spotte Preis zu geben. Warum thut ihr selbst, was ihr an Andern tadelst? Warum reißt ihr die indische Religion aus dem Zusammenhang, in welchem sie eben so vernünftig ist als eure absolute Religion?

Der Glaube an ein Jenseits, an ein Leben nach dem Tode ist daher bei den „wilden“ Völkern im Wesentlichen nichts weiter als der directe Glaube an das Diesseits, der unmittelbare, ungebrochne Glaube an dieses Leben. Dieses Leben hat für sie, selbst mit seinen Localbeschränktheiten, allen, absoluten Werth; sie können nicht davon abstrahiren, sich keine Abbrechung denken; d. h. sie glauben geradezu an die Unendlichkeit, die Unaufhörlichkeit dieses Lebens. Erst dadurch, daß der Glaube der Unsterblichkeit ein kritischer Glaube wird, daß man nämlich unterscheidet zwischen dem, was hier zurück und dort übrig bleibt, hier vergehen, dort bestehen soll, erst dadurch gestaltet sich der Glaube an das Leben nach dem Tode zum Glauben an ein anderes Leben. Aber gleichwohl fällt auch diese Kritik, diese Unterscheidung schon in dieses Leben. So unterschieden die Christen zwischen dem natürlichen und christlichen, dem sinnlichen, weltlichen und geistlichen, heiligen Leben. Das himmlische, das andere Leben ist kein andres Leben, als das hier schon von dem nur natürlichen Leben unterschiedne, aber hier zugleich noch mit demselben behaftete geistliche Leben. Was der Christ schon hier von sich ausschließt, wie das Geschlechtsleben, das ist auch vom andern Leben ausgeschlossen. Der Unterschied ist

nur, daß er dort davon frei ist, wovon er hier frei zu sein wünscht und sich durch den Willen, die Andacht, die Castelung frei zu machen sucht. Darum ist dieses Leben für den Christen ein Leben der Qual und Pein, weil er hier noch mit seinem Gegensatz behaftet ist, mit den Lüsten des Fleisches, den Anfechtungen des Teufels zu kämpfen hat.

Der Glaube der cultivirten Völker unterscheidet sich also nur dadurch von dem Glauben der uncultivirten, wodurch sich überhaupt die Cultur von der Uncultur unterscheidet — dadurch, daß der Glaube der Cultur ein unterscheidender, aussondernder, abstracter Glaube ist. Wo unterschieden wird, da wird geurtheilt; wo aber geurtheilt, da entsteht die Scheidung zwischen Positivem und Negativem. Der Glaube der wilden Völker ist ein Glaube ohne Urtheil. Die Bildung dagegen urtheilt: dem gebildeten Menschen ist nur das gebildete Leben das wahre, dem Christen das christliche. Der rohe Naturmensch tritt ohne Anstand, so wie er steht und geht, ins Jenseits ein: das Jenseits ist seine natürliche Blöße. Der Gebildete dagegen nimmt an einem solchen ungezügelter Leben nach dem Tode Anstand, weil er schon hier das ungezügelter Naturleben beanstandet. Der Glaube an das jenseitige Leben ist daher nur der Glaube an das dießseitige wahre Leben: die wesentliche Inhaltsbestimmtheit des Dießseits ist auch die wesentliche Inhaltsbestimmtheit des Jenseits; der Glaube an das Jenseits demnach kein Glaube an ein anderes unbekanntes Leben, sondern an die Wahrheit, Unendlichkeit, folglich Unaufhörlichkeit des Lebens, das schon hier für das authentische Leben gilt.

Wie Gott nichts andres ist als das Wesen des Menschen, gereinigt von dem, was dem menschlichen Individuum, sei es nun im Gefühl oder Denken als Schranke, als Nebel erscheint: so ist das Jenseits nichts andres als das Diesseits, befreit von Dem, was als Schranke, als Nebel erscheint. So bestimmt und deutlich die Schranke als Schranke, das Nebel als Nebel von dem Individuum gewußt wird, eben so bestimmt und deutlich wird von ihm das Jenseits, wo diese Schranken wegfallen, gewußt. Das Jenseits ist das Gefühl, die Vorstellung der Freiheit von den Schranken, die hier das Selbstgefühl, die Existenz des Individuums beeinträchtigen. Der Gang der Religion unterscheidet sich nur dadurch von dem Gang des natürlichen Menschen, daß sie den Weg, welchen dieser in gerader als der kürzesten Linie macht, in einer krummen und zwar der Kreislinie beschreibt. Der natürliche Mensch bleibt in seiner Heimath, weil es ihm hier wohlgefällt, weil er vollkommen befriedigt ist; die Religion, die in einer Unzufriedenheit, einer Zwietracht anhebt, verläßt die Heimath, geht in die Ferne, aber nur um in der Entfernung das Glück der Heimath um so lebhafter zu empfinden. Der Mensch trennt sich in der Religion von sich selbst, aber nur, um immer wieder auf denselben Punkt zurückzukommen, von dem er ausgelaufen. Der Mensch negirt sich, aber nur um sich wieder zu setzen, und zwar jetzt in verherrlichter Gestalt; je mehr er sich in seinen Augen erniedrigt, desto höher steigt er in den Augen Gottes. Und er negirt sich, weil der positive Mensch, der Positivus der Menschheit Gott ist; er erniedrigt sich, weil Gott der erhöhte Mensch ist. Gott ist Mensch: darum muß der Mensch von sich selbst so niedrig als möglich denken. Er braucht nichts für sich zu sein, weil

das, was er ist, schon sein Gott ist. Gott ist sein Ich; darum muß er sich verläugnen. So negirt der Mensch auch das Dießseits, aber nur um am Ende es als Jenseits wieder zu setzen *). Das verlorne aber wiedergefundne und in der Freude des Wiedersehens um so heller strahlende Dießseits ist das Jenseits. Der religiöse Mensch gibt die Freuden dieser Welt auf; aber nur um dafür die himmlischen Freuden zu gewinnen, oder vielmehr er gibt sie deswegen auf, weil er schon in dem wenigstens idealen Besitze der himmlischen Freuden ist. Die himmlischen Freuden sind allerdings andere Freuden, als die irdischen, aber es sind doch immerhin Freuden; die Gattung, die Substanz haben sie gemein mit den irdischen; sie sind nur anderer, höherer Art. Die Religion kommt so, aber auf einem Umweg zu dem Ziele, dem Ziele der Freude, worauf der natürliche Mensch in gerader Linie zueilt. Das Wesen im Bilde ist das Wesen der Religion. Die Religion opfert die Sache dem Bilde auf. Das Jenseits ist das Dießseits im Spiegel der Phantasie — das bezaubernde Bild, im Sinne der Religion das Urbild des Dießseits: dieses wirkliche Leben nur ein Schein, ein Schimmer jenes idealen bildlichen Lebens. Das Jenseits ist das im Bilde angeschaute, von aller groben Materie gereinigte — das verschönerte Dießseits, oder positiv ausgedrückt: das schöne Dießseits κατ' ἐξοχήν.

*) Dort wird daher Alles wieder hergestellt. Qui modo vivit, erit, nec me vel dente, vel ungue Fraudatum revomet patrefacti fossa sepulchri. Aurelius Prud. (Apotheos. de resurr. carnis hum.) Und dieser in euren Augen rohe, fleischliche und deswegen von euch desavouirte Glaube ist der allein consequente, der allein redliche, der allein wahre Glaube. Zur Identität der Person gehört die Identität des Leibes.

Die Verschönerung, die Verbesserung setzt einen Tadel, ein Mißfallen voraus. Aber das Mißfallen ist nur ein oberflächliches. Ich spreche der Sache nicht Werth ab; nur so, wie sie ist, gefällt sie mir nicht; ich negire nur die Beschaffenheiten, nicht die Substanz, sonst würde ich auf Vertilgung dringen. Ein Haus, das mir absolut mißfällt, lasse ich abtragen, aber nicht verschönern. Der Glaube an das Jenseits gibt die Welt auf, aber nicht ihr Wesen; nur so, wie sie ist, gefällt sie nicht. Die Freude gefällt dem Jenseitsgläubiger — wer sollte die Freude nicht als einen Positiv empfinden? — aber es mißfällt ihm, daß hier auf die Freude entgegengesetzte Empfindungen folgen, daß sie vergänglich ist. Er setzt daher die Freude auch ins Jenseits, aber als ewige, ununterbrochne göttliche Freude — das Jenseits heißt darum das Freudenreich — wie er hier schon die Freude in Gott setzt; denn Gott ist nichts als die ewige, ununterbrochene Freude als Subject. Die Individualität gefällt ihm, aber nur nicht die mit objectiven Trieben belastete; er nimmt daher die Individualität auch mit, aber die reine, die absolut subjective. Das Licht gefällt; aber nicht die Schwere, weil sie als eine Schranke dem Individuum erscheint, nicht die Nacht, weil in ihr der Mensch der Natur gehorcht; dort ist Licht, aber keine Schwere, keine Nacht — reines, ungestörtes Licht.

Wie der Mensch in der Entfernung von sich, in Gott immer wieder nur auf sich selbst zurückkommt, immer nur sich um sich selbst dreht; so kommt der Mensch auch in der Entfernung vom Diesseits immer wieder zuletzt nur auf dasselbe zurück. Je außer- und übermenschlicher Gott im Anfang erscheint, desto menschlicher zeigt er sich im Verlaufe oder Schlusse. Ebenso: je übernatürlicher im Anfang oder in der

Ferne beschaut das himmlische Leben aussieht, desto mehr stellt sich am Ende oder in der Nähe betrachtet die Identität des himmlischen mit dem natürlichen Leben heraus — eine Identität, die sich zuletzt bis auf das Fleisch, bis auf den Leib erstreckt. Zunächst handelt es sich um die Scheidung der Seele vom Leibe, wie in der Anschauung Gottes um die Scheidung des Wesens von dem Individuum — das Individuum stirbt einen geistigen Tod, der todte Leib, der zurückbleibt, ist das menschliche Individuum, die Seele, die sich davon geschieden, Gott. Aber die Scheidung der Seele vom Leibe, des Wesens vom Individuum, Gottes vom Menschen ist nicht von Bestand. Jede Trennung thut wehe. Die Seele sehnt sich wieder nach ihrem verlorenen Theile, nach ihrem Leibe, wie Gott, die abgeschiedene Seele, sich wieder nach dem wirklichen Menschen sehnt. Wie Gott daher wieder Mensch wird, so kehrt die Seele wieder in ihren Leib zurück — und die vollkommene Identität des Dieß- und Jenseits ist jetzt wieder hergestellt. Zwar ist dieser neue Leib ein lichtvoller, verklärter, wunderbarer Leib, aber — und das ist die Hauptsache — es ist ein anderer und doch derselbe Leib*), wie Gott ein anderes und doch dasselbe Wesen als das menschliche ist. Wir kommen hier wieder auf den Begriff des Wunders, welches Widersprechendes vereinigt. Der übernatürliche Körper ist ein Körper der Phantastie, aber eben deswegen ein dem Gemüthe des Menschen adäquater, weil ihn nicht belästigender — ein rein subjectiver Körper**). Der Glaube an das Jenseits ist nichts

*) *Ipsum (corpus) erit et non ipsum erit.* Augustinus. (v. J. Ch. Doederlein. Inst. Theol. Christ. Altorf. 1781. §. 280.)

***) *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. Non quod carnis illic substantia futura non sit, sed quod carnalis omnis*

anderes als der Glaube an die Wahrheit der Phantasie, wie der Glaube an Gott der Glaube an die Wahrheit und Unendlichkeit des menschlichen Gemüthes. Oder: wie der Glaube an Gott nur der Glaube an das abstracte Wesen des Menschen ist, so der Glaube an das Jenseits nur der Glaube an das abstracte Diesseits.

Aber der Inhalt des Jenseits ist die Seligkeit, die ewige Seligkeit der Individualität oder Subjectivität, die hier durch die Natur beschränkt und beeinträchtigt existirt. Der Glaube an das Jenseits ist daher der Glaube an die Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur — also der Glaube an die Ewigkeit, Unendlichkeit, Absolutheit der Subjectivität, und zwar nicht in ihrem Gattungsbegriffe, der sich in immer neuen Individuen entfaltet, sondern dieser bereits existirenden Individuen — folglich der Glaube des Menschen an sich selbst. Aber der Glaube an das Himmelreich ist eins mit dem Glauben an Gott — es ist derselbe Inhalt in beiden — Gott ist die reine, absolute, von allen Naturschranken erlebte Subjectivität: er ist schlechtweg, was die menschlichen Individuen nur sein sollen, sein werden — der Glaube an Gott ist daher der Glaube des Menschen an

necessitudo sit defutura. Divus Bernhardus. Tract. de diligendo Deo. Resurgent ergo sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere, difficultate... una erit aetas omnium resurgentium, sc. juvenilis. Petrus L. I. IV. dist. 44. c. 2. Der himmlische Leib ist daher insofern, nämlich als ein Leib ohne alle Beschwerlichkeit und Begierlichkeit, d. h. alle Sinnlichkeit, nicht der wiederhergestellte gegenwärtige, sondern ehemalige, ursprüngliche, adamitische Leib. Insofern ist die Auferstehung: ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις. S. Gregorius de anima et resurr. (Lips. 1837. p. 142.)

sein eignes Wesen, an die Unendlichkeit seiner selbst — das göttliche Wesen das menschliche und zwar subjectiv menschliche Wesen in seiner absoluten Freiheit und Unbeschränktheit.

Unsere wesentlichste Aufgabe ist hiermit erfüllt. Wir haben das außerweltliche, übernatürliche und übermenschliche Wesen reducirt auf die Bestandtheile des menschlichen Wesens als seine Grundbestandtheile. Wir sind im Schlusse wieder auf den Anfang zurückgekommen. Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch ist der Mittelpunkt der Religion, der Mensch ist das Ende der Religion.

Die Religion ist das von der Welt abgeschlossene Verhalten des Menschen zu seinem Wesen — das innere, das in sich selbst verborgene Leben des Menschen. Die positive, wahre Bedeutung und Lehre der Religion ist: Mensch gehe in Dich! sei bei und in Dir selbst zu Hause! sammle Dich: bete! Beten heißt: sich sammeln, den zerstreuenden Dialog des Lebens in den ernststen Monolog der Selbstbestimmung übersetzen. Hierin stimmt die Philosophie mit der Religion überein; hierin und nur hierin allein liegt die sittliche Heilskraft und die theoretische Wahrheit der Religion.