

Zweiter Theil.

Die Religion in ihrem Widerspruch mit dem Wesen des Menschen.

Der wesentliche Standpunkt der Religion.

Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eignen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit — aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, aparten, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen — darin liegt die Unwahrheit, darin die Schranke, darin das böse Wesen der Religion, darin die unheilswangere Quelle des religiösen Fanatismus, darin das oberste, metaphysische Princip der blutigen Menschenopfer, kurz, darin die prima materia aller Gräuel, aller schaudererregenden Scenen in dem Trauerspiel der Religionsgeschichte.

Und dieses Verhalten zu Gott als einem andern Wesen ist einerseits ein natürliches, unwillkürliches, unbewusstes, andererseits ein bewusstes, durch Reflexion vermitteltes. Das unbewusste Verhalten wurzelt im Ursprung der Religion selbst, beruht auf ihrem wesentlichen Standpunkt. Dieser Standpunkt ist der praktische. Der Zweck der Religion ist das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menschen; die Beziehung des Menschen auf Gott nichts anderes als die Beziehung desselben auf sein Heil: Gott ist das realisirte Seelenheil oder die unbefchränkte Macht, das Heil, die Seligkeit des Menschen zu verwirklichen *). Alle positiven religiösen Bestimmungen Got-

*) Praeter salutem tuam nihil cogites; solum quae Dei sunt cures. Thomas a K. (de imit. l. I. c. 23.) Contra salutem propriam cogites nihil. Minus dixi: contra, praeter dixisse de-

tes drücken diese Beziehung auf das Heil aus. Das Höchste und Innigste der Religion faßt sich in dem Gedanken zusammen: Gott ist die Liebe, die selbst um des Menschen willen Mensch wurde. Die christliche Religion namentlich unterscheidet sich darin von andern Religionen, daß keine so nachdrücklich wie sie das Heil des Menschen hervorgehoben. Darum nennt sie sich auch nicht Wahrheits- oder Gotteslehre, sondern Heilslehre. Aber dieses Heil ist nicht weltliches, irdisches Glück und Wohl. Im Gegentheil die tiefsten, wahrsten Christen haben gesagt, daß irdisches Glück den Menschen von Gott abzieht, dagegen weltliches Unglück, Leiden, Krankheiten den Menschen zu Gott zurückführen und daher sich allein für den Christen schicken. Warum? weil im Unglück der Mensch nur praktisch gefunnt ist, im Unglück er sich nur auf das Eine, was Noth, bezieht, im Unglück Gott als Bedürfniß des Menschen empfunden wird**). Die Lust, die Freude expandirt den Menschen, das Unglück, der Schmerz contrahirt und concentrirt ihn — im Schmerze verneint der Mensch die Realität der Welt; alle Dinge, welche die Phantastie des Künstlers und die Vernunft des Denkers bezaubern, verlieren ihren Reiz, ihre Macht für ihn; er versinkt in sich selbst, in sein Gemüth. Dieses in sich versunkne, auf sich nur concentrirte, in sich nur sich beruhigende, die Welt verneinende, gegen die Welt, die Natur überhaupt idealistische, in Beziehung auf den Menschen realistische, nur auf sein nothwendiges inneres Heilbedürfniß

bueram. Bernhardus (De consid. ad Eugenium pontif. max. l. II.)
 Qui Deum quaerit, de propria salute sollicitus est. Clemens
 Alex. (Cohort. ad gent.)

**) Wer übrigens nur aus dem Unglück die Realität der Religion beweist, beweist auch die Realität des Aberglaubens.

bezogene Wesen oder Gemüth ist — Gott. Gott als Gott, Gott, wie er Gegenstand der Religion; und nur so, wie er dieser Gegenstand, ist er Gott, nämlich Gott im Sinne eines *Nomen proprium*, nicht eines allgemeinen, metaphysischen Wesens, Gott ist wesentlich nur ein Gegenstand der Religion, nicht der Philosophie, des Gemüthes, nicht der Vernunft, der Praxis, nicht der bedürfnislosen Theorie, der Herzensnoth, nicht der Gedankenfreiheit, kurz ein Gegenstand, ein Wesen, welches nicht das Wesen des theoretischen, sondern des praktischen Standpunkts ausdrückt.

Die Religion knüpft an ihre Lehren Fluch und Segen, Verdammung und Seligkeit. Selig ist, wer glaubt, unselig, verloren, verdammt, wer nicht ihr glaubt. Sie appellirt also nicht an die Vernunft, sondern an das Gemüth, an den Glückseligkeitstrieb, an die Affecte der Furcht und Hoffnung. Sie steht nicht auf dem theoretischen Standpunkt; sonst müßte sie die Freiheit haben, ihre Lehren auszusprechen, ohne an sie praktische Folgen anzuknüpfen, ohne gewissermaßen zu ihrem Glauben zu nöthigen; denn wenn es heißt: ich bin verdammt, wenn ich nicht glaube, so ist das ein seiner Gewissenszwang zum Glauben; die Furcht vor der Hölle zwingt mich zu glauben. Selbst, wenn mein Glaube auch seinem Ursprung nach ein freier sein sollte — die Furcht mischt sich doch immer mit ein; mein Gemüth ist immerhin befangen; der Zweifel, das Princip der theoretischen Freiheit erscheint mir als Verbrechen. Der höchste Begriff, das höchste Wesen der Religion ist aber Gott: das höchste Verbrechen also der Zweifel an Gott oder gar der Zweifel, daß Gott ist. Was ich mir aber gar nicht zu bezweifeln getraue, nicht bezweifeln kann, ohne mich in meinem Gemüthe beunruhigt zu fühlen, ohne mich einer Schuld

zu zeihen, das ist auch keine Sache der Theorie, sondern eine Gewissenssache, kein Wesen der Vernunft, sondern des Gemüths.

Da nun aber der praktische Standpunkt allein der Standpunkt der Religion ist, da ihr folglich auch nur der praktische, vorzügliche, nur nach seinen bewußten, sei es nun physischen oder moralischen Zwecken handelnde und die Welt nur in Beziehung auf diese Zwecke und Bedürfnisse, nicht an sich selbst betrachtende Mensch für den ganzen, wesentlichen Menschen gilt; so fällt ihr Alles, was hinter dem praktischen Bewußtsein liegt, aber der wesentliche Gegenstand der Theorie ist — Theorie im ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne, im Sinne der theoretischen Anschauung und Erfahrung, der Vernunft, der Wissenschaft überhaupt — außer den Menschen und die Natur hinaus in ein besonderes persönliches Wesen. Alles Gute, doch hauptsächlich nur solches, welches unwillkürlich den Menschen ergreift, welches sich nicht zusammenreimt mit Vorsatz und Absicht, welches über die Gränzen des praktischen Bewußtseins hinausgeht, kommt von Gott; alles Schlimme, Böse, Ueble, doch hauptsächlich nur solches, welches ihn unwillkürlich mitten in seinen besten moralischen Vorsätzen überfällt oder mit furchtbarer Gewalt fortreißt, kommt vom Teufel. Zur Erkenntniß des Wesens der Religion gehört die Erkenntniß des Teufels, des Satans, der Dämone *). Man

*) Ueber die biblischen Vorstellungen vom Satan, seiner Macht und Wirkung s. Lüzelberger's Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre und G. Ch. Knapp's Vorles. über d. christl. Glaubensl. S. 62—65. Hieher gehören auch die dämonischen Krankheiten, die Teufelsbesitzungen. Auch diese Krankheiten sind in der Bibel, der göttlichen Offenbarung, begründet. S. Knapp (S. 65. III. 2. 3.).

kann diese Dinge nicht weglassen, ohne die Religion gewaltsam zu verstümmeln. Die Gnade und ihre Wirkungen sind der Gegensatz der Teufelwirkungen. Wie die unwillkürlichen, aus der Tiefe der Natur auslobernden sinnlichen Triebe überhaupt alle ihr unerklärlichen Erscheinungen des moralischen und physischen Uebels, der Religion als Wirkungen des bösen Wesens erscheinen, so erscheinen ihr auch nothwendig die unwillkürlichen Bewegungen der Begeisterung und Entzückung als Wirkungen des guten Wesens, Gottes, des heiligen Geistes oder der Gnade. Daher die Willkühr der Gnade — die Klage der Frommen, daß die Gnade sie bald beseligt, heimsucht, bald wieder verläßt, verstößt. Das Leben, das Wesen der Gnade ist das Leben, das Wesen des unwillkürlichen Gemüths. Das Gemüth ist der Paraklet der Christen. Die gemüth- und begeisterungslosen Momente sind die von der göttlichen Gnade verlassenen Lebensmomente.

In Beziehung auf das innere Leben kann man übrigens auch die Gnade definiren als das religiöse Genie; in Beziehung auf das äußere Leben aber als den religiösen Zufall. Der Mensch ist gut oder böse keineswegs nur durch sich selbst, durch eigene Kraft, durch seinen Willen, sondern zugleich durch jenen Complex geheimer und offenbarer Determinationen, die wir, weil sie auf keiner innern Nothwendigkeit beruhen, der Macht „Seiner Majestät des Zufalls,“ wie Friedrich der Große zu sagen pflegte, zuschreiben *). Die göttliche Gnade

*) Schelling erklärt in seiner Schrift über die Freiheit dieses Räthsel durch eine in der Ewigkeit, d. h. vor diesem Leben vollbrachte Selbstbestimmung. Welche phantastische, illusorische Supposition! Aber gerade solche puerile, bodenlose Phantastik ist das innerste Geheimniß unserer modernen religiösen Speculanten, das Geheimniß der „christlich-germanischen“ Tiefe. Je schiefer, je tiefer.

excl!

ist die mystificirte Macht des Zufalls. Hier haben wir wieder die Bestätigung von dem, was wir als das wesentliche Gesetz der Religion erkannten. Die Religion negirt, verwirft den Zufall, Alles von Gott abhängig machend, Alles aus ihm erklärend; aber sie negirt ihn nur scheinbar; sie versetzt ihn nur in die göttliche Willkühr. Denn der göttliche Wille, welcher aus unbegreiflichen Gründen, d. h. offen und ehrlich herausgesagt, aus grundloser absoluter Willkühr, gleichsam aus göttlicher Laune, die Einen zum Bösen, zum Unglück, die Andern zum Guten, zur Seligkeit bestimmt, prädestinirt, hat kein einziges positives Merkmal für sich, welches ihn von der Macht „Seiner Majestät des Zufalls“ unterscheidet. Das Geheimniß der Gnadenwahl ist also das Geheimniß, oder die Mystik des Zufalls. Ich sage die Mystik des Zufalls; denn in der That ist der Zufall ein Mysterium, obwohl überhübel und ignorirt von unserer speculativen Religions-Philosophie, welche über den illusorischen Mysterien des absoluten Wesens, d. h. der Theologie die wahren Mysterien des Denkens und Lebens, so auch über dem Mysterium der göttlichen Gnade oder Wahlfreiheit das profane Mysterium des Zufalls vergessen hat*).

Doch wieder zurück zu unserem Gegenstande. Der Teufel ist das Negative, das Böse, das aus dem Wesen, nicht dem Willen kommt, Gott das Positive, das Gute, welches aus dem Wesen, nicht dem bewußten Willen kommt — der Teufel das unwillkührliche, unerklärliche Böse, Schlimme, Ueble,

*) Man wird diese Enthüllung des Mysteriums der Gnadenwahl zweifelsohne verrucht, gottlos, teuflisch nennen. Ich habe nichts dagegen: ich bin lieber ein Teufel im Bunde mit der Wahrheit, als ein Engel im Bunde mit der Lüge.

Gott das unwillkürliche, unerklärliche Gute. Beide haben dieselbe Quelle — nur die Qualität ist verschieden oder entgegengesetzt. Deshalb hing auch fast bis auf die neueste Zeit der Glaube an den Teufel aufs innigste zusammen mit dem Glauben an Gott, so daß die Längnung des Teufels eben so gut für Atheismus galt, als die Längnung Gottes. Nicht ohne Grund; wenn man einmal anfängt, die Erscheinungen des Bösen, Uebeln aus natürlichen Ursachen abzuleiten, so fängt man auch gleichzeitig an, die Erscheinungen des Guten, des Göttlichen aus der Natur der Dinge, nicht aus einem übernatürlichen Wesen abzuleiten und kommt endlich dahin, entweder Gott ganz aufzuheben, oder wenigstens einen andern als den Gott der Religion zu glauben, oder, was das Gewöhnlichste ist, die Gottheit zu einem müßigen, thatlosen Wesen zu machen, dessen Sein gleich Nichtsein ist, indem es nicht mehr wirkend in das Leben eingreift, nur an die Spitze der Welt, an den Anfang als die erste Ursache, die prima causa hingestellt wird. Gott hat die Welt erschaffen — dieß ist das Einzige, was hier von Gott noch übrig bleibt. Das Perfectum ist hier nothwendig; denn seitdem läuft die Welt wie eine Maschine ihren Gang fort. Der Zusatz: er schafft immer, er schafft noch heute, ist nur der Zusatz einer äußerlichen Reflexion; das Perfectum drückt hier adäquat den religiösen Sinn aus; denn der Geist der Religion ist ein vergangener, wo die Wirkung Gottes zu einem Fecit oder Creavit gemacht wird. Anders; wenn das wirklich religiöse Bewußtsein sagt: das Fecit ist heute noch ein Facit; hier hat dieß, obwohl auch ein Product der Reflexion, doch einen gesetzmäßigen Sinn, weil hier Gott überhaupt handelnd gedacht wird.

Die Religion wird überhaupt aufgehoben, wo sich zwischen Gott und den Menschen die Vorstellung der Welt, der sogenannten Mittelursachen einschleicht. Hier hat sich schon ein fremdes Wesen, das Princip der Verstandesbildung eingeschlichen — gebrochen ist der Friede, die Harmonie der Religion, welche nur im unmittelbaren Zusammenhang des Menschen mit Gott liegt. Die Mittelursache ist eine Capitulation des ungläubigen Verstandes mit dem noch gläubigen Herzen. Der Religion zufolge wirkt allerdings auch Gott vermittelt anderer Dinge und Wesen auf den Menschen. Aber Gott ist doch allein die Ursache, allein das handelnde und wirksame Wesen. Was Dir der Andere thut, das thut Dir im Sinne der Religion nicht der Andere, sondern Gott. Der Andere ist nur Schein, Mittel, Behülfel, nicht Ursache. Aber die Mittelursache ist ein unselbiges Mittelding zwischen einem selbstständigen und unselbstständigen Wesen: Gott gibt wohl den ersten Impuls; aber dann tritt ihre Selbstthätigkeit ein *).

Die Religion weiß überhaupt aus sich selbst nichts von dem Dasein der Mittelursachen; dieses ist ihr vielmehr der Stein des Anstoßes; denn das Reich der Mittelursachen, die Sinnenwelt, die Natur ist es gerade, welche den Menschen von Gott trennt **). Darum glaubt die Religion, daß Eins

*) Hieher gehört auch die geist- und wesenlose Lehre vom *Concursus Dei*, wo Gott nicht nur den ersten Impuls gibt, sondern auch in der Handlung der *causa secunda* selbst mitwirkt. Uebrigens ist diese Lehre nur eine besondere Erscheinung von dem widerspruchsvollen Dualismus zwischen Gott und Natur, der sich durch die Geschichte des Christenthums hindurchzieht.

***) Dum sumus in hoc corpore, peregrinamur ab eo qui summe est.* Bernard. Epist. 18. (in der Basler Ausgabe von 1552.) Der Begriff des Jenseits ist daher nichts als der Begriff der wahren, vollendeten, von den diesseitigen Schranken und Hemmungen befreiten Religion, das Jen-

diese Scheidewand fällt. Einst ist keine Natur, keine Materie, kein Leib, wenigstens kein solcher, der den Menschen von Gott trennt: einst ist nur Gott und die fromme Seele allein. Die Religion hat nur aus der sinnlichen, natürlichen, also un- oder wenigstens nicht religiösen Anschauung Kunde vom Dasein der Mittelursachen, d. h. der Dinge, die zwischen Gott und dem Menschen sind. Und wenn daher die Religion eine mittelbare Wirkung Gottes annimmt, so kommt dieß nur daher, daß sich die empirische Anschauung geltend macht, welche die Religion aber dadurch sogleich niederschlägt, daß sie die Wirkungen der Natur zu Wirkungen Gottes macht. Gott allein ist ihr das wahrhaft Seiende, Wirkende, Thätige. Dieser religiösen Idee widerspricht aber der natürliche Verstand und Sinn, welcher den natürlichen Dingen wirkliche Selbstthätigkeit einräumt. Und diesen Widerspruch der sinnlichen mit ihrer, der religiösen, Anschauung löst die Religion eben dadurch, daß sie die unlängbare Wirksamkeit der Dinge zu einer Wirksamkeit Gottes vermittelt dieser Dinge macht. Der positive Begriff ist hier der Begriff Gottes, der negative die Welt.

Dagegen da, wo die Mittelursachen in Activität gesetzt, so zu sagen, emancipirt werden, da ist der umgekehrte Fall — die Natur das Positive, Gott ein negativer Begriff. Die Welt ist selbstständig in ihrem Sein, ihrem Bestehen; nur

seits, wie schon oben gesagt, nichts als die wahre Meinung und Gesinnung, das offene Herz der Religion. Hier glauben wir; dort schauen wir; d. h. dort ist nichts außer Gott, nichts also zwischen Gott und der Seele, aber nur beschreiben, weil nichts zwischen beiden sein soll, weil die unmittelbare Einheit Gottes und der Seele die wahre Meinung und Gesinnung der Religion ist.

ihrem Anfang nach noch abhängig. Gott ist hier nur ein hypothetisches, abgeleitetes, aus der Noth eines beschränkten Verstandes, dem das Dasein der von ihm zu einer Maschine gemachten Welt ohne ein selbstbewegendes Princip unerklärlich ist, entsprungenes, kein ursprüngliches, absolut nothwendiges Wesen mehr. Gott ist nicht um feinetwillen, sondern um der Welt willen da, nur darum da, um als die prima causa die Weltmaschine zu erklären. Der beschränkte Verstandesmensch nimmt einen Anstoß an dem ursprünglich selbstständigen Dasein der Welt, weil er sie nur vom praktischen Standpunkt aus, nur in ihrer Gemeinheit, nur als Werkmaschine, nicht in ihrer Majestät und Herrlichkeit, nicht als Kosmos ansieht. Er stößt also seinen Kopf an der Welt an. Der Stoß erschüttert sein Gehirn — und in dieser Erschütterung hypostasirt er denn außer sich den eignen Anstoß als den Urstoß, der die Welt ins Dasein geschleudert, daß sie nun, wie die durch den mathematischen Stoß in Bewegung gesetzte Materie, ewig fortgeht, d. h. er denkt sich einen mechanischen Ursprung. Eine Maschine muß einen Anfang haben; es liegt dieß in ihrem Begriffe; denn sie hat den Grund der Bewegung nicht in sich.

Alle Kosmogonie ist Tautologie — dieß sehen wir auch an diesem Beispiel. In der Kosmogonie erklärt sich oder realisirt nur der Mensch den Begriff, den er von der Welt hat; sagt er dasselbe, was er außerdem von ihr aussagt. So hier: ist die Welt eine Maschine, so versteht es sich von selbst, daß sie „sich nicht selbst gemacht“ hat, daß sie vielmehr gemacht ist, d. h. einen mechanischen Ursprung hat. Hierin stimmt allerdings das religiöse Bewußtsein mit dem mechanischen überein, daß ihm auch die Welt ein bloßes

Machwerk, ein Product des Willens ist; denn die Religion betrachtet die Dinge nicht vom theoretischen, sondern praktischen Standpunkt. Aber sie stimmen nur einen Augenblick, nur im Moment des Machens oder Schaffens mit einander überein — ist dieses schöpferische Nu verschwunden, so ist auch die Harmonie vorüber. Der Mechanikus braucht Gott nur zum Machen der Welt; ist sie gemacht, so kehrt sie sogleich dem lieben Gott den Rücken, und freut sich von Herzen ihrer gottlosen Selbstständigkeit. Aber die Religion macht die Welt, nur um sie immer im Bewußtsein ihrer Nichtigkeit, ihrer Abhängigkeit von Gott zu erhalten. Die Schöpfung ist bei dem Mechaniker der letzte dünne Faden, an dem die Religion mit ihm noch zusammenhängt; die Religion, welcher die Nichtigkeit der Welt eine gegenwärtige Wahrheit ist (denn alle Kraft und Thätigkeit ist ihr Gottes Kraft und Thätigkeit) ist bei ihm nur noch eine Reminiscenz aus der Jugend; er verlegt daher die Schöpfung der Welt, den Act der Religion, das Nichtsein der Welt — denn im Anfange, vor der Erschaffung war keine Welt, war nur Gott allein — in die Ferne, in die Vergangenheit, während die Selbstständigkeit der Welt, die all sein Sinnen und Trachten absorbiert, mit der Macht der Gegenwart auf ihn wirkt. Der Mechaniker unterbricht und verkürzt die Thätigkeit Gottes durch die Thätigkeit der Welt. Gott hat bei ihm wohl noch ein historisches Recht, das aber seinem Naturrecht widerspricht, er beschränkt daher so viel als möglich dieses Gott noch zustehende Recht, um für seine natürlichen Ursachen und damit für seinen Verstand um so größern und freiem Spielraum zu gewinnen.

Es hat mit der Schöpfung im Sinne des Maschinisten

Seisten

dieselbe Bewandtniß, wie mit den Wundern, die er sich auch gefallen lassen kann und wirklich gefallen läßt, weil sie einmal existiren, wenigstens in der religiösen Meinung. Aber — abgesehen davon, daß er sich die Wunder natürlich, d. h. mechanisch erklärt — er kann die Wunder nur verdauen, wenn und indem er sie in die Vergangenheit verlegt. Für die Gegenwart aber bittet er sich Alles hübsch natürlich aus. Wenn man etwas aus der Vernunft, aus dem Sinne verloren, etwas nicht mehr glaubt aus freien Stücken, sondern nur glaubt, weil es geglaubt wird oder aus irgend einem Grunde geglaubt werden muß, kurz, wenn ein Glaube ein innerlich vergangner ist; so verlegt man auch äußerlich den Gegenstand des Glaubens in die Vergangenheit. Dadurch macht sich der Unglaube Luft, aber läßt zugleich noch dem Glauben ein, wenigstens historisches, Recht. Die Vergangenheit ist hier das glückliche Auskunftsmitel zwischen Glaube und Unglaube: ich glaube allerdings Wunder, aber *Nota bene* keine Wunder, die geschehen, sondern einst geschehen sind, die Gottlob! bereits lauter *Plusquamperfecta* sind. So auch hier. Die Schöpfung ist eine unmittelbare Handlung oder Wirkung Gottes, ein Wunder, denn es war ja noch nichts außer Gott. In der Vorstellung der Schöpfung geht der Mensch über die Welt hinaus, abstrahirt von ihr; er stellt sie sich vor als nichtseiend im Momente der Erschaffung; er wischt sich also aus den Augen, was zwischen ihm und Gott in der Mitte steht, die Sinnenwelt; er setzt sich in unmittelbare Berührung mit Gott. Aber der Maschinist scheut diesen unmittelbaren Contact mit der Gottheit; er macht daher das *Praesens*, wenn er sich anders so hoch versteigt, sogleich zu einem *Perfectum*; er schiebt Jahrtausende zwischen seine natürliche oder

materialistische Anschauung und zwischen den Gedanken einer unmittelbaren Wirkung Gottes ein.

Im Sinne der Religion dagegen ist Gott allein die Ursache aller positiven Wirkungen, Gott allein der letzte aber auch einzige Grund, womit sie alle Fragen, welche die Theorie aufwirft, beantwortet oder vielmehr abweist; denn die Religion bejaht alle Fragen mit Nein: sie gibt eine Antwort, die eben so viel sagt wie keine, indem sie die verschiedensten Fragen immer mit der nämlichen Antwort erledigt, alle Wirkungen der Natur zu unmittelbaren Wirkungen Gottes, zu Wirkungen eines absichtlichen, persönlichen, außer- oder übernatürlichen Wesens macht. Gott ist der den Mangel der Theorie ersetzende Begriff. Er ist die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil sie Alles ohne Unterschied erklären soll — er ist die Nacht der Theorie, die aber dadurch Alles dem Gemüthe klar macht, daß in ihr das Maas der Finsterniß, das unterscheidende Verstandeslicht ausgeht; das Nichtwissen, das alle Zweifel löst, weil es alle niederschlägt, Alles weiß, weil es nichts Bestimmtes weiß, weil alle Dinge, die dem Theoretiker imponiren, verschwinden, ihre Individualität verlieren, im Auge der göttlichen Macht nichts sind. Die Nacht ist die Mutter der Religion.

Der wesentliche Act der Religion, in dem sie bethätigt, was wir als ihr Wesen bezeichnen, ist das Gebet. Das Gebet ist allmächtig. Was der Fromme im Gebete erfährt, erfüllt Gott. Er betet aber nicht um geistige Dinge nur*), die liegen ja so in der Macht des Menschen; er betet auch um Dinge, die außer ihm liegen, in der Macht der Natur stehen, eine Macht, die er eben im Gebete überwinden will; er greift im Gebet

*) Nur der Unglaube an das Gebet hat das Gebet schlauer Weise nur auf Geistiges eingeschränkt.

zu einem übernatürlichen Mittel, um an sich natürliche Zwecke zu erreichen. Gott ist ihm nicht die *causa remota*, sondern die *causa proxima*, die unmittelbare, allernächste wirkende Ursache aller natürlichen Wirkungen. Alle sogenannte Mittelkräfte und Mittelursachen sind ihm im Gebete Nichts. Wären sie ihm Etwas, so würde daran die Macht, die Inbrunst des Gebetes scheitern. Sie sind ihm vielmehr gar nicht Gegenstand; sonst würde er ja nur auf vermitteltem Wege seinen Zweck zu erreichen suchen. Aber er will unmittelbare Hülfe. Er nimmt seine Zuflucht zum Gebete in der Gewißheit, daß er durchs Gebet mehr, unendlich mehr vermag als durch alle Anstrengung und Thätigkeit der Vernunft und Natur, daß das Gebet übermenschliche und übernatürliche Kräfte besitzt*). Aber im Gebet wendet er sich unmittelbar an Gott. Gott ist ihm also die unmittelbare Ursache, das erfüllte Gebet, die Macht, die das Gebet realisirt. Aber eine unmittelbare Wirkung Gottes ist ein Wunder — das Wunder liegt daher wesentlich in der Anschauung der Religion. Die Religion erklärt Alles auf wunderbare Weise. Daß Wunder nicht immer geschehen, das versteht sich von selbst, wie, daß der Mensch nicht immer betet. Aber daß nicht immer Wunder geschehen, das liegt außer dem Wesen der Religion, nur in der empirischen, oder sinnlichen Anschauung. Wo

*) In der rohsinnlichen Vorstellung ist daher das Gebet ein Zwangs- oder Zaubermittel. Diese Vorstellung ist aber eine unchristliche, (obwohl sich auch bei vielen Christen die Behauptung findet, daß das Gebet Gott zwingt) denn im Christenthum ist Gott an und für sich das selbstbefriedigte Gemüth, die nichts dem (natürlich religiösen) Gemüthe abschlagende Allmacht der Güte. Der Vorstellung des Zwangs liegt aber ein gemüthloser Gott zu Grunde.

aber die Religion beginnt, beginnt das Wunder. Jedes wahre Gebet ist ein Wunder, ein Act der wunderthätigen Kraft. Das äußerliche Wunder selbst macht nur sichtbar die innerlichen Wunder, d. h. in ihm tritt nur in Zeit und Raum, darum als ein besonderes Factum ein, was an und für sich in der Grundanschauung der Religion liegt, nämlich daß Gott überhaupt die übernatürliche, unmittelbare Ursache aller Dinge ist. Das factische Wunder ist nur ein affectvoller Ausdruck der Religion — ein Moment der Begeisterung. Die Wunder ereignen sich nur in außerordentlichen Fällen, in solchen, wo das Gemüth exaltirt ist — daher gibt es auch Wunder des Zorns. Mit kaltem Blute wird kein Wunder verrichtet. Aber eben im Affect offenbart sich das Innerste. Der Mensch betet auch nicht immer mit gleicher Wärme und Kraft. Solche Gebete sind deswegen erfolglos. Aber nur das affectvolle Gebet offenbart das Wesen des Gebetes. Gebetet wird, wo das Gebet an und für sich für eine heilige Macht, eine göttliche Kraft gilt. So ist es auch mit dem Wunder. Wunder geschehen — gleichviel, ob wenige oder viele — wo eine wunderbare Anschauung die Grundlage ist. Das Wunder ist aber keine theoretische Anschauung von der Welt und Natur; das Wunder realisirt praktische Bedürfnisse und zwar im Widerspruch mit den Gesetzen, die dem Theoretiker imponiren; im Wunder unterwirft der Mensch die Natur als eine für sich selbst nichtige Existenz der Realität seiner Zwecke; das Wunder ist der Superlativus des geistlichen oder religiösen Utilismus; alle Dinge stehen im Wunder dem nothleidenden Menschen zu Diensten. Also erhellt hieraus, daß die wesentliche Weltanschauung der Religion die Anschauung vom praktischen Stand-

punkt aus ist, daß Gott — denn das Wesen der Wundermacht ist eins mit dem Wesen Gottes — ein rein praktisches Object ist, aber ein solches, welches den Mangel und das Bedürfnis der theoretischen Anschauung ersetzt, kein Object des Denkens, des Erkennens, so wenig als das Wunder, welches nur dem Nicht-Denken seinen Ursprung verdankt. Stelle ich mich auf den Standpunkt des Denkens, des Forschens, der Theorie, wo ich die Dinge in sich reflectire, in ihrer Beziehung auf sich betrachte, so verschwindet mir in nichts das wunderthätige Wesen, in nichts das Wunder — versteht sich, das religiöse Wunder, welches absolut verschieden ist vom natürlichen Wunder, ob man gleich beide immer mit einander verwechselt, um die Vernunft zu bethören, unter dem Scheine der Natürlichkeit das religiöse Wunder in das Reich der Vernünftigkeit und Wirklichkeit einzuführen.

Die Religion betrachtet also die Dinge nur von dem praktischen Standpunkt aus. Selbst der Mensch ist ihr nur als praktisches, moralisches Subject, darum nicht in seiner Gattung, nicht, wie er im Wesen ist, sondern nur in seiner beschränkten, bedürftigen Individualität Gegenstand. Aber eben deswegen, weil sie abstrahirt von dem Standpunkt, von dem Wesen der Theorie, so bestimmt sich das ihr verborgene, nur dem theoretischen Auge gegenständliche, wahre, allgemeine Wesen der Natur und Menschheit zu einem andern, wunderbaren, übernatürlichen Wesen — der Begriff der Gattung zum Begriffe Gottes, der selbst wieder ein individuelles Wesen ist, aber sich dadurch von den menschlichen Individuen unterscheidet, daß er die Eigenschaften derselben im Maaße der Gattung besitzt. Nothwendig setzt daher in der Religion der Mensch sein Wesen außer sich, sein Wesen als ein andres

Wesen — nothwendig, weil das Wesen der Theorie außer ihm liegt, weil all sein bewusstes Wesen aufgeht in die praktische Subjectivität. Gott ist sein Alter Ego, seine andere verlorne Hälfte; in Gott ergänzt er sich; in Gott ist er erst vollkommner Mensch. Gott ist ihm ein Bedürfniß; es fehlt ihm Etwas, ohne zu wissen, was ihm fehlt — Gott ist dieses fehlende Etwas, Gott ihm unentbehrlich; Gott gehört zu seinem Wesen. Die Welt ist der Religion Nichts *) — die Welt, die nichts andres ist als der Inbegriff der Wirklichkeit, in ihrer Herrlichkeit offenbart nur die Theorie; die theoretischen Freuden sind die schönsten intellectuellen Lebensfreuden, aber die Religion weiß nichts von den Freuden des Denkers, nichts von den Freuden des Naturforschers. Ihr fehlt die Anschauung des Universums, das Bewußtsein des wirklichen Unendlichen, das Bewußtsein der Gattung. Nur in Gott ergänzt sie den Mangel des Lebens, den Mangel eines wesenhaften Inhalts, den in unendlicher Fülle das wirkliche Leben den offenen Augen des schaulustigen Theoretikers darbietet. Gott ist ihr der Ersatz der verlornen Welt — Gott ist ihr die reine Anschauung, das Leben der Theorie.

Die praktische Anschauung ist eine schmutzige, vom Egoismus besleckte Anschauung. Ich verhalte mich hier zu einem Dinge nur um meinetwillen. Um sein selbst willen schaue ich es nicht an; es ist mir vielmehr im Grunde ein verächtliches Ding, wie ein Weib, das nur um des sinnlichen

*) Man könnte dagegen die bekannte Stelle im ersten Capitel des Römerbriefes anführen. Aber auf die Einwürfe der theologischen Bibelstellengelehrsamkeit ist es nicht der Mühe werth zu antworten.

Genusses willen Gegenstand ist. Die praktische Anschauung ist eine nicht in sich befriedigte Anschauung, denn ich verhalte mich hier zu einem mir nicht ebenbürtigen Gegenstand. Die theoretische Anschauung dagegen ist eine freudenvolle, in sich befriedigte, selige Anschauung, denn ihr ist der Gegenstand ein Gegenstand der Liebe und Bewunderung, er strahlt im Lichte der freien Intelligenz wunderherrlich, wie ein Diamant, durchsichtig, wie ein Bergkrystall; die Anschauung der Theorie ist eine ästhetische Anschauung; die praktische dagegen eine unästhetische. Die Religion ergänzt daher in Gott den Mangel der ästhetischen Anschauung. Richtig ist ihr die Welt für sich selbst, die Bewunderung, die Anschauung derselben Götzendienst; denn die Welt ist ihr ein bloßes Gemächte*). Gott ist ihr daher die reine unbeschmutzte, d. i. theoretische oder ästhetische Anschauung. Gott ist das Object, zu dem sich der religiöse Mensch objectiv verhält; in Gott ist ihm der Gegenstand um sein selbst willen Gegenstand. Gott ist Selbstzweck; Gott hat also für die Religion in specie die Bedeutung, welche für die Theorie der Gegenstand überhaupt hat. Das allgemeine Wesen der Theorie ist der Religion ein besonderes Wesen. Allerdings bezieht sich in der Religion der Mensch in der Beziehung auf Gott wieder auf seine Bedürfnisse sowohl im höhern als niedern Sinne: „gib uns unser tägliches Brot;“ aber Gott kann nur alle Bedürfnisse des Menschen befriedigen, weil er selbst für sich kein Bedürfnis hat — die bedürfnislose Seligkeit ist.

*) *Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam; teneat eam Deus qui haec fecit, bona quidem valde, sed ipse est bonum meum, non haec.*
Augustin. Confess. I. X. c. 34.

Der Widerspruch in dem Begriffe der Existenz Gottes.

Die Anschauung des menschlichen Wesens als eines andern, für sich existirenden Wesens ist als identisch mit dem Begriffe der Religion ursprünglich eine unwillkürliche, kindliche, unbefangne. Aber, wenn die Religion an Jahren und mit den Jahren an Verstande zunimmt, wenn innerhalb der Religion die Reflexion über die Religion erwacht, das Bewußtsein von der Identität des göttlichen Wesens mit dem menschlichen zu dämmern beginnt; so wird die ursprünglich unwillkürliche und harmlose Scheidung Gottes vom Menschen zu einer absichtlichen, ausstudirten Unterscheidung, welche keinen andern Zweck hat, als diese bereits in das Bewußtsein eingetretne Identität wieder aus dem Bewußtsein wegzuräumen.

Gott, das objective Wesen der Religion, ist das sich selbst gegenständliche Wesen des Menschen. Die Religion ist das kindliche Wesen der Menschheit. Das Kind steht sein Wesen, den Menschen außer sich — als Kind ist der Mensch sich als ein andrer Mensch Gegenstand. Die Religion bejaht, heiligt, vergöttert, d. i. vergegenständlicht das menschliche Wesen. Dies ist das allgemeine Wesen der Religion. Die bestimmte Religion, den Unterschied der Religionen begründet nur, was vom menschlichen Wesen oder wie dieses Was erfaßt und vergegenständlicht wird, z. B. ob in unmittelbarer Einheit mit der Natur oder im Unterschiede von ihr. Je näher daher die Religion ihrem Ursprunge nach steht, je wahrhafter, je aufrichtiger sie ist, desto weniger verheimlicht sie dieses ihr Wesen. Das heißt: im Ursprunge der Religion ist gar kein qualitativer oder wesentlicher Unterschied zwischen Gott und dem Men-

sehen. Und an dieser Identität nimmt der religiöse Mensch keinen Anstoß; denn sein Verstand ist noch in Harmonie mit seiner Religion. So war Jehovah im alten Judenthum nur ein der Existenz nach vom menschlichen Individuum unterschiednes Wesen; aber qualitativ, seinem innern Wesen nach war er völlig gleich dem Menschen, hatte er dieselben Leidenschaften, dieselben menschlichen, selbst körperlichen Eigenschaften. Erst im spätern Judenthum trennte man aufs schärfste Jehovah vom Menschen und nahm seine Zuflucht zur Allegorie, um den Anthropopathismen einen andern Sinn unterzustellen, als sie ursprünglich hatten. So war es auch im Christenthum. In den ältesten Urkunden desselben ist die Gottheit Christi noch nicht so entschieden ausgeprägt, wie später. Bei Paulus namentlich ist Christus noch ein zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und dem Menschen oder überhaupt den dem Höchsten untergeordneten Wesen schwebendes, unbestimmtes Wesen — der Erste der Engel, der Erstgeschaffne, aber doch geschaffen; meinerwegen auch gezeugt, aber dann sind auch die Engel, auch die Menschen nicht geschaffen, sondern gezeugt; denn Gott ist auch ihr Vater. Christus ist daher hier noch ein familiärer Wesen — wenn gleich mehr nur ein phantastisches Wesen. Erst die Kirche identificirte ihn ausdrücklich mit Gott, machte ihn zu dem ausschließlichen Sohn Gottes, bestimmte seinen Unterschied von den Menschen und Engeln, und gab ihm so das Monopol eines ewigen, uncreatürlichen Wesens.

Merkwürdig, aber wohl begründet ist es hiebei, daß je mehr im Grunde und Wesen der Religion Gott ein menschenähnliches, richtiger: nicht vom Menschen unterschiednes Wesen ist, um so mehr von der Reflexion über die Religion, von der

Theologie der Unterschied Gottes vom Menschen hervorgehoben, die Identität geläugnet wird*). Da aber der Mensch nichts Höheres denken und fassen kann, als das Wesen des Menschen, so bleibt ihm, um Gott vom Menschen recht zu distinguiren, zu einem andern, entgegengesetzten, übermenschlichen Wesen zu machen, nichts übrig, als gerade Das in Gott als eine gute, ja göttliche Eigenschaft zu setzen, was er im Menschen als eine schlechte Eigenschaft verwirft, so daß Gott aus einem menschlichen zu einem unmenschlichen Wesen, aus einem Vater der Liebe zu einem Tyrannen absoluter, selbstsüchtiger Willkühr, kurz, aus einem guten ein böses Wesen wird. Merkwürdige Belege dieser Behauptung liefert die Geschichte der Theologie.

Die dem Begriffe nach erste Weise, wie die Reflexion über die Religion, die Theologie das göttliche Wesen zu einem andern Wesen macht, außer den Menschen hinaussetzt, ist die Existenz Gottes, welche zum Gegenstande eines förmlichen Beweises gemacht wird.

Die Beweise vom Dasein Gottes hat man für dem Wesen der Religion widersprechend erklärt. Sie sind es; aber nur der Beweisform nach. Die Religion stellt unmittelbar das

*) *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda. Later. Concil. can. 2. (Summa omn. Conc. B. Carranza. Antv. 1559. p. 326.)* — Der letzte Unterschied zwischen dem Menschen und Gott, dem endlichen und unendlichen Wesen überhaupt, zu welchem sich die religiös-speculative Imagination emporschwingt, ist der Unterschied zwischen Etwas und Nichts, Ens und Non-Ens; denn nur im Nichts ist alle Gemeinschaft aufgehoben. Jedes bestimmte Prädicat drückt eine Gemeinschaftlichkeit mit andern Wesen aus.

innere Wesen des Menschen als ein gegenständliches, andres Wesen dar. Und der Beweis will nichts weiter, als beweisen, daß die Religion Recht hat. Das vollkommenste Wesen ist das Wesen, über welches kein höheres gedacht werden kann — Gott ist das Höchste, was der Mensch denkt und denken kann. Diese Prämisse des ontologischen Beweises — des interessantesten Beweises, weil er von Innen ausgeht — spricht das innerste geheimste Wesen der Religion aus. Das, was das Höchste für den Menschen ist, wovon er nicht mehr abstrahiren kann, was die positive Gränze seiner Vernunft, seines Gemüths, seiner Stimmung ist, das ist ihm Gott — *id quo nihil majus cogitari potest*. Aber dieses höchste Wesen wäre nicht das höchste, wenn es nicht existirte; wir könnten uns dann ein höheres Wesen vorstellen, welches die Existenz vor ihm voraus hätte; aber zu dieser Fiction gestattet uns schon von vorn herein der Begriff des vollkommensten Wesens keinen Raum. Nicht sein, ist Mangel; Sein: Vollkommenheit, Glück, Seligkeit. Einem Wesen, dem der Mensch Alles gibt, Alles opfert, was ihm hoch und theuer, kann er auch nicht das Gut, das Glück der Existenz vorenthalten. Das dem religiösen Sinn Widersprechende liegt nur darin, daß die Existenz abgesondert gedacht wird, und dadurch der Schein entsteht, als wäre Gott nur ein gedachtes, in der Vorstellung existirendes Wesen, ein Schein, der übrigens so gleich aufgehoben wird; denn der Beweis beweist eben, daß Gott ein vom Gedachtfeln unterschiednes Sein, ein Sein außer dem Menschen, außer dem Denken, ein reales Sein, ein Sein für sich zukommt.

Der Beweis unterscheidet sich nur dadurch von der Religion, daß er das geheime Enthymema der Religion in

einen förmlichen Schluß faßt, explicirt und deswegen unterscheidet, was die Religion unmittelbar verbindet; denn was der Religion das Höchste, Gott, das denkt sie nicht als einen Gedanken, in Abstracto, das ist ihr unmittelbar Wahrheit und Wirklichkeit. Daß aber die Religion selbst auch einen geheimen, unentfalteten Schluß macht, das gesteht sie in ihrer Polemik gegen andere Religionen ein. Ihr Heiden habt euch eben nichts Höheres als eure Götter vorstellen können, weil ihr in sündliche Neigungen versunken waret. Eure Götter beruhen auf einem Schlusse, dessen Prämissen eure sinnlichen Triebe, eure Leidenschaften sind. Ihr dachtet so: das trefflichste Leben ist, unbeschränkt seinen Trieben zu leben, und weil auch dieses Leben das trefflichste, wahrste Leben war, so machtet ihr es zu euerm Gott. Euer Gott war euer sinnlicher Trieb; euer Himmel nur der freie Spielraum der im bürgerlichen, überhaupt wirklichen Leben beschränkten Leidenschaften. Aber in Beziehung auf sich natürlich ist sie sich keines Schlußes bewußt, denn der höchste Gedanke, dessen sie fähig, ist ihre Schranke, hat für sie die Kraft der Nothwendigkeit, ist ihr kein Gedanke, keine Vorstellung, sondern unmittelbare Wirklichkeit.

Die Beweise vom Dasein Gottes haben zum Zweck, das Innere zu veräußern, vom Menschen auszuschneiden*). Durch die Existenz wird Gott ein Ding an sich: Gott ist nicht nur ein Wesen für uns, ein Wesen in unserm Glauben, unserm

*) Zugleich aber auch den Zweck, das Wesen des Menschen zu bewahrheiten. Die verschiedenen Beweise sind nichts andres als verschiedene, höchst interessante Selbstbejahungsformen des menschlichen Wesens. So ist z. B. der physikotheologische Beweis die Selbstbejahung des zweckthätigen Verstandes. Jedes philosophische System ist in diesem Sinne ein Beweis vom Dasein Gottes.

Gemüthe, unserm Wesen, er ist auch ein Wesen für sich, ein Wesen außer uns.

Wodurch die Wahrheit der Religion am meisten begründet werden soll, dadurch gerade wird ihr wahres Wesen, die wahre Bedeutung, das Leben des Menschen im Verhältniß zu seinem Wesen zu sein, ihr genommen. Indem sie des Menschen Wesen zu einem andern, dem Menschen entgegengesetzten Wesen macht, setzt sie sich mit dem Menschen, mit der Vernunft, mit der Ethik, mit sich selbst in Widerspruch. Alle ihre Lehren verkehren sich in ihr Gegenteil, alle ihre Begriffe werden sich selbst aufhebende Widersprüche. Ein solcher Begriff ist vor Allem der Begriff der Existenz Gottes. Gott soll nicht bloß Glaube, Gefühl, Gedanke, nicht bloß Gemüth, Intelligenz sein; er soll nicht nur ein geglaubtes, gefühltes, gedachtes, sondern ein vom gefühlten, gedachten, d. i. innerlichen Sein unterschiednes, reales Sein haben. Aber ein vom Gedachtsein unterschiednes Sein ist kein andres als sinnliches Sein.

Der Begriff der Sinnlichkeit liegt übrigens schon in dem charakteristischen Ausdruck des Außerunsseins. Die sophistische Theologie wird freilich das Wort: außer uns nicht in eigentlichem Sinne nehmen und dafür den unbestimmten Ausdruck des von uns unabhängig und unterschieden Seins setzen. Allein wenn dieses Außerunssein nur uneigentlich ist, so ist auch die Existenz Gottes eine uneigentliche. Und doch handelt es sich ja eben nur um eine Existenz im eigentlichen Verstande, und ist der bestimmte, reale, nicht ausweichende Ausdruck für Unterschiedensein allein Außerunssein.

Reales, sinnliches Sein ist solches, welches nicht abhängt von meinem mich selbst Afficiren, von meiner Thätig-

keit, sondern von welchem ich unwillkürlich afficirt werde, welches ist, wenn ich auch gar nicht bin, es gar nicht denke, fühle. Das Sein Gottes müßte also örtliches, überhaupt qualitativ, sinnlich bestimmtes Sein sein. Aber Gott wird nicht gesehen, nicht gehört, nicht sinnlich empfunden. Er ist für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin. Wenn ich keinen Gott glaube, so ist kein Gott für mich. Wenn ich nicht göttlich geföhnt und gestimmt bin, wenn ich mich nicht erhebe über das sinnliche Leben, so ist er mir gar nicht Gegenstand. Er ist also nur, indem er geföhlt, gedacht, geglaubt wird — der Zusatz: für mich ist unnöthig. Also ist sein Sein ein reales, das doch zugleich kein reales — ein geistiges Sein, hilft man sich. Aber geistiges Sein ist eben nur Gedachtsein, Geföhltsein, Geglaubtsein. Also ist sein Sein ein Mittelbeing zwischen sinnlichem Sein und Gedachtsein, ein Mittelbeing voll Widerspruch. Oder: es ist ein sinnliches Sein, dem aber alle Bestimmungen der Sinnlichkeit abgehen — also ein unsinnliches sinnliches Sein, ein Sein, welches dem Begriffe der Sinnlichkeit widerspricht oder nur eine vage Existenz überhaupt, die im Grunde eine sinnliche ist, aber, um diesen Grund nicht zur Erscheinung kommen zu lassen, aller Prädicate einer realen sinnlichen Existenz beraubt wird. Aber eine solche Existenz überhaupt widerspricht sich. Zur Existenz gehört volle, bestimmte Realität.

Eine nothwendige Folge dieses Widerspruchs ist der Atheismus. Die Existenz Gottes hat das Wesen einer empirischen Existenz, ohne doch die Wahrzeichen derselben zu haben; sie ist an sich eine Erfahrungssache und doch in der Wirklichkeit kein Gegenstand der Erfahrung. Sie fordert den Menschen selbst auf, sie in der Wirklichkeit aufzusuchen;

sie schwängert ihn mit sinnlichen Vorstellungen und Prä-
tensionen; werden diese daher nicht befriedigt, findet er vielmehr
die Erfahrung im Widerspruch mit diesen Vorstellungen, so ist
er vollkommen berechtigt, diese Existenz zu läugnen.

Kant hat bekanntlich in seiner Kritik der Beweise vom
Dasein Gottes behauptet, daß sich das Dasein Gottes nicht
aus der Vernunft beweisen lasse. Kant verdiente deswegen
keinen solchen Tadel, als er von Hegel erfuhr. Der Begriff
der Existenz Gottes in jenen Beweisen ist ein durchaus empiri-
rischer. Aber aus einem Begriffe a priori kann ich nicht
die empirische Existenz ableiten. Nur in sofern verdient Kant
Tadel, als er damit etwas Besonderes aussagen wollte. Es
versteht sich dieß von selbst. Die Vernunft kann nicht ein Ob-
ject von sich zum Object der Sinne machen. Ich kann nicht
im Denken das, was ich denke, zugleich außer mir als ein
sinnliches Ding darstellen. Der Beweis vom Dasein Gottes
geht über die Gränzen der Vernunft; richtig; aber in demsel-
ben Sinne, in welchem Sehen, Hören, Riechen über die Grän-
zen der Vernunft geht. Thöricht ist es, der Vernunft darüber
einen Vorwurf zu machen, daß sie nicht eine Forderung be-
friedigt, die nur an die Sinne gestellt werden kann. Dasein,
empirisches Dasein geben mir nur die Sinne. Und das Da-
sein hat bei der Frage von der Existenz Gottes nicht die Be-
deutung der innern Realität, der Wahrheit, sondern die
Bedeutung einer förmlichen, äußerlichen Existenz. Darum
hat auch volle Wahrheit die Behauptung, daß der Glaube,
daß Gott sei oder nicht sei, keine Folgen für die inneren mora-
lischen Gesinnungen habe. Wohl begeistert der Gedanke: es
ist ein Gott; aber hier bedeutet das Ist die innere Realität;
hier ist die Existenz ein Moment der Begeisterung, ein Act der

Erhebung. Aber so wie die Existenz zu einer profaischen, empirischen Wahrheit geworden, so ist auch die Begeisterung erloschen.

Die Existenz ist an und für sich eine indifferente Sache; darum keineswegs nothwendig, daß der Atheist, indem er läugnet, daß Gott ist, auch die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Güte, die Weisheit verwirft. Diese Prädicate haben eine innere Realität; sie dringen durch ihren Gehalt dem Menschen ihre Anerkennung auf, erweisen sich ihm unmittelbar durch sich selbst als wahr; sie bezeugen sich selbst die Güte, die Gerechtigkeit. Die Weisheit ist dadurch keine Chimäre, daß die Existenz Gottes eine Chimäre ist, noch dadurch eine Wahrheit, daß diese eine Wahrheit ist. Der Begriff Gottes ist abhängig von dem Begriffe der Gerechtigkeit, Güte u. s. w.; ein Gott, der nicht gerecht, nicht gütig, ist kein Gott, aber nicht umgekehrt. Die Gerechtigkeit, überhaupt jede Bestimmung, welche die Göttlichkeit Gottes ausmacht, wird durch sich selbst erkannt und bestimmt, Gott aber durch die Gerechtigkeit; nur in dem Falle, daß ich Gott und Gerechtigkeit schon identificirt habe, Gott unmittelbar als die Realität der Idee der Gerechtigkeit denke, bestimme ich Gott durch sich selbst.

Die Religion wird daher, inwiefern sie sich auf die Existenz Gottes als eine empirische Wahrheit gründet, zu einer für die innere Gesinnung gleichgültigen Angelegenheit. Ja wie nothwendig in dem Cultus der Religion die Ceremonie, der Gebrauch, das Sacrament für sich selbst, ohne den Geist, die Gesinnung zur Sache selbst wird: so wird endlich auch der Glaube nur an die Existenz Gottes, abgesehen von der innern Qualität, von dem geistigen Inhalt, zur Hauptsache der Religion. Wenn Du nur glaubst an Gott, glaubst über-

haupt, daß Gott ist, so bist Du schon gerettet. Ob Du Dir unter diesem Gott ein wirklich göttliches Wesen oder ein Ungeheuer, einen Nero oder Caligula denkst, ein Bild Deiner Leidenschaft, Deiner Rach- und Ruhmsucht, das ist eins — die Hauptsache ist, daß Du kein Atheist bist. Die Geschichte der Religion hat diese Folgerung, die wir hier aus dem Begriffe der Existenz ziehen, hinlänglich bewiesen. Hätte sich nicht die Existenz Gottes für sich selbst als religiöse Wahrheit in den Gemüthern befestigt, so würde man nie zu jenen schändlichen, unsinnigen, gräueltvollen Vorstellungen von Gott gekommen sein, welche die Geschichte der Religion brandmarken. Die Existenz Gottes war eine gemeine, empirische und doch zugleich heilige Sache — was Wunder, wenn auf diesem Grunde auch nur die gemeinsten, rohsten, unheiligsten Vorstellungen und Gesinnungen aufkeimten.

Die Moralität befestigt sich an einen ihr äußerlichen Grund, an die Existenz Gottes. Der Atheismus galt und gilt noch jezt für die Negation aller Moralprincipien, aller sittlichen Gründe und Bande: wenn Gott nicht ist, so hebt sich aller Unterschied zwischen Gut und Böse, Tugend und Laster auf. Der Unterschied liegt also nur an der Existenz Gottes; die Realität der Tugend nicht in ihr selbst, sondern außer ihr. Allerdings wird also an die Existenz Gottes die Realität der Tugend angeknüpft, aber nicht aus tugendhafter Gesinnung, nicht aus Ueberzeugung von dem innern Werth und Gehalt der Tugend. Im Gegentheil der Glaube an Gott, als die nothwendige Bedingung der Tugend, ist der Glaube an die Wichtigkeit der Tugend für sich selbst.

Es ist übrigens bemerkenswerth, daß der Begriff der empirischen Existenz Gottes sich erst in neuerer Zeit, wo über-

haupt der Empirismus und Materialismus in Flor kam, vollkommen ausgebildet hat. Allerdings ist auch schon im ursprünglichen, einfältigen, religiösen Sinne Gott eine empirische, selbst an einem Orte befindliche Existenz. Aber sie hat doch hier nicht eine so nackte profane Bedeutung; die Einbildungskraft identificirt wieder den äußerlichen Gott mit dem Gemüthe des Menschen. Die Einbildungskraft ist überhaupt der wahre Ort einer abwesenden, den Sinnen nicht gegenwärtigen, aber gleichwohl dem Wesen nach sinnlichen Existenz. Nur die Phantasie löst den Widerspruch zwischen einer zugleich sinnlichen, zugleich unsinnlichen Existenz; nur die Phantasie bewahrt vor dem Atheismus. In der Einbildungskraft hat die Existenz sinnliche Wirkungen — die Existenz bethätigt sich als eine Macht; die Einbildungskraft gesellt zu dem Wesen der sinnlichen Existenz auch die Erscheinungen derselben. Wo die Existenz Gottes eine lebendige Wahrheit, eine Sache der Einbildungskraft ist, da werden auch Gotteserscheinungen geglaubt. Wo dagegen das Feuer der religiösen Einbildungskraft erlischt, wo die mit einer an sich sinnlichen Existenz nothwendig verbundenen sinnlichen Wirkungen oder Erscheinungen wegfallen, da wird die Existenz zu einer todten, sich selbst widersprechenden Existenz, die rettungslos der Negation des Atheismus anheim fällt.

Der Glaube an die Existenz Gottes ist der Glaube an eine besondere, von der Existenz des Menschen und der Natur unterschiedne Existenz. Eine besondere Existenz kann sich nur auf besondere Weise constatiren. Dieser Glaube ist daher nur dann ein wahrer lebendiger, wenn besondere Wirkungen, unmittelbare Gotteserscheinungen, Wunder geglaubt werden. Nur da, wo der Glaube an Gott sich identifi-

cirt mit dem Glauben an die Welt, der Glaube an Gott kein besonderer Glaube mehr ist, wo das allgemeine Wesen der Welt den ganzen Menschen einnimmt, verschwindet natürlich auch der Glaube an besondere Wirkungen und Erscheinungen Gottes. Der Glaube an Gott hat sich gebrochen, ist gestrandet an dem Glauben an die Welt, an die natürlichen als die allein wirklichen Wirkungen. Wie hier der Glaube an Wunder nur noch der Glaube an historische, vergangne Wunder, so ist auch die Existenz Gottes hier nur noch eine historische, an sich selber atheistische Vorstellung.

Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes.

Mit dem Begriff der Existenz hängt der Begriff der Offenbarung zusammen. Die Selbstbezeugung der Existenz, das authentische Zeugniß, daß Gott existirt, ist die Offenbarung. Die nur subjectiven Beweise vom Dasein Gottes sind die rationellen Beweise; der objective, der allein wahre Beweis von seinem Dasein ist seine Offenbarung. Gott spricht zu dem Menschen — die Offenbarung ist das Wort Gottes — er gibt einen Laut von sich, einen Ton, der das Gemüth ergreift und ihm die frohe Gewißheit gibt, daß Gott wirklich ist. Das Wort ist das Evangelium des Lebens — das Kriterium von Sein und Nichtsein. Der Offenbarungsglaube ist der Culminationspunkt des religiösen Objectivismus. Die subjective Gewißheit von der Existenz Gottes wird hier zu einer unbezweifelbaren, äußern historischen Thatsache. Die Existenz Gottes ist an sich selbst schon als Existenz ein äußerliches empirisches Sein, aber doch nur noch ein gedachtes, vorgestelltes, darum bezweifelbares Sein, — daher die Be-

hauptung, daß alle Beweise keine befriedigende Gewißheit geben — dieses gedachte, vorgestellte Sein als wirkliches Sein, als Thatsache ist die Offenbarung. Gott hat sich geoffenbart, sich selbst demonstrirt. Wer kann also noch zweifeln? Die Gewißheit der Existenz liegt mir in der Gewißheit der Offenbarung. Ein Gott, der nur ist, ohne sich zu offenbaren, der nur durch mich selbst für mich ist, ein solcher Gott ist nur ein abstracter, vorgestellter, subjectiver Gott: nur ein Gott, der mich durch sich selbst in Kenntniß von sich setzt, ist ein wirklich existirender, sich als seiend bethätigender, objectiver Gott. Der Glaube an die Offenbarung ist die unmittelbare Gewißheit des religiösen Gemüths, daß das ist, was es glaubt, was es wünscht, was es vorstellt. Die Religion ist ein Traum, in dem unsere eigenen Vorstellungen als Wesen außer uns erscheinen. Das religiöse Gemüth unterscheidet nicht zwischen Subjectiv und Objectiv — es zweifelt nicht; die Sinne hat es nur, nicht um Anderes zu sehen, sondern um seine Vorstellungen außer sich als Wesen zu erblicken. Dem religiösen Gemüth ist eine an sich theoretische Sache eine praktische, eine Gewissenssache — eine Thatsache. Thatsache ist, was aus einem Vernunftgegenstand zu einer Gewissenssache gemacht wird, Thatsache ist, was man nicht bekritleln, nicht antasten darf, ohne sich eines Frevels *)

*) Die Negation einer Thatsache hat keine unverfängliche, an sich indifferente, sondern eine schlimme moralische Bedeutung — die Bedeutung des Lähnens. Darin, daß das Christenthum seine Lehren und Glaubensartikel zu sinnlichen, d. h. unläugbaren, unantastbaren Thatsachen machte, durch sinnliche Thatsachen also die Vernunft überwältigte, den Geist gefangen nahm, darin haben wir auch den wahren, den letzten, primitiven Erklärungsgrund, warum und wie sich im Christenthum, und zwar nicht nur im katholischen, sondern auch protestantischen, in aller Förmlichkeit und Feierlichkeit der Grundsatz auspres-

schuldig zu machen, Thatsache ist, was man nolens volens glauben muß, Thatsache ist sinnliche Gewalt, kein Grund, Thatsache paßt auf die Vernunft, wie die Faust aufs Auge. O ihr armseligen deutschen Religions-Philosophen, die ihr uns die Thatsachen des religiösen Bewußtseins an den Kopf werft, um unsre Vernunft zu betäuben und uns zu Knechten eures kindischen Aberglaubens zu machen, seht ihr denn nicht, daß die Thatsachen eben so relativ, so verschieden, so subjectiv sind als die Vorstellungen der Religionen? Waren die Götter des Olymps nicht auch einst Thatsachen, sich selbst bezeugende Existenzen *)? Galten nicht auch die lächerlichsten Mirakelgeschichten der Heiden für Facta? Waren nicht auch die Engel, auch die Dämonen historische Personen? Sind sie nicht wirklich erschienen? Hat nicht einst der Esel Bileams wirklich geredet? Wurde nicht selbst von aufgeklärten Gelehrten noch des vorigen Jahrhunderts der sprechende Esel eben so gut als ein wirkliches Wunder geglaubt, als das Wunder der Incarnation oder sonst ein anderes Wunder? O ihr großen tiefsinnigen Philosophen studirt doch vor Allem die Sprache des Esels Bileams! Sie klingt nur dem Unwissenden so fremdartig, aber ich bürge euch dafür, daß ihr bei

chen und geltend machen konnte, daß die Kezerei, d. h. die Negation einer Glaubensvorstellung oder Thatsache ein Strafobject der weltlichen Obrigkeit, d. h. ein Verbrechen sei. Die sinnliche Thatsache in der Theorie wird in der Praxis zur sinnlichen Gewalt. Das Christenthum steht hierin weit unter dem Muhamedanismus, welcher nicht das Verbrechen der Kezerei kennt.

*) Praesentiam saepe divi suam declarant. Cicero (de nat. D. l. II.) Ciceros Schriften de nat. D. und de divinatione sind besonders auch deswegen so interessant, weil hier für die Realität der heidnischen Glaubensgegenstände im Grunde dieselben Argumente geltend gemacht werden, welche noch heute die Theologen und Positivisten überhaupt für die Realität der christlichen Glaubensgegenstände anführen.

nähern Studium in dieser Sprache selbst eure Muttersprache erkennen und finden werdet, daß dieser Esel schon vor Jahrtausenden die tiefsten Geheimnisse eurer speculativen Weisheit ausgeplaudert hat. Thatsache, meine Herren! ist, um es euch nochmals zu wiederholen, eine Vorstellung, an deren Wahrheit man nicht zweifelt, weil ihr Gegenstand kein Object der Theorie, sondern des Gemüths ist, welches wünscht, daß ist, was es wünscht, was es glaubt, Thatsache ist, was zu läugnen verboten ist, wenn auch nicht äußerlich, doch innerlich, Thatsache ist jede Möglichkeit, die für Wirklichkeit gilt, jede Vorstellung, die für ihre Zeit, da, wo sie eben Thatsache ist, ein Bedürfniß ausdrückt und eben damit eine nicht überschreitbare Schranke des Geistes ist, Thatsache ist jeder realisirte Wunsch, kurz Thatsache ist Alles, was nicht bezweifelt wird, aus dem einfachen Grunde, weil es nicht bezweifelt wird, nicht bezweifelt werden soll.

Das religiöse Gemüth ist, seiner bisher entwickelten Natur zufolge; in der unmittelbaren Gewißheit, daß alle seine unwillkürlichen Selbstaffectionen Eindrücke von Außen, Erscheinungen eines andern Wesens sind. Das religiöse Gemüth macht sich zu dem Leidenden, Gott zu dem handelnden Wesen. Gott ist seine entäußerte Activität, die es nur insofern sich wieder aneignet, also indirect, daß es sich zum Object dieser Activität macht. Gott ist die Activität; aber was ihn zur Thätigkeit bestimmt, was seine Thätigkeit, die zuvörderst nur Allvermögen, potentia ist, zur wirklichen Thätigkeit macht, das eigentliche Motiv, der Grund ist nicht Er — er braucht nichts für sich, er ist bedürfnislos — sondern der Mensch, das religiöse Subject oder Gemüth. Das Gott zur Thätigkeit Bestimmende ist der Mensch; aber zugleich wird wieder der Mensch bestimmt von Gott, er macht sich

zum Passivum; er empfängt von Gott bestimmte Offenbarungen, bestimmte Beweise seiner Existenz. Es wird also in der Offenbarung der Mensch von sich, als dem Bestimmungsgrund Gottes, als dem Gott Bestimmenden bestimmt, — d. h. die Offenbarung ist nur die Selbstbestimmung des Menschen, nur daß er zwischen sich den Bestimmten und sich den Bestimmenden ein Object — Gott, ein anderes Wesen — einschleibt. Der Mensch vermittelt durch Gott sein eigenes Wesen mit sich — Gott ist das Band, das *Vinculum substantiale* zwischen dem Wesen, der Gattung und dem Individuum.

Der Offenbarungsglaube enthüllt am deutlichsten die charakteristische Illusion des religiösen Bewußtseins. Die allgemeine Prämisse dieses Glaubens ist: der Mensch kann nichts aus sich selbst von Gott wissen: all sein Wissen ist nur eitel, irdisch, menschlich. Gott aber ist ein übermenschliches Wesen: Gott erkennt nur sich selbst. Wir wissen also nichts von Gott, außer was er uns geoffenbart. Nur der von Gott mitgetheilte Inhalt ist göttlicher, übermenschlicher, übernatürlicher Inhalt. Mittelst der Offenbarung erkennen wir also Gott durch sich selbst; denn die Offenbarung ist ja das Wort Gottes, der von sich selbst ausgesprochene Gott. In dem Offenbarungsglauben negirt sich daher der Mensch, er geht außer und über sich hinaus; er setzt die Offenbarung dem menschlichen Wissen und Meinen entgegen; in ihr erschließt sich ein verborgenes Wissen, die Fülle aller übersinnlichen Geheimnisse; hier muß die Vernunft schweigen; hier hat sich der Mensch nur gläubig, nur passiv zu verhalten. Aber gleichwohl ist die göttliche Offenbarung eine von der menschlichen Natur bestimmte Offenbarung. Gott spricht nicht zu Thieren

oder Engeln, sondern zu Menschen — also eine menschliche Sprache mit menschlichen Vorstellungen. Der Mensch ist der Gegenstand Gottes, ehe er sich dem Menschen äußerlich mittheilt; er denkt an den Menschen; er bestimmt sich nach seiner Natur, nach seinen Bedürfnissen. Gott ist wohl frei im Willen; er kann offenbaren oder nicht; aber nicht frei im Verstande; er kann dem Menschen nicht offenbaren, was er nur immer will, sondern was für den Menschen paßt, was seiner Natur, wie sie nun einmal ist, gemäß ist, wenn er sich anders einmal offenbaren will; er offenbart, was er offenbaren muß, wenn seine Offenbarung eine Offenbarung für den Menschen, nicht für irgend ein anderes Wesen sein soll. Was also Gott denkt für den Menschen, das denkt er als von der Idee des Menschen bestimmt, das ist entsprungen aus der Reflexion über die menschliche Natur. Gott versetzt sich in den Menschen und denkt so von sich, wie dieses andere Wesen von ihm denken kann und soll; er denkt sich nicht mit seinem, sondern mit menschlichem Denkvermögen. Gott ist in dem Entwurf seiner Offenbarung nicht von sich, sondern von der Fassungskraft des Menschen abhängig. Was aus Gott in den Menschen kommt, das kommt nur aus dem Menschen in Gott an den Menschen, d. h. nur aus dem Wesen des Menschen an den erscheinenden Menschen, aus der Gattung an das Individuum. Also ist zwischen der göttlichen Offenbarung und der sogenannten menschlichen Vernunft oder Natur kein anderer als ein illusorischer Unterschied — auch der Inhalt der göttlichen Offenbarung ist menschlichen Ursprungs, denn nicht aus Gott als Gott, sondern aus dem von der menschlichen Vernunft, dem menschlichen Bedürfnis be-

stimmten Gott, d. h. geradezu aus der menschlichen Vernunft, aus menschlichem Bedürfnis ist derselbe entsprungen. So geht auch in der Offenbarung der Mensch nur von sich fort, um auf einem Umweg wieder auf sich zurückzukommen! So bestätigt sich auch an diesem Gegenstand aufs schlagendste, daß das Geheimniß der Theologie nichts andres als die Anthropologie ist!

Uebrigens gesteht das religiöse Bewußtsein selbst in Beziehung auf vergangne Zeiten die Menschlichkeit des geoffenbarten Inhalts ein. Dem religiösen Bewußtsein einer spätern Zeit genügt nicht mehr ein Jehovah, der von Kopf bis zu Fuß Mensch ist, ungescheut seine Menschheit zur Schau trägt. Das waren nur Vorstellungen, in welchen sich Gott der damaligen Fassungsgebe der Menschen accommodirt, d. h. nur menschliche Vorstellungen. Aber in Beziehung auf seinen gegenwärtigen Inhalt weil es in ihn versenkt ist, läßt es dieß nicht gelten. Gleichwohl ist jede Offenbarung nur eine Offenbarung der Natur des Menschen an den existirenden Menschen. In der Offenbarung wird dem Menschen seine verborgene Natur aufgeschlossen, Gegenstand. Er wird von seinem Wesen bestimmt, afficirt als von einem andern Wesen. Er empfängt aus den Händen Gottes was ihm sein eignes unbekanntes Wesen als eine Nothwendigkeit unter gewissen Zeitbedingungen aufdringt. Die Vernunft, die Gattung wirkt auf den praktischen Menschen nur unter der Vorstellung eines persönlichen Wesens. Die Gesetze der Ethik haben für ihn nur Kraft als Gebote eines göttlichen Willens, welcher zugleich die Macht hat, zu strafen und den Blick, welchem nichts entgeht. Was ihm sein eignes Wesen, seine Vernunft, sein Gewissen sagt, verbindet ihn nicht,

weil der praktische Mensch der subjective ist, der also im Gewissen, in der Vernunft, inwiefern er sie als die seinige weiß, keine allgemeine, objective Macht erblickt; er muß daher das Wesen, welches ihm moralische Gesetze gibt, von sich ausscheiden und als ein eignes persönliches Wesen sich entgegensetzen.

Der Offenbarungsglaube ist ein kindlicher Glaube und nur so lange respectabel, so lange er kindlich ist. Das Kind wird aber von Außen bestimmt. Und die Offenbarung hat eben den Zweck, durch Hülfe Gottes zu bewirken, was der Mensch nicht durch sich selbst erreichen kann. Deshalb hat man die Offenbarung die Erziehung des Menschengeschlechts genannt. Dieß ist richtig; nur muß man die Offenbarung nicht außer die Natur des Menschen hinauslegen. So sehr der Mensch von Innen dazu getrieben wird, in Form von Erzählungen und Fabeln moralische und philosophische Lehren darzustellen, so nothwendig stellt er als Offenbarung dar, was ihm von Innen gegeben wird. Der Fabeldichter hat einen Zweck — den Zweck, die Menschen gut und gescheut zu machen; er wählt absichtlich die Form der Fabel als die zweckmäßigste, anschaulichste Methode; aber zugleich ist er selbst durch seine Liebe zur Fabel, durch seine eigne innere Natur zu dieser Lehrweise gedrungen. So ist es auch mit der Offenbarung, an deren Spitze ein Individuum steht. Dieses hat einen Zweck, aber zugleich lebt es selbst in den Vorstellungen, vermittelt welcher es diesen Zweck realisiert. Der Mensch veranschaulicht unwillkührlich durch die Einbildungskraft sein innres Wesen; er stellt es außer sich dar. Dieses veranschaulichte, durch die unwiderstehliche Macht der Einbildungskraft auf ihn wirkende Wesen der

Gattung, des Menschen, als Gesetz seines Denkens und Handelns — ist Gott.

Hierin liegen die wohlthätigen moralischen Wirkungen des Offenbarungsglaubens auf den Menschen. Aber wie die Natur „ohne Bewußtsein Werke hervorbringt, die aussehen, als wären sie mit Bewußtsein hervorgebracht,“ so erzeugt die Offenbarung moralische Handlungen, aber ohne daß sie aus Moralität hervorgehen — moralische Handlungen, aber keine moralischen Gesinnungen. Die moralischen Gebote werden wohl gehalten, aber sie sind dadurch schon der innern Gesinnung, dem Herzen entfremdet, daß sie als Gebote eines äußerlichen Gesetzgebers vorgestellt werden, daß sie in die Kategorie willkürlicher, polizeilicher Gebote treten. Was gethan wird, geschieht, nicht, weil es gut und recht ist, so zu handeln, sondern weil es von Gott befohlen ist. Der Inhalt an sich selbst ist gleichgültig; was nur immer Gott befiehlt, ist recht*). Stimmen diese Gebote mit der Vernunft, mit der Ethik überein, so ist es ein Glück, aber zufällig für den Begriff der Offenbarung. Die Ceremonialgesetze der Juden waren auch offenbarte, göttliche und doch an sich selbst zufällige, willkürliche Gesetze. Die Juden erhielten sogar von Jehovah das Gnadengebot, zu stehlen; freilich in einem besondern Fall.

Der Offenbarungsglaube erstickt aber nicht nur den moralischen Sinn und Geschmack, die Aesthetik der Tugend; er

*) Quod crudeliter ab hominibus sine Dei jussu fieret aut factum est, id debuit ab Hebraeis fieri, quia a Deo, vitae et necis summo arbitro, jussi bellum ita gerebant. J. Clericus (Comm. in Mos. Num. c. 31. 7.) Multa gessit Samson, quae vix possent defendi, nisi Dei, a quo homines pendent, instrumentum fuisse censetur. (Dersf. Comm. in Iudicum c. 14, 19.)

vergiftet, ja tödtet auch den göttlichsten Sinn im Menschen — den Wahrheitsinn, das Wahrheitsgefühl. Die Offenbarung Gottes ist eine bestimmte, zeitliche Offenbarung: Gott hat sich geoffenbart ein für alle Mal anno so und so viel, und zwar nicht dem ewigen Menschen, den Menschen aller Zeiten und Orte, der Vernunft, der Gattung, sondern bestimmten, beschränkten Individuen. Als eine örtlich und zeitlich bestimmte muß die Offenbarung schriftlich fixirt werden, damit auch Andern der Genuß derselben zu Gute komme. Der Glaube an die Offenbarung ist daher zugleich, wenigstens für Spätere, der Glaube an eine schriftliche Offenbarung; die nothwendige Folge und Wirkung aber eines Glaubens, in welchem ein historisches, ein nothwendig unter allen Bedingungen der Zeitlichkeit und Endlichkeit verfaßtes Buch die Bedeutung eines ewigen, absolut, allgemein gültigen Wortes hat — Aberglaube und Sophistik.

Der Glaube an eine schriftliche Offenbarung ist nämlich nur da noch ein wirklicher, wahrer, ungeheuchelter und insofern auch respectabler Glaube, wo geglaubt wird, daß Alles, was in der heiligen Schrift steht, bedeutungsvoll, wahr, heilig, göttlich ist. Wo dagegen unterschieden wird zwischen Menschlichem und Göttlichem, relativ und absolut Gültigem, Historischem und Ewigem, wo nicht Alles ohne Unterschied, schlechterdings unbedingt wahr ist, was in der heiligen Schrift steht; da wird das Urtheil des Unglaubens, daß die Bibel kein göttliches Buch ist, schon in die Bibel hineingetragen, da wird ihr, indirect wenigstens, d. h. auf eine verschlagene, unredliche Weise der Charakter einer göttlichen Offenbarung abgesprochen. Einheit, Unbedingtheit, Ausnahmslosigkeit, unmittelbare Zuverlässigkeit ist allein

der Charakter der Göttlichkeit. Ein Buch das nur die Nothwendigkeit der Unterscheidung, die Nothwendigkeit der Kritik auferlegt, um das Göttliche vom Menschlichen, das Ewige vom Zeitlichen zu scheiden, ist kein göttliches, kein zuverlässiges, kein untrügliches Buch mehr, ist verstoßen in die Klasse der profanen Bücher; denn jedes profane Buch hat dieselbe Eigenschaft, daß es neben oder im Menschlichen Göttliches, neben oder im Individuellen Allgemeines und Ewiges enthält. Ein wahrhaft gutes oder vielmehr göttliches Buch ist aber nur ein solches, wo nicht Einiges gut, Anderes schlecht, Einiges ewig, Anderes zeitlich, sondern wo Alles wie aus einem Gusse, Alles ewig, Alles wahr und gut ist. Was ist aber das für eine Offenbarung, wo ich erst den Apostel Paulus, dann den Petrus, dann den Jacobus, dann den Johannes, dann den Matthäus, dann den Marcus, dann den Lucas anhören muß, bis ich endlich einmal an eine Stelle komme, wo meine gottesbedürftige Seele ausrufen kann: *εὐρηκα*; hier spricht der heilige Geist selbst; hier ist Etwas für mich, Etwas für alle Zeiten und Menschen. Wie wahr dachte dagegen der alte Glaube, wenn er die Inspiration selbst bis auf das Wort, selbst bis auf den Buchstaben ausdehnte! Das Wort ist dem Gedanken nicht gleichgültig. Der bestimmte Gedanke kann nur durch ein bestimmtes Wort gegeben werden. Ein anderes Wort, ein anderer Buchstabe — ein anderer Sinn. Aberglaube ist allerdings solcher Glaube; aber dieser Aberglaube ist nur der wahre, unverstellte, offene, seiner Consequenzen sich nicht schämende Glaube. Wenn Gott die Haare auf dem Haupte des Menschen zählt, wenn kein Sperling ohne seinen Willen vom Dache fällt, wie sollte er sein Wort, das Wort, an dem die ewige Seligkeit des Menschen hängt, dem

Unverstand und der Willkühr der Scribenten überlassen, warum sollte er ihnen nicht seine Gedanken, um sie vor jeder Entstellung zu bewahren, in die Feder dictiren? „Aber wenn der Mensch ein bloßes Organ des heiligen Geistes wäre, so würde ja damit die menschliche Freiheit aufgehoben*!“ O welch ein erbärmlicher Grund! Ist denn die menschliche Freiheit mehr werth als die göttliche Wahrheit? Oder besteht die menschliche Freiheit nur in der Entstellung der göttlichen Wahrheit?

So nothwendig aber mit dem Glauben an eine bestimmte historische Offenbarung als die absolute Wahrheit Aberglaube, so nothwendig ist mit ihm die Sophistik verbunden. Die Bibel widerspricht der Moral, widerspricht der Vernunft, widerspricht sich selbst unzählige Male; aber sie ist das Wort Gottes, die ewige Wahrheit, und „die Wahrheit kann und darf sich nicht widersprechen**.“ Wie kommt der Offenbarungsgläubige aus diesem Widerspruch zwischen der Idee der Offenbarung als göttlicher, harmonischer Wahrheit und der vermeintlichen wirklichen Offenbarung heraus? Nur durch Selbsttäuschungen, nur durch die albernsten Scheingründe, nur durch die schlechtesten, wahrheitslosesten Sophismen. Die christliche So-

*) Sehr richtig bemerkten schon die Jansenisten gegen die Jesuiten: *Vouloir reconnoitre dans l'Ecriture quelque chose de la foiblesse et de l'esprit naturel de l'homme, c'est donner la liberte à chacun d'en faire le discernement et de rejeter ce qui lui plaira de l'Ecriture, comme venant plutôt de la foiblesse de l'homme que de l'esprit de Dieu.* Bayle Dict. Art. Adam (Jean) Rem. E.

***) *Nec in scriptura divina fas sit sentire aliquid contrarietatis.* Petrus L. I. II. dist. II. c. I. Gleiche Gedanken bei den Kirchenvätern. — Zu bemerken ist noch, daß, wie der katholische Jesuitismus hauptsächlich die Moral, so der protestantische Jesuitismus hauptsächlich die Bibel, die Exegese zum Tummelplatz seiner Sophistik hat.

phistik ist ein Product des christlichen Glaubens, insbesondere des Glaubens an die Bibel als die göttliche Offenbarung.

Die Wahrheit, die absolute Wahrheit ist objectiv in der Bibel, subjectiv im Glauben gegeben, denn zu dem, was Gott selbst spricht, kann ich mich nur gläubig, hingebend, annehmend verhalten. Dem Verstande, der Vernunft bleibt hier nur ein formelles, untergeordnetes Geschäft; sie hat eine falsche, ihrem Wesen widersprechende Stellung. Der Verstand für sich selbst ist hier gleichgültig gegen das Wahre, gleichgültig gegen den Unterschied von Wahr und Falsch; er hat kein Kriterium in sich selbst; was in der Offenbarung steht, ist wahr, wenn es auch direct dem Verstande widerspricht; er ist dem Zufall der allerschlechtesten Empirie widerstandslos preis gegeben: was ich nur immer finde in der göttlichen Offenbarung, muß ich glauben und mein Verstand, wenn's Noth thut, vertheidigen; der Verstand ist der *Canis Domini*; er muß sich alles Mögliche ohne Unterschied — die Unterscheidung wäre Zweifel, wäre Frevel — aufbürden lassen als Wahrheit; es bleibt ihm folglich nichts übrig als ein zufälliges, indifferentes, d. i. wahrheitsloses, sophistisches Denken, ein ränkevolles, intrigantes Denken — ein Denken, das nur auf die grundlosesten Distinctionen und Ausflüchte, die schmäzlichsten Pfliffe und Kniffe sinnt. Je mehr aber schon der Zeit nach der Mensch sich der Offenbarung entfremdet, je mehr der Verstand zur Selbstständigkeit heranreift, desto greller tritt auch nothwendig der Widerspruch zwischen dem Verstande und Offenbarungsglauben hervor. Der Gläubige kann dann nur noch im bewußten Widerspruch mit sich selbst, mit der Wahrheit,

mit dem Verstande, nur durch freche Willkühr, nur durch schamlose Lügen — nur durch die Sünde gegen den heiligen Geist die Heiligkeit und Göttlichkeit der Offenbarung bewahrheiten.

Der Widerspruch in dem Wesen Gottes.

Das oberste Princip, der Centralpunkt der christlichen Sophistik ist der Begriff Gottes. Gott ist das menschliche Wesen und doch soll er ein andres, übermenschliches Wesen sein. Gott ist das allgemeine, reine Wesen, die Idee des Wesens schlechtweg und doch soll er persönliches, individuelles Wesen sein; oder: Gott ist Person und doch soll er Gott, allgemeines, d. h. kein persönliches Wesen sein. Gott ist; seine Existenz ist gewiß, gewisser als die unsrige; er hat ein abgesondertes, von uns und von den Dingen unterschiednes, d. i. individuelles Sein, und doch soll sein Sein ein geistiges, d. h. ein nicht als ein besonderes wahrnehmbares Sein sein. Im Soll wird immer geläugnet, was im Ist behauptet wird. Der Grundbegriff ist ein Widerspruch, der nur durch Sophismen verdeckt wird. Ein Gott, der sich nicht um uns kümmert, unsere Gebete nicht erhört, uns nicht sieht und liebt, ist kein Gott; es wird also die Menschlichkeit zum wesentlichen Prädicat Gottes gemacht; aber zugleich heißt es wieder: ein Gott, der nicht für sich existirt, außer dem Menschen, über dem Menschen, als ein andres Wesen, ist ein Phantom; es wird also die Un- und Außer Menschlichkeit zum wesentlichen Prädicat der Gottheit gemacht. Ein Gott, der nicht ist, wie wir, nicht Bewußtsein, nicht Einsicht, d. h. nicht persönlichen Verstand, persönliches Be-

wußtsein hat, wie etwa die Substanz des Spinoza, ist kein Gott. Die wesentliche Identität mit uns ist die Hauptbedingung der Gottheit; der Begriff der Gottheit wird abhängig gemacht von dem Begriffe der Persönlichkeit, des Bewußtseins, quo nihil majus cogitari potest. Aber ein Gott, so heißt es zugleich wieder, der nicht wesentlich von uns unterschieden, ist kein Gott.

Der Charakter der Religion ist die unmittelbare, unwillkürliche, unbewußte Anschauung des menschlichen Wesens als eines andern Wesens. Dieses gegenständlich angeschaute Wesen aber zum Object der Reflexion, der Theologie gemacht, so wird es zu einer unerschöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Sophismen.

Ein besonders charakteristischer Kunstgriff und Vorthheil der christlichen Sophistik ist die Unerforschlichkeit, die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens. Das Geheimniß dieser Unbegreiflichkeit ist nun aber, wie sich zeigen wird, nichts weiter, als daß eine bekannte Eigenschaft zu einer unbekanntem, eine natürliche Dualität zu einer über-, d. h. unnatürlichen Dualität gemacht und eben dadurch der Schein, die Illusion erzeugt wird, daß das göttliche Wesen ein andres als das menschliche und eo ipso ein unbegreifliches sei.

Im ursprünglichen Sinne der Religion hat die Unbegreiflichkeit Gottes nur die Bedeutung eines affectvollen Ausdrucks. So rufen auch wir im Affect bei einer überraschenden Erscheinung aus: es ist unglaublich, es geht über alle Begriffe, ob wir gleich später, wenn wir zur Besinnung gekommen, den Gegenstand unsrer Verwunderung nichts weniger als unbegreiflich finden. Die religiöse Unbegreiflichkeit ist

nicht das geistlose Punctum, welches die Reflexion so oft setzt, als ihr der Verstand ausgeht, sondern ein pathetisches Ausrufungszeichen von dem Eindruck, welchen die Phantasie auf das Gemüth macht. Die Phantasie ist das ursprüngliche Organ und Wesen der Religion. Im ursprünglichen Sinne der Religion ist zwischen Gott und Mensch einerseits nur ein Unterschied der Existenz nach, inwiefern Gott als selbstständiges Wesen dem Menschen gegenübersteht, andererseits nur ein quantitativer, d. h. ein Unterschied der Phantasie nach, denn die Unterschiede der Phantasie sind nur quantitative. Die Unendlichkeit Gottes in der Religion ist quantitative Unendlichkeit. Gott ist und hat Alles, was der Mensch, aber in unendlich vergrößertem Maasstabe — daher der entzückende Eindruck, den die religiösen Vorstellungen auf das Gemüth machen. Gottes Wesen ist das explicirte, objective oder vergegenständlichte Wesen der Phantasie *). Gott ist ein sinnliches Wesen, aber befreit von den Schranken der Sinnlichkeit — das unbeschränkte sinnliche Wesen. Aber was ist die Phantasie? — die schrankenlose, die unbeschränkte Sinnlichkeit. Gott ist die ewige Existenz, d. h. die immerwährende, die Existenz zu allen Zeiten: Gott ist die allgegenwärtige Existenz, d. h. die Existenz an allen Orten: Gott ist das allwissende Wesen, d. h. das Wesen, dem alles Einzelne, alles Sinnliche, ohne Unterschied, ohne Zeit und Ortsbeschränkung Gegenstand ist.

*) Dieß zeigt sich besonders auch in dem Superlativ und in der Präposition: Ueber, *ὑπερ*, die den göttlichen Prädicaten vorgesetzt werden und von jeher — wie z. B. bei den Neuplatonikern, den Christen unter den heidnischen Philosophen — eine Hauptrolle in der Theologie spielten.

Ewigkeit und Allgegenwart sind sinnliche Eigenschaften, denn es wird in ihnen nicht die Existenz in der Zeit und im Raume; es wird nur die ausschließliche Beschränkung auf eine bestimmte Zeit, auf einen bestimmten Ort negirt. Eben so ist die Allwissenheit eine sinnliche Eigenschaft, sinnliches Wissen. Die Religion nimmt keinen Anstand, Gott selbst die edleren Sinne beizulegen. Gott sieht und hört Alles. Aber die göttliche Allwissenheit ist ein sinnliches Wissen, von dem die Eigenschaft, die wesentliche Bestimmtheit des wirklichen, sinnlichen Wissens negirt ist. Meine Sinne stellen mir die sinnlichen Gegenstände nur außer und nach einander vor; aber Gott stellt alles Sinnliche auf einmal vor, alles Räumliche auf unräumliche, alles Zeitliche auf unzeitliche, alles Sinnliche auf unsinnliche Weise*). Das heißt: ich erweitere meinen sinnlichen Horizont durch die Phantasie; ich vergegenwärtige mir in der confusen Vorstellung der Allheit alle auch die örtlich abwesenden Dinge und setze nun diese über den beschränkt sinnlichen Standpunkt mich erhebende, wohlthätig afficirende Vorstellung als eine göttliche Wesenheit. Ich fühle als eine Schranke mein nur an den örtlichen Standpunkt, an die sinnliche Erfahrung gebundnes Wissen; was ich als Schranke fühle, hebe ich in der Phantasie auf, die meinen Gefühlen freien Spielraum gewährt. Diese Negation durch die Phantasie ist die Position der Allwissenheit als einer göttlichen Macht und Wesenheit. Aber gleichwohl ist zwischen der Allwissenheit und

*) *Scit itaque Deus, quanta sit multitudo pulicum, culicium, muscarum et piscium et quot nascantur, quotve moriantur, sed non scit hoc per momenta singula, imo simul et semel omnia. Petrus L. I. I. dist. 39. c. 3.*

meinem Wissen nur ein quantitativer Unterschied; die Qualität des Wissens ist dieselbe. Ich könnte ja auch in der That gar nicht die Allwissenheit von einem Gegenstande oder Wesen außer mir prädiciren, wenn sie wesentlich von meinem Wissen unterschieden, wenn sie nicht eine Vorstellungsart von mir selbst wäre, nicht in meinem Vorstellungsvermögen existirte. Das Sinnliche ist so gut Gegenstand und Inhalt der göttlichen Allwissenheit, als meines Wissens. Die Phantasie beseitigt nur die Schranke der Quantität, nicht der Qualität. Unser Wissen ist beschränkt, heißt: wir wissen nur Einiges, Weniges, nicht Alles.

Die wohlthätige Wirkung der Religion beruht auf dieser Erweiterung des sinnlichen Bewußtseins. In der Religion ist der Mensch im Freien, *sub divo*; im sinnlichen Bewußtsein in seiner engen, beschränkten Wohnung. Die Religion bezieht sich wesentlich, ursprünglich — und nur in seinem Ursprung ist Etwas heilig, wahr, rein und gut — nur auf das unmittelbar sinnliche Bewußtsein; sie ist die Beseitigung der sinnlichen Schranken. Abgeschlossene, beschränkte Menschen und Völker bewahren die Religion in ihrem ursprünglichen Sinne, weil sie selbst im Ursprung, an der Quelle der Religion stehen bleiben. Je beschränkter der Gesichtskreis des Menschen, je weniger er weiß von Geschichte, Natur, Philosophie, desto inniger hängt er an seiner Religion.

Darum hat auch der Religiöse kein Bedürfnis der Bildung in sich. Warum hatten die Hebräer keine Kunst, keine Wissenschaft, wie die Griechen? weil sie kein Bedürfnis danach hatten. Und warum hatten sie kein Bedürfnis? Jehovah ersetzte ihnen dieses Bedürfnis. In der göttlichen Allwissenheit erhebt sich der Mensch über die Schranken seines Wissens;

in der göttlichen Allgegenwart über die Schranken seines Localstandpunkts, in der göttlichen Ewigkeit über die Schranken seiner Zeit. Der religiöse Mensch ist glücklich in seiner Phantasie; er hat Alles in nuce immer beisammen; sein Bündel ist immer geschnürt. Jehovah begleitet mich überall; ich brauche nicht aus mir herauszugehen; ich habe in meinem Gotte den Inbegriff aller Schätze und Kostbarkeiten, aller Wissens- und Denkwürdigkeiten. Die Bildung aber ist abhängig von Außen, hat mancherlei Bedürfnisse, denn sie überwindet die Schranken des sinnlichen Bewusstseins und Lebens durch reelle Thätigkeit, nicht durch die Zaubermacht der religiösen Phantasie. Daher hat auch die christliche Religion, wie schon öfter erwähnt wurde, in ihrem Wesen kein Princip der Cultur, der Bildung in sich, denn sie überwindet die Schranken und Beschwerden des irdischen Lebens nur durch die Phantasie, nur in Gott, im Himmel. Wer aber Alles in Gott hat, himmlische Seligkeit schon in der Phantasie genießt, wie sollte der jene Noth, jene Penia empfinden, die der Trieb zu aller Cultur ist? Die Cultur hat keinen andern Zweck, als einen irdischen Himmel zu realisiren; aber der religiöse Himmel wird auch nur durch religiöse Thätigkeit realisirt oder erworben*).

Der ursprünglich nur quantitative Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen wird nun aber von der Reflexion zu einem qualitativen Unterschiede ausge-

*) Ueber die Lüge des modernen Christenthums, welches ein himmlisches Leben glaubt, aber diesen Glauben durch die That widerlegt, siehe „Christenthum und Philosophie von L. F.“

bildet, und dadurch, was ursprünglich nur ein Gemüths-affect, ein unmittelbarer Ausdruck der Bewunderung, der Entzückung, ein Eindruck der Phantasie auf das Gemüth ist, als eine objective Beschaffenheit, als wirkliche Unbegreiflichkeit fixirt. Die beliebteste Ausdrucksweise der Reflexion in dieser Beziehung ist, daß wir von Gott wohl das Daß, aber nimmermehr das Wie begreifen. Daß z. B. Gott das Prädicat des Schöpfers wesentlich zukommt, daß er die Welt und zwar nicht aus einer vorhandenen Materie, sondern durch seine Allmacht aus Nichts geschaffen, das ist klar, gewiß, ja unbezweifelbar gewiß; aber wie dieß möglich, das natürlich geht über unsern beschränkten Verstand. Das heißt: der Gattungsbegriff ist klar, gewiß, aber der Artbegriff ist unklar, ungewiß.

Der Begriff der Thätigkeit, des Machens, Schaffens ist an und für sich ein göttlicher Begriff; er wird daher unbedenklich auf Gott angewendet. Im Thun fühlt sich der Mensch frei, unbeschränkt, glücklich, im Leiden beschränkt, gedrückt, unglücklich. Thätigkeit ist positives Selbstgefühl. Positiv überhaupt ist, was im Menschen von einer Freude begleitet ist — Gott daher, wie wir schon oben sagten, der Begriff der reinen, unbeschränkten Freude. Es gelingt uns nur, was wir gern thun. Alles überwindet die Freudigkeit. Eine freudige Thätigkeit ist aber eine solche, die mit unserem Wesen übereinstimmt, die wir nicht als Schranke, folglich nicht als Zwang empfinden. Die glücklichste, seligste Thätigkeit ist jedoch die producirende. Lesen ist köstlich; Lesen ist passive Thätigkeit, aber Lesenswürdiges Schaffen ist noch köstlicher. Geben ist seliger als Nehmen, heißt es auch hier. Der Gattungsbegriff der her-

vorbringenden Thätigkeit wird also auf Gott angewendet, d. h. in Wahrheit als göttliche Thätigkeit und Wesenheit realisiert, vergegenständlicht. Es wird aber abgesondert jede besondere Bestimmung, jede Art der Thätigkeit — nur die Grundbestimmung, die aber wesentlich menschliche Grundbestimmung: die Hervorbringung außer sich bleibt. Gott hat nicht Etwas hervorgebracht, Dieses oder Jenes, Besonderes, wie der Mensch, sondern Alles, seine Thätigkeit ist schlechthin universale, unbeschränkte. Es versteht sich daher von selbst, es ist eine nothwendige Folge, daß die Art, wie Gott dieß Alles hervorgebracht, unbegreiflich ist, weil diese Thätigkeit keine Art der Thätigkeit ist, weil die Frage nach dem Wie hier eine ungereimte ist, eine Frage, die durch den Grundbegriff der unbeschränkten Thätigkeit an und für sich abgewiesen ist. Jede besondere Thätigkeit bringt auf besondere Weise ihre Wirkungen hervor, weil hier die Thätigkeit selbst eine bestimmte Weise der Thätigkeit ist; es entsteht hier nothwendig die Frage: wie brachte sie dieß hervor? Die Antwort auf die Frage aber: wie hat Gott die Welt gemacht, fällt nothwendig negativ aus, weil die die Welt schaffende Thätigkeit selbst jede bestimmte Thätigkeit, die allein diese Frage privilegirte, jede an einen bestimmten Inhalt, d. h. eine Materie gebundene Thätigkeitsweise von sich negirt. Es wird in dieser Frage zwischen das Subject, die hervorbringende Thätigkeit, und das Object, das Hervorgebrachte, ein nicht hieher gehöriges, ein ausgeschloßnes Mittel Ding: der Begriff der Besonderheit unrechtmäßiger Weise eingeschaltet. Die Thätigkeit bezieht sich nur auf das Collectivum: Alles, Welt: Gott hat Alles hervorgebracht, aber nicht Etwas — das unbestimmte Ganze, das All, wie

es die Phantastie zusammenfaßt, aber nicht das Bestimmte, Besondere, wie es in seiner Besonderheit den Sinnen, in seiner Totalität als Universum der Vernunft Gegenstand ist. Alles Etwas entsteht auf natürlichem Wege — es ist ein Bestimmtes und hat als solches, was nur eine Tautologie ist, einen bestimmten Grund, eine bestimmte Ursache. Nicht Gott hat den Diamant hervorgebracht, sondern der Kohlenstoff; dieses Salz verdankt seinen Ursprung nur der Verbindung dieser bestimmten Säure mit einer bestimmten Basis, nicht Gott. Gott hat nur Alles zusammen ohne Unterschied hervorgebracht.

Gott hat freilich in der religiösen Vorstellung alles Einzelne geschaffen, weil es schon in Allem mitbegriffen ist, aber nur indirect; denn er hat das Einzelne nicht auf einzelne, das Bestimmte nicht auf bestimmte Weise hervorgebracht; sonst wäre er ja ein bestimmtes Wesen. Unbegreiflich ist es nun freilich, wie aus dieser allgemeinen, unbestimmten Thätigkeit das Besondere, Bestimmte hervorgegangen; aber nur, weil ich hier das Object der sinnlichen, natürlichen Anschauung, das Besondere einschwärze, weil ich der göttlichen Thätigkeit ein andres Object, als das ihr gebührende unterstelle. Die Religion hat keine physikalische Anschauung von der Welt; sie interessirt sich nicht für eine natürliche Erklärung, die immer nur mit der Entstehung gegeben werden kann. Aber die Entstehung ist ein theoretischer, naturphilosophischer Begriff. Die heidnischen Philosophen beschäftigten sich mit der Entstehung der Dinge. Aber das christlich religiöse Bewußtsein abhorrrte diesen Begriff als einen heidnischen, irreligiösen, und substituirte den praktischen oder subjectiv menschlichen Begriff der Erschaffung, der nichts ist als ein Verbot, die Dinge sich auf

natürlichem Wege entstanden zu denken, ein Interdict aller Physik und Naturphilosophie. Das religiöse Bewußtsein knüpft unmittelbar an Gott die Welt an; es leitet Alles aus Gott ab, weil ihm nichts in seiner Besonderheit und Wirklichkeit, nichts als ein Object der Theorie Gegenstand ist. Alles kommt aus Gott — das ist genug, das befriedigt vollkommen das religiöse Bewußtsein. Die Frage: wie Gott erschaffen? ist ein indirecter Zweifel, daß Gott die Welt geschaffen. Mit dieser Frage kam der Mensch auf den Atheismus, Materialismus, Naturalismus. Wer so fragt, dem ist schon die Welt Gegenstand als Object der Theorie, der Physik, d. h. in ihrer Wirklichkeit, in der Bestimmtheit ihres Inhalts. Dieser Inhalt widerspricht aber der Vorstellung der unbestimmten, immateriellen, stofflosen Thätigkeit. Und dieser Widerspruch führt zur Negation der Grundvorstellung.

Die Schöpfung der Allmacht ist nur da an ihrem Plage, nur da eine Wahrheit, wo alle Ereignisse und Phänomene der Welt aus Gott abgeleitet werden. Sie wird, wie schon erwähnt, zu einer Mythe aus vergangner Zeit, wo sich die Physik ins Mittel schlägt, wo die bestimmten Gründe, das Wie der Erscheinungen der Mensch zum Gegenstand seiner Forschung macht. Dem religiösen Bewußtsein ist daher auch die Schöpfung nichts Unbegreifliches, d. h. Unbefriedigendes, höchstens nur in den Momenten der Irreligiosität, des Zweifels, wo es sich von Gott ab und den Dingen zuwendet, wohl aber der Reflexion, der Theologie, die mit dem einen Auge in den Himmel, mit dem andern in die Welt schießt. So viel in der Ursache ist, soviel ist in der Wirkung. Eine Flöte bringt nur Flötentöne, aber keine Fagot- und Trompetentöne hervor. Wenn Du einen Fagotton hörst, aber außer

der Flöte von keinem andern Blasinstrument je etwas gehört und gesehen hast, so wird es Dir freilich unbegreiflich sein, wie aus der Flöte ein solcher Ton hervorkommen kann. So ist es auch hier — nur ist das Gleichniß insofern unpassend, als die Flöte selbst ein bestimmtes Instrument ist. Aber stelle Dir vor, wenn es möglich, ein schlechthin universales Instrument, welches alle Instrumente in sich vereinigte, ohne selbst ein bestimmtes zu sein, so wirst Du einsehen, daß es ein thörichter Widerspruch ist, einen bestimmten Ton, der nur einem bestimmten Instrument angehört, von einem Instrument zu verlangen, wovon Du eben das Charakteristische aller bestimmten Instrumente weggelassen.

Es liegt aber zugleich dieser Unbegreiflichkeit der Zweck zu Grunde, die göttliche Thätigkeit der menschlichen zu entfremden, die Aehnlichkeit, Gleichförmigkeit oder vielmehr wesentliche Identität derselben mit der menschlichen zu beseitigen, um sie zu einer wesentlich andern Thätigkeit zu machen. Dieser Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Thätigkeit ist das Nichts. Gott macht — er macht außer sich Etwas, wie der Mensch. Machen ist ein ächt, ein grundmenschlicher Begriff. Die Natur zeugt, bringt hervor, der Mensch macht. Machen ist ein Thun, das ich unterlassen kann, ein absichtliches, vorsätzliches, äußerliches Thun — ein Thun, bei dem nicht unmittelbar mein eigenstes innerstes Wesen theilhaftig ist, ich nicht zugleich leidend, angegriffen bin. Eine nicht gleichgültige Thätigkeit dagegen ist eine mit meinem Wesen identische, mir nothwendige, wie die geistige Production, die mir ein inneres Bedürfnis ist und eben deswegen mich aufs tiefste ergreift, pathologisch afficirt. Geistige Werke werden nicht gemacht — das Machen ist nur die äu-

ßerlichste Thätigkeit daran — sie entstehen in uns*). Machen aber ist eine indifferente, darum freie, d. i. willkürliche Thätigkeit. Bis so weit ist also Gott ganz mit dem Menschen einverstanden, gar nicht von ihm unterschieden, daß er macht; im Gegentheil es wird ein besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß sein Machen frei, willkürlich, ja beliebig ist. Gott hat es beliebt, gefallen, eine Welt zu erschaffen. So vergöttlicht hier der Mensch das Wohlgefallen an seinem eignen Gefallen, seiner eignen Beliebigkeit und grundlosen Willkürlichkeit. Die grundmenschliche Bestimmung der göttlichen Thätigkeit wird durch die Vorstellung der Beliebigkeit selbst zu einer gemein menschlichen — Gott aus einem Spiegel des menschlichen Wesens zu einem Spiegel der menschlichen Eitelkeit und Selbstgefälligkeit.

Aber nun löst sich auf einmal die Harmonie in Disharmonie auf; der bisher mit sich einige Mensch entzweit sich: — Gott macht aus Nichts: er schafft; Machen aus Nichts ist Schaffen — dieß ist der Unterschied. Die positive Bestimmung ist eine menschliche: aber, indem die Bestimmtheit dieser Grundbestimmung sogleich wieder negirt wird, macht sie die Reflexion zu einer nicht menschlichen. Mit die-

*) In neuerer Zeit hat man daher auch wirklich die Thätigkeit des Genies zur welt schöpferischen Thätigkeit gemacht, und dadurch der religionsphilosophischen Imagination ein neues Feld geöffnet. — Ein interessanter Gegenstand der Kritik wäre die Weise, wie von jeher die religiöse Speculation die Freiheit oder vielmehr Willkürlichkeit, d. i. Unnothwendigkeit der Schöpfung, die dem Verstande widerspricht, mit der Nothwendigkeit derselben, d. h. mit dem Verstande zu vermitteln suchte. Aber diese Kritik liegt außer unserm Zwecke. Wir kritisiren die Speculation nun durch die Kritik der Religion, beschränken uns nur auf das Ursprüngliche, Fundamentale. Die Kritik der Speculation ergibt sich durch bloße Folgerung.

fer Negation geht aber der Begriff, der Verstand aus; es bleibt nur eine negative, inhaltslose Vorstellung übrig, weil schon die Denkbarkeit, die Vorstellbarkeit erschöpft ist, d. h. der Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Bestimmung ist in Wahrheit ein Nichts, ein Nihil negativum des Verstandes. Das naive Selbstbekenntniß dieses Verstandesnichts' ist das Nichts als Object.

Gott ist Liebe, aber nicht menschliche Liebe, Verstand, aber nicht menschlicher, nein! ein wesentlich anderer Verstand. Aber worin besteht dieser Unterschied? Ich kann mir keinen Verstand denken oder vorstellen außer in der Bestimmtheit, in welcher er sich in uns bethätigt; ich kann den Verstand nicht entzweitheilen oder gar viertheilen, so daß ich mehrere Verstände bekäme, ein Verstandesgesetz hat für mich absolute, ausnahmslose Gültigkeit; ich kann nur einen und selben Verstand denken. Ich kann allerdings und muß sogar den Verstand an sich denken, d. h. frei von den Schranken meiner Individualität; aber hier löse ich ihn nur ab von an sich fremdartigen Beschränkungen; ich lasse nicht die wesentliche Bestimmtheit weg. Die religiöse Reflexion dagegen negirt gerade die Bestimmtheit, welche Etwas zu dem macht, was es ist. Nur das, worin der göttliche Verstand identisch ist mit dem menschlichen, nur das ist Etwas, ist Verstand, ein realer Begriff; das aber, was ihn zu einem andern, ja wesentlich andern machen soll, ist objectiv nichts, subjectiv eine bloße Einbildung.

Ein andres pikantes Beispiel ist das unerforschliche Geheimniß der Zeugung des Sohnes Gottes. Die Zeugung Gottes ist natürlich eine andere als die gemeine natürliche, ja wohl! eine übernatürliche Zeugung, d. h. in

Wahrheit eine nur illusorische, imaginäre — eine Zeugung, welcher die Bestimmtheit, durch welche die Zeugung Zeugung ist, abgeht, denn es fehlt die Geschlechtsdifferenz — eine Zeugung also, welcher die Natur und Vernunft widerspricht, aber eben deswegen, weil sie ein Widerspruch ist, weil sie nichts Bestimmtes ausspricht, Nichts zu denken gibt, der Phantasie einen um so größern Spielraum läßt und dadurch auf das Gemüth den Eindruck der Tiefe macht. Gott ist Vater und Sohn — Gott, denke nur! Gott. Der Affect bemeistert sich des Gedankens; das Gefühl der Identität mit Gott setzt den Menschen vor Entzückung außer sich — das Fernste wird mit dem Nächsten, das Andre mit dem Eigensten, das Höchste mit dem Niedrigsten, das Uebernatürliche mit dem Natürlichen bezeichnet, d. h. das Uebernatürliche als das Natürliche, das Göttliche als das Menschliche gesetzt, geläugnet, daß das Göttliche etwas Andres ist als das Menschliche. Aber diese Identität des Göttlichen und Menschlichen wird sogleich wieder geläugnet: was Gott mit dem Menschen gemein hat, das soll in Gott etwas ganz Andres bedeuten als im Menschen — so wird das Eigene wieder zum Fremden, das Bekannte zum Unbekannten, das Nächste zum Fernsten. Gott zeugt nicht, wie die Natur, ist nicht Vater, nicht Sohn, wie wir — nun wie denn? ja das ist eben das Unbegreifliche, das unaussprechlich Tiefe der göttlichen Zeugung. So setzt die Religion das Natürliche, das Menschliche, was sie negirt, immer zuletzt wieder in Gott, aber im Widerspruch mit dem Wesen des Menschen, mit dem Wesen der Natur, weil es in Gott etwas Andres sein soll, aber in Wahrheit doch nichts Andres ist.

Bei allen andern Bestimmungen des göttlichen Wesens ist nun aber dieses Nichts des Unterschieds ein verborgenes; in der Schöpfung hingegen ein offenbares, ausgesprochenes, gegenständliches Nichts — darum das officielle, notorische Nichts der Theologie in ihrem Unterschiede von der Anthropologie.

Die Grundbestimmung aber, wodurch der Mensch sein eignes ausgeschiednes Wesen zu einem fremden, unbegreiflichen Wesen macht, ist der Begriff, die Vorstellung der Selbstständigkeit, der Individualität oder — was nur ein abstracterer Ausdruck ist — der Persönlichkeit. Der Begriff der Existenz realisirt sich erst in dem Begriffe der Offenbarung, der Begriff der Offenbarung aber als der Selbstbezeugung Gottes, erst in dem Begriffe der Persönlichkeit. Gott ist persönliches Wesen — dieß ist der Machtspruch, der mit einem Schläge das Ideale in Reales, das Subjective in Objectives verzaubert. Alle Prädicate, alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind grundmenschliche; aber als Bestimmungen eines persönlichen, also andern, vom Menschen unterschieden und unabhängig existirenden Wesens scheinen sie unmittelbar auch wirklich andere Bestimmungen zu sein, aber so, daß doch zugleich noch immer die wesentliche Identität zu Grunde liegen bleibt. Damit entsteht für die Reflexion der Begriff der sogenannten Anthropomorphismen. Die Anthropomorphismen sind Aehnlichkeiten zwischen Gott und dem Menschen. Die Bestimmungen des göttlichen und menschlichen Wesens sind nicht dieselben, aber sie ähneln sich gegenseitig.

Daher ist auch die Persönlichkeit das Antidotum gegen den Pantheismus; d. h. durch die Vorstellung der Per-

fönllichkeit schlägt sich die religiöse Reflexion die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens aus dem Kopfe. Der rohe, aber immerhin bezeichnende Ausdruck des Pantheismus' ist: der Mensch ist ein Ausfluß oder Theil des göttlichen Wesens; der religiöse dagegen: der Mensch ist ein Bild Gottes; oder auch: ein Gott verwandtes Wesen; denn der Mensch stammt der Religion zufolge nicht aus der Natur, sondern ist göttlichen Geschlechts, göttlicher Abkunft. Verwandtschaft ist aber ein unbestimmter, ausweichender Ausdruck. Es gibt Grade der Verwandtschaft — nahe und ferne Verwandtschaft. Was für eine Verwandtschaft ist gemeint? Für das Verhältniß des Menschen zu Gott im Sinne der Religion paßt jedoch nur ein einziges Verwandtschaftsverhältniß — das nächste, innigste, heiligste, das sich nur immer vorstellen läßt — das Verhältniß des Kindes zum Vater. Gott und Mensch unterscheiden sich demnach also: Gott ist der Vater des Menschen, der Mensch der Sohn, das Kind Gottes. Hier ist zugleich die Selbstständigkeit Gottes und die Abhängigkeit des Menschen, und zwar unmittelbar als ein Gegenstand des Gefühls gesetzt, während im Pantheismus der Theil eben so selbstständig erscheint als das Ganze, welches als ein aus seinen Theilen Zusammengesetztes vorgestellt wird. Aber gleichwohl ist dieser Unterschied nur ein Schein. Der Vater ist nicht Vater ohne Kind; beide zusammen bilden ein gemeinschaftliches Wesen. In der Liebe gibt eben der Mensch seine Selbstständigkeit auf, sich zu einem Theile herabsetzend — eine Selbsterniedrigung, eine Selbstdemüthigung, die nur dadurch sich ausgleicht, daß der Andere sich gleichfalls zu einem Theile herabsetzt, daß sich beide einer höhern Macht — der Macht des Familiengeistes, der Liebe unterwerfen. Es findet

daher hier dasselbe Verhältniß zwischen Gott und Mensch statt, wie im Pantheismus, nur daß es sich hier als ein persönliches, patriarchalisches, dort als ein unpersönliches, allgemeines darstellt, nur daß im Pantheismus logisch, darum bestimmt, direct ausgesprochen, was in der Religion durch die Phantasie umgangen wird. Die Zusammengehörigkeit oder vielmehr Identität Gottes und des Menschen wird nämlich hier dadurch verschleiert, daß man beide als Personen oder Individuen und Gott zugleich, abgesehen von seiner Vaterschaft, als ein selbstständiges Wesen vorstellt — eine Selbstständigkeit, die aber auch nur Schein ist, denn wer, wie der religiöse Gott, von Herzensgrund aus Vater ist, hat in seinem Kinde selbst sein Leben und Wesen.

Das gegenseitige innige Abhängigkeitsverhältniß von Gott als Vater und Mensch als Kind kann man nicht durch diese Distinction auslockern, daß nur Christus der natürliche Sohn, die Menschen aber die Adoptivöhne Gottes seien, daß also nur Gott zu Christo als dem eingebornen Sohne, keineswegs aber zu den Menschen in einem wesentlichen Abhängigkeitsverhältniß stehe. Denn diese Unterscheidung ist auch nur eine theologische, d. h. illusorische. Gott adoptirt nur Menschen, keine Thiere. Der Grund der Adoption liegt in der menschlichen Natur. Der von der göttlichen Gnade adoptirte Mensch ist nur der seiner göttlichen Natur und Würde sich bewußte Mensch. Ueberdem ist ja der eingeborne Sohn selbst nichts andres als der Begriff der Menschheit, als der von sich selbst präoccupirte Mensch, der sich vor sich selbst und vor der Welt in Gott verbergende Mensch. Der Logos ist der geheime, verschwiegene Mensch; der Mensch der offenbare, der ausgesprochne Logos. Der Logos ist nur der Avant-propos

des Menschen. Was vom Logos, gilt also vom Wesen des Menschen. Aber zwischen Gott und dem eingebornen Sohne ist kein reeller Unterschied — wer den Sohn kennt, kennt den Vater — also auch nicht zwischen Gott und Mensch.

Dieselbe Bewandniß hat es nun auch mit der Ebenbildlichkeit Gottes. Das Bild ist hier kein todtcs, sondern lebendiges Wesen. Der Mensch ist ein Bild Gottes, heißt nichts weiter als: der Mensch ist ein Gott ähnliches Wesen. Die Aehnlichkeit zwischen lebendigen Wesen beruht auf Naturverwandtschaft. Die Ebenbildlichkeit reducirt sich also auf die Verwandtschaft. Der Mensch ist Gott ähnlich, weil das Kind Gottes. Die Aehnlichkeit ist nur die in die Sinne fallende Verwandtschaft; aus jener schließen wir überall auf diese.

Die Aehnlichkeit ist nun aber eben so eine täuschende, illusorische, ausweichende Vorstellung, als die Verwandtschaft. Nur die Vorstellung der Persönlichkeit ist es, welche die Naturidentität beseitigt. Die Aehnlichkeit ist die Identität, welche es nicht Wort haben will, daß sie Identität ist, welche sich hinter ein trübendes Medium, hinter den Nebel der Phantasie versteckt. Beseitige ich diesen Nebel, diesen Dunst, so komme ich auf die nackte Identität. Je ähnlicher sich Wesen sind, desto weniger unterscheiden sie sich; kenne ich den Einen, so kenne ich den Andern. Die Aehnlichkeit hat allerdings ihre Grade. Aber auch die Aehnlichkeit zwischen Gott und Mensch hat ihre Grade. Der Gute, Fromme ist Gott ähnlicher, als der Mensch, welcher nur die Natur des Menschen überhaupt zum Grunde seiner Aehnlichkeit hat. Es läßt sich also auch hier der höchste Grad der Aehnlichkeit annehmen, sollte dieser auch nicht hienieden, sondern erst im Jen-

seits erreicht werden. Aber was einst der Mensch wird, das gehört auch jetzt schon zu ihm, wenigstens der Möglichkeit nach. Der höchste Grad der Aehnlichkeit ist nun aber, wo zwei Individuen oder Wesen dasselbe sagen und ausdrücken, so daß weiter kein Unterschied statt findet, als daß es eben zwei Individuen sind. Die wesentlichen Qualitäten, die, durch welche wir Dinge unterscheiden, sind in beiden dieselben. Ich kann sie daher nicht durch den Gedanken, durch die Vernunft — für diese sind alle Anhaltspunkte verschwunden — ich kann sie nur durch die sinnliche Vorstellung oder Anschauung unterscheiden. Würden mir meine Augen nicht sagen: es sind wirklich zwei der Existenz nach verschiedene Wesen — meine Vernunft würde beide für ein und dasselbe Wesen nehmen. Darum verwechseln sie selbst auch meine Augen miteinander. Verwechselbar ist, was nur für den Sinn, nicht für die Vernunft, oder nur dem Dasein, nicht dem Wesen nach verschieden ist. Sich völlig ähnliche Personen haben daher einen außerordentlichen Reiz wie für sich selbst, so für die Phantasie. Die Aehnlichkeit gibt zu allerlei Mystificationen und Illusionen Anlaß, weil sie selbst nur eine Illusion ist; denn mein Auge spottet meiner Vernunft, für die sich der Begriff einer selbstständigen Existenz stets an den Begriff eines bestimmten Unterschieds anknüpft.

Die Religion ist das Licht des Geistes, welches sich in dem Medium der Phantasie und des Gemüths entzweibricht, dasselbe Wesen als ein gedoppeltes veranschaulicht. Die Aehnlichkeit ist die Identität der Vernunft, welche auf dem Gebiete der Wirklichkeit durch die unmittelbar sinnliche Vorstellung, auf dem Gebiete der Religion aber durch die Vorstellung der Einbildungskraft getheilt, unterbrochen wird,

kurz, die durch die Vorstellung der Individualität oder Persönlichkeit entzweite Vernunftidentität. Ich kann keinen wirklichen Unterschied zwischen Vater und Kind, Urbild und Ebenbild, Gott und Mensch entdecken, wenn ich nicht die Vorstellung der Persönlichkeit zwischen einschiebe. Die Aehnlichkeit ist die äußerliche Identität; die Identität, die durch die Vernunft, den Wahrheitsfinn bejaht, durch die Einbildung verneint wird, die Identität, welche einen Schein des Unterschieds bestehen läßt — eine Scheinvorstellung, die nicht geradezu Ja, nicht geradezu Nein sagt.

Gott ist Person — das heißt: Gott ist nicht nur ein gefühltes, vorgestelltes, geliebtes, gedachtes, er ist selbst ein liebendes, denkendes und zwar sich selbst liebendes, sich selbst denkendes Wesen. Die Persönlichkeit Gottes ist die entäußerte, vergegenständlichte Persönlichkeit des Menschen. Vermitteltst der Persönlichkeit macht der Mensch seine eignen Selbstbestimmungen und Gemüthsbewegungen zu göttlichen Bestimmungen, wie wenn er z. B. seine Gewissensfurcht in den Zorn Gottes, seinen Frieden vor dem Gewissen in göttliches Wohlgefallen verwandelt.

Auf diesem Prozesse der Selbstentäußerung, Selbstvergegenständlichung beruht auch im Grunde die neuere, Hegel'sche speculative Lehre, welche das Bewußtsein des Menschen von Gott zum Selbstbewußtsein Gottes macht, nur mit dem Unterschiede, daß hier dieser Proceß ein selbstbewußter ist und daher zugleich, in einem und demselben Momente das entäußerte Wesen in den Menschen wieder zurückgenommen wird. Gott wird nicht nur von uns gedacht — er denkt sich selbst. Dieses sein Gedachtwerden

ist der Speculation zufolge das Sich Denken Gottes; sie identificirt die beiden Seiten. Die Speculation ist hier bei weitem tiefer als die Religion, denn das Gedachtsein Gottes ist nicht, wie das eines äußerlichen Gegenstandes. Gott ist ein innres, geistiges Wesen, das Denken, das Bewußtsein ein innerer, geistiger Act, das Gedachtwerden Gottes daher die Bejahung dessen, was Gott ist, das Wesen Gottes als Act bethätigt. Daß Gott gedacht, gewußt wird, ist wesentlich, daß dieser Baum gedacht wird, ist dem Baume zufällig, unwesentlich. Gott ist ein unentbehrlicher Gedanke, eine Nothwendigkeit des Denkens. Wie ist es nun aber möglich, daß diese Nothwendigkeit nur eine subjective, nicht zugleich objective ausdrücken soll? wie möglich, daß Gott, wenn er für uns sein, uns Gegenstand sein soll, nothwendig gedacht werden muß, wenn Gott an sich selbst, wie ein Klotz, gleichgültig dagegen ist, ob er gedacht, gewußt wird oder nicht? Nein! es ist nicht möglich. Wir sind genöthigt, das Gedachtwerden Gottes zum Sich selbst Denken Gottes zu machen.

Der religiöse Objectivismus hat zwei Passiva, zweierlei Gedachtwerden. Einmal wird Gott von uns gedacht, das andre Mal von sich selbst. Gott denkt sich, unabhängig davon, daß er von uns gedacht wird — er hat ein von unserm Bewußtsein unterschiednes, unabhängiges Selbstbewußtsein. Es ist dieß allerdings auch consequent, wenn Gott einmal als wirkliche Persönlichkeit vorgestellt wird; denn die wirkliche, menschliche Person denkt sich und wird gedacht von einer andern; mein Denken von ihr ist ihr ein gleichgültiges, äußerliches. Es ist dieß der höchste Punkt des religiösen Anthropathismus. Um Gott von allem Menschlichen frei und selbstständig zu machen, macht man aus ihm lieber geradezu

eine menschliche Persönlichkeit, indem man sein Denken in ihm einschließt, das Gedachtwerden von ihm ausschließt, als in ein andres Wesen fallend. Diese Gleichgültigkeit gegen uns, gegen unser Denken ist das Zeugniß seiner selbstständigen, d. i. äußerlichen, persönlichen Existenz. Die Religion macht allerdings auch das Gedachtwerden Gottes zum Selbstdenken Gottes; aber weil dieser Proceß hinter ihrem Bewußtsein vorgeht, indem Gott unmittelbar vorausgesetzt ist als ein für sich existirendes, persönliches Wesen, so fällt in ihr Bewußtsein nur die Gleichgültigkeit der beiden Seiten. Die Speculation aber identificirt, was die Religion entzweit.

Da der Speculation zufolge das Gedachtwerden Gottes mit seinem Selbstdenken zusammenfällt, so fällt in der Wahrheit beides in ein und dasselbe Wesen. Gott wird uns hier vindicirt, zurückgegeben als unser 'eignes Wesen: er wird von uns gedacht, von uns gewußt, und dieses Denken, dieses Wissen ist sein eignes Wissen und Denken, unsre subjective Thätigkeit objective Thätigkeit, unser Wesen also Gottes Wesen. Es wird hier also eingestanden, was die Religion verschweigt, durch die Phantasie umgeht, aber so, daß dieses Eingeständniß der Speculation selbst noch nur ein indirectes, unklares, unvollkommenes ist; denn es wird zugleich noch Gott im religiösen Sinne festgehalten, Gott als ein objectives, von uns unterschiednes Wesen gesetzt. Es ist daher außerordentlich schwer, diesen Gedanken der Speculation zu fassen, weil das göttliche und das menschliche Wesen doch noch als zwei Wesen vorgestellt werden und das Bewußtsein des Einen das Selbstbewußtsein des Andern sein soll, während doch das Selbstbewußtsein die innigste, einfachste Identität eines Wesens

sic!

mit sich selbst ausdrückt, so daß also hier das Untheilbare an Zwei vertheilt erscheint.

Sollte diese Auffassung auch nur ein „Mißverstand“ sein, was sie in Wahrheit aber nicht ist, so liegt doch der Grund hievon keineswegs in dem Mißverstehenden allein. Die Schwierigkeit des Verständnisses liegt vielmehr in der Unklarheit der Sache selbst, die Möglichkeit unangemessener Vorstellungen ist nicht beseitigt; es fehlt die einfache Sprache der Wahrheit, es liegt die Duplicität des religiösen Bewußtseins zu Grunde; es ist nicht die Identität des menschlichen Wesens mit sich selbst, sondern die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens ausgesprochen*). Ist aber

*) Hierher gehört auch der religiöse Mysticismus, dessen Reiz auf Gemüth und Phantasie eben darin liegt, daß er in der innigsten Wesenseinheit zweier Wesen lebt und webt. Hegel citirt selbst in seiner Religionsphilosophie den schönen mystischen Ausspruch: „das Auge, mit dem ich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins.“ H. hat daher nicht mittelst des Rationalismus, sondern des Mysticismus, nicht auf rationelle, sondern mystische Weise den Gegensatz des göttlichen und menschlichen Wesens aufgelöst. Das Wissen von Gott ist nach H. ein gemeinschaftlicher Act. „Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen.“ Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist daher bei H. immer noch eine dualistische, zwiespältige, zweideutige, keine wahre, wie überhaupt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Natürlichen und Geistigen, des Sinnlichen und Ueber sinnlichen, und zwar deswegen, weil bei ihm noch die alte Feindschaft gegen das Natürliche, Sinnliche zu Grunde liegt, was schon darin deutlich genug ausgesprochen ist, daß die Natur nach ihm ein Abfall von der Idee, der dissolute, der lächerliche Begriff, der Begriff in der Irre, der verlorne Sohn des Neuen Testaments ist. Was insbesondere aber den Zwiespalt des göttlichen und menschlichen Wesens anbelangt, so konnte H. schon deswegen denselben nicht auf wahrhafte Weise auflösen, weil er, aus Präoccupation für die Orthodorie, das höchste Mysterium, das Räthsel der Speculation in dem dogmatischen Gottmenschen vollkommen auf-

in der That das göttliche und menschliche Wesen identisch, wozu noch Zwei? Der gerade, einfache, wahre, sachgemäße Ausdruck ist: das göttliche Wesen ist gar nichts andres als das menschliche Wesen selbst. Der indirecte, verkehrte, mystische, aber deswegen „tiefe“ Ausdruck — alles Natürliche unnatürlich, alles Einfache verkehrt und widersprechend ausgedrückt ist Tief, ist Speculativ im modernen Sinn — der mystische Ausdruck ist die Identität von Zweien, das Und — dieses Und daher die Afme der religiösen Speculation, indem damit einerseits die Religion, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, andererseits die Speculation zufrieden gestellt, beruhigt wird. Zwei ist der Schein der Religion, der übrig geblieben und die Augen der Speculation verblendet, die Copula dagegen die Befriedigung des Gedankens, der in dem Göttlichen das Menschliche erkennt. Der Wahrheit nach ist aber diese Identität, wie gesagt, nur der verschrobene Ausdruck der Identität des menschlichen Wesens mit sich selbst, welcher zufolge der Mensch nichts als Gott setzen kann, was nicht menschlichen Wesens ist.

Aller Identität, die nicht wahrhafte Identität, Identität mit sich selbst ist, liegt noch die Trennung in Zwei zu Grunde, indem sie zugleich aufgehoben wird oder aufgehoben werden soll. Jede Einheit solcher Art ist ein Widerspruch mit sich selbst und mit dem Verstande — eine Halbheit — eine Phan-

gelöst fand. Aber in dem Gottmenschen ist eben so wohl die Einheit, als die Unvereinbarkeit, der Zwiespalt, der Widerspruch des göttlichen und menschlichen Wesens ausgesprochen. S. hierüber im Anhang. Hegel's Philosophie, insbesondere Religionsphilosophie ist ein Kampf der Speculation und Religion, in welchem bald die Religion von der Speculation, bald die Speculation von der Religion überwältigt wird.

tasie. Dies bestätigt vor Allem das unselige Zwittergeschöpf der Schelling'schen Identitätsphilosophie. Wenn wirklich Geist und Natur identisch sind, so ist die Wahrheit dieser Identität die Identität der Natur mit sich selber. Wir brauchen nichts weiter mehr als Natur: es gibt dann nicht mehr eine Natur- und Geistesphilosophie, sondern Alles ist Naturlehre. So nur bekommen wir ein System der Identität — wahrer Identität im Gegensatz zu der scheinbaren, träumerischen Identitätslehre der Schelling'schen Philosophie, gleichwie wir nur dann ein wahres System der Identität des göttlichen und menschlichen Wesens bekommen, wenn wir nicht mehr eine besondere, von der Psychologie oder Anthropologie unterschiedne Religionsphilosophie oder Theologie haben, sondern die Anthropologie selbst als Theologie erkennen.

Die Religion realisirt oder verobjectivirt aber nicht nur das menschliche oder göttliche Wesen überhaupt als persönliches Wesen; sie realisirt auch die Grundbestimmungen oder Grundunterschiede desselben wieder als Personen. Die Trinität ist daher ursprünglich nichts andres als der Inbegriff der wesentlichen Grundunterschiede, welche der Mensch im Wesen des Menschen wahrnimmt. Je nachdem dieses erfaßt wird, je nachdem sind auch die Grundbestimmungen, worauf die Trinität gegründet wird, verschieden. So hat man in neuerer Zeit hauptsächlich die Trinität nur auf den Act des Bewusstseins reducirt. Gott denkt sich, was Gott denkt, ist zwar auch Gedanke, aber als Gedanke Gottes zugleich Wesen. Das Wesentliche für uns ist aber hier nur dieß, daß Gedankenun-

terschiede oder auch wirkliche Unterschiede des Einen und selben menschlichen Wesens als Substanzen, als göttliche Personen hypostasirt werden. Und darin daß diese unterschiedne Bestimmungen in Gott Hypostasen, Subjecte, Wesen sind, soll eben der Unterschied liegen zwischen diesen Bestimmungen, wie sie in Gott und eben diesen Bestimmungen, wie sie im Menschen existiren, in Folge des ausgesprochenen Gesetzes, daß nur in der Vorstellung der Persönlichkeit die menschliche Persönlichkeit ihre eignen Bestimmungen sich alienirt und alterirt. Die Persönlichkeit existirt aber nur in der Einbildungskraft; die Grundbestimmungen sind daher auch hier nur für die Einbildung Hypostasen, Personen, für die Vernunft, für das Denken nur Relationen oder nur Bestimmungen. Die Trinität ist der Widerspruch von Polytheismus und Monotheismus, von Phantasie und Vernunft, Einbildung und Realität. Die Phantasie ist die Dreiheit, die Vernunft die Einheit der Personen. Der Vernunft nach sind die Unterschiedenen nur Unterschiede, der Phantasie nach die Unterschiede Unterschiedene, welche daher die Einheit des göttlichen Wesens aufheben. Für die Vernunft sind die göttlichen Personen Phantome, für die Einbildung Realitäten. Die Trinität macht dem Menschen die Zumuthung, das Gegentheil von dem zu denken, was man sich einbildet und das Gegentheil von dem sich einzubilden, was man denkt — Phantome als Realitäten zu denken*).

*) Es ist sonderbar, wie die speculative Religionsphilosophie gegen den göttlichen Verstand die Trinität in Schutz nimmt, und doch mit der Beseitigung der persönlichen Substanzen und mit der Erklärung, daß das Verhältniß von Vater und Sohn nur ein dem organischen Leben ent-

Es sind drei Personen, aber sie sind nicht wesentlich unterschieden. *Tres personae*, aber *una essentia*. So weit geht es natürlich zu. Wir denken uns drei und selbst mehrere Personen, die im Wesen identisch sind. So wir Menschen unterscheiden uns von einander durch persönliche Unterschiede, aber in der Hauptsache, im Wesen, in der Menschheit sind wir eins. Und diese Identification macht nicht nur der speculirende Verstand, sondern selbst das Gefühl. Dieses Individuum da ist Mensch wie wir; *punctum satis*; in diesem Gefühle verschwinden alle andern Unterschiede — ob reich oder arm, gescheut oder dumm, schuldig oder unschuldig. Das Gefühl des Mitleids, der Theilnahme ist daher ein substantielles, we-
senhaftes, ein speculatives Gefühl. Aber die drei oder mehrere menschlichen Personen existiren außer einander, haben eine getrennte Existenz, auch wenn sie die Einheit des Wesens noch außerdem durch innige Liebe verwirklichen, bestätigen sollten. Sie constituiren durch die Liebe eine moralische Person, aber haben, jede für sich, eine physikalische Existenz. Wenn sie auch gegenseitig noch so sehr von einander erfüllt sind, sich nicht entbehren können, so haben sie doch immer ein formelles Fürsichsein. Fürsichsein und Außerandernsein ist iden-

nommenes unangemessenes Bild sei, der Trinität die Seele, das Herz aus dem Leibe reißt. Wahrlich, wenn man die Kunstgriffe cabbalistischer Willkühr, welche die speculativen Religionsphilosophen zu Gunsten der absoluten Religion anwenden, auch den enblichen Religionen zu Gute lassen kommen dürfte oder wollte, so wäre es nicht schwierig, auch schon aus den Hörnern des ägyptischen Apis die Pandora-
büchse der christlichen Dogmatik herauszudreheln. Man bedürfte hiezu nichts weiter als die ominöse, zur Rechtfertigung jedes Unsinn's geschickte Trennung von Verstand und speculativer Vernunft.

tisch, wesentliches Merkmal einer Person, einer Substanz. Anders bei Gott, und nothwendig anders, denn es ist dasselbe in ihm, was im Menschen, aber als ein Andres, mit dem Postulat: es soll ein Andres sein. Die drei Personen in Gott haben keine Existenz außer einander; sonst würden uns im Himmel der christlichen Dogmatik mit aller Herzlichkeit und Offenheit zwar nicht wie im Olymp viele, aber doch wenigstens drei göttliche Personen in individueller Gestalt, drei Götter entgegenkommen. Die Götter des Olymps waren wirkliche Personen, denn sie existirten außer einander, sie hatten das Wahrzeichen der Realität der Persönlichkeit in ihrer Individualität, stimmten aber im Wesen, in der Gottheit überein; sie hatten verschiedene persönliche Attribute, aber waren jeder einzeln ein Gott; in der Gottheit gleich, als existirende Subjecte verschieden: sie waren wahrhafte göttliche Personen. Die drei christlichen Personen dagegen sind nur vorgestellte, eingebildete, vorgeheuchelte Personen — allerdings andere Personen als die wirklichen Personen, eben weil sie nur eingebildete, nur Schemen von Persönlichkeiten sind, zugleich aber dennoch wirkliche Personen sein wollen und sollen. Das wesentliche Merkmal persönlicher Realität, das polytheistische Element ist ausgeschlossen, negirt als ungöttlich. Aber eben durch diese Negation wird ihre Persönlichkeit nur zu einem Scheine der Einbildung. Nur in der Wahrheit des Plurals liegt die Wahrheit der Personen. Die drei christlichen Personen sind aber nicht tres Dii, drei Götter — sie sollen es wenigstens nicht sein — sondern unus Deus. Die drei Personen endigen nicht, wie zu erwarten, in einem Plural, sondern Singular; sie sind nicht nur Unum, Eins — solches sind auch die Götter des Poly-

theismus — sondern nur Einer, Unus. Die Unität, Einheit hat hier nicht die Bedeutung des Wesens nur, sondern zugleich der Existenz; die Einheit ist die Existenzialform Gottes. Drei ist Eins: der Plural ein Singular. Gott ist ein aus drei Personen bestehendes persönliches Wesen *).

Die drei Personen sind also nur Phantome in den Augen der Vernunft, denn die Bedingungen oder Bestimmungen, durch welche sich ihre Persönlichkeit realisiren müßte, sind durch das Gebot des Monotheismus aufgehoben. Die Einheit läugnet die Persönlichkeit; die Selbstständigkeit der Personen geht unter in der Selbstständigkeit der Einheit; sie sind bloße Relationen. Der Sohn ist nicht ohne den Vater, der Vater nicht ohne den Sohn, der heilige Geist, der überhaupt die Symmetrie stört, drückt nichts aus als die Beziehung beider auf einander, die aber hier im offenbarsten, auch dem Blindgläubigen augenfälligen Widerspruch mit der Bestimmung, eine bloße Beziehung zu sein, selbst wieder zu einer selbstständigen Person gemacht wird. Die göttlichen Personen unterscheiden sich aber nur dadurch von einander, wodurch sie sich gegenseitig auf einander beziehen. Das Wesentliche des Vaters als Person ist, daß er Vater, des Sohnes, daß er Sohn ist. Was der Vater noch außer seiner Vaterschaft ist, das betrifft nicht seine Persönlichkeit; darin ist er Gott, und als Gott identisch mit dem Sohne als Gott. Darum heißt es:

*) Die Einheit hat nicht die Bedeutung des Genus, nicht des Unum sondern des Unus. (S. Augustin. und Petrus Lomb. l. I. dist. 19. c. 7. 8. 9.) Hi ergo tres, qui unum sunt propter ineffabilem conjunctionem deitatis, qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est. (Petrus l. I. c. c. 6.)

Gottvater, Gottsohn, Gott h. Geist, Gott ist in allen Dreien gleich, Dasselbe. „Ein anderer ist der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der heilige Geist, aber nichts Anderes, sondern das, was der Vater ist auch der Sohn und der h. Geist“ d. h. es sind verschiedene Personen, aber ohne Verschiedenheit des Wesens. Die Persönlichkeit geht also lediglich in das Verhältniß der Vaterschaft auf, d. h. der Begriff der Person ist hier nur ein relativer Begriff, der Begriff einer Relation. Der Mensch als Vater ist gerade darin, daß er Vater ist, unselbstständig, wesentlich in Bezug auf den Sohn; er ist nicht ohne den Sohn Vater; durch die Vaterschaft setzt sich der Mensch zu einem relativen, unselbstständigen, unpersönlichen Wesen herab. Es ist vor Allem nöthig, sich nicht täuschen zu lassen durch diese Verhältnisse, wie sie in der Wirklichkeit, im Menschen existiren. Der menschliche Vater ist außer seiner Vaterschaft noch selbstständiges, persönliches Wesen; er hat wenigstens ein formelles Fürsichsein, eine Existenz außer seinem Sohne; er ist nicht nur Vater mit Ausschluß aller andern Prädicate eines wirklichen persönlichen Wesens. Die Vaterschaft ist ein Verhältniß, das der schlechte Mensch sogar zu einer ganz äußerlichen, sein persönliches Wesen nicht tangirenden Relation machen kann. Aber im Gottvater ist kein Unterschied zwischen dem Gottvater und dem Gottsohn als Gott; nur die abstracte Vaterschaft constituirte seine Persönlichkeit, seinen Unterschied von dem Sohne, dessen Persönlichkeit gleichfalls nur die abstracte Sohnschaft begründet.

Aber zugleich sollen diese Relationen, wie gesagt, nicht bloße Relationen, Unselbstständigkeiten, sondern wirkliche Personen, Wesen, Substanzen sein. Es wird also wieder die Wahrheit des Plurals, die Wahrheit des Polytheismus be-

jahst*) und die Wahrheit des Monotheismus verneint. Die Forderung der Realität der Personen ist die Forderung der Irrealität der Einheit, und umgekehrt die Forderung der Realität der Einheit die Forderung der Irrealität der Personen. So löst denn auch in dem heiligen Mysterium der Trinität sich Alles auf in Täuschungen, Phantasmen, Widersprüche und Sophismen.

Der Widerspruch in den Sacramenten.

Wie das objective Wesen der Religion, das Wesen Gottes — so löst sich auch, aus leicht begreiflichen Gründen, das subjective Wesen derselben in lauter Widersprüche auf.

Die subjectiven Wesensmomente der Religion sind einerseits Glaube und Liebe, andererseits, inwiefern sie sich in einem Cultus äußerlich darstellt, die Sacramente der Taufe und des Abendmahls. Das Sacrament des Glaubens ist die Taufe, das Sacrament der Liebe das Abendmahl. Streng genommen, gibt es nur zwei Sacramente, wie zwei subjective Wesensmomente der Religion: Glaube und Liebe; denn die Hoffnung ist nur der Glaube in Bezug auf die Zukunft; sie wird daher mit demselben logischen Unrecht, als der heilige Geist zu einem besondern Wesen gemacht.

*) Quia ergo pater Deus et filius Deus et spiritus s. Deus, cur non dicuntur tres Dii? Ecce proposuit hanc propositionem (Augustinus) attende quid respondeat Si autem dicerem: tres Deos, contradiceret scripturaicens: Audi Israel: deus tuus unus est. Ecce absolutio quaestionis: quare potius dicamus tres personas quam tres Deos, quia scil. illud non contradicit scriptura. Petrus L. I. I. dist. 23, c. 3. Wie sehr stützte sich doch auch der Katholicismus auf die heilige Schrift!

Die Identität der Sacramente mit dem entwickelten specifischen Wesen der Religion, stellt sich nun, abgesehen von andern Beziehungen, sogleich dadurch heraus, daß die Basis derselben natürliche Dinge oder Stoffe sind, welchen aber eine ihrer Natur widersprechende Bedeutung und Wirkung eingeräumt wird. So ist das Subject oder die Materie der Taufe das Wasser, gemeines, natürliches Wasser, gleichwie überhaupt die Materie der Religion unser eignes natürliches Wesen ist. Aber wie unser eignes Wesen die Religion uns entfremdet und entwendet, so ist auch das Wasser der Taufe zugleich wieder ein ganz anderes Wasser, als das gemeine; denn es hat keine physische, sondern hyperphysische Kraft und Bedeutung: es ist das *Lavacrum regenerationis*, reinigt den Menschen vom Schmutze der Erbsünde, treibt den angeborenen Teufel aus, versöhnt mit Gott. Es ist also ein natürliches Wasser eigentlich nur zum Schein, in Wahrheit übernatürliches. Mit andern Worten: das Taufwasser hat übernatürliche Wirkungen — was aber übernatürlich wirkt, ist selbst übernatürlichen Wesens — nur in der Vorstellung, in der Imagination.

Aber dennoch soll zugleich wieder der Taufstoff natürliches Wasser sein. Die Taufe hat keine Gültigkeit und Wirksamkeit, wenn sie nicht mit Wasser vollbracht wird. Die natürliche Qualität hat also doch auch für sich selbst Werth und Bedeutung, weil nur mit dem Wasser, nicht mit einem andern Stoffe sich die übernatürliche Wirkung der Taufe auf übernatürliche Weise verbindet. Gott könnte an sich vermöge seiner Allmacht die nämliche Wirkung an jedes beliebige Ding knüpfen. Aber er thut es nicht; er accommodirt sich der natürlichen Qualität; er wählt einen seiner Wirkung entsprechenden, ähnlichen Stoff. Ganz wird

also das Natürliche nicht zurückgesetzt; es bleibt vielmehr immer noch eine gewisse Analogie, ein Schein von Natürlichkeit übrig. Der Wein repräsentirt das Blut, das Brot das Fleisch *). Auch das Wunder richtet sich nach Aehnlichkeiten; es verwandelt Wasser in Wein oder Blut, eine Species in eine andere, unter Beibehaltung des unbestimmten Gattungsbegriffs der Flüssigkeit. So also auch hier. Das Wasser ist die reinste, klarste sichtbare Flüssigkeit: vermöge dieser seiner Naturbeschaffenheit das Bild von dem fleckenlosen Wesen des göttlichen Geistes. Kurz, das Wasser hat zugleich für sich selbst, als Wasser, Bedeutung; es wird ob seiner natürlichen Dualität geheiligt, zum Organ oder Behälter des heiligen Geistes erkoren. Insofern liegt der Taufe ein schöner tiefer Natursinn zu Grunde. Indes dieser schöne Sinn geht sogleich wieder verloren, indem das Wasser eine transcendente Wirkung hat — eine Wirkung, die es nur durch die übernatürliche Kraft des heiligen Geistes, nicht durch sich selbst hat. Die natürliche Dualität wird insofern wieder gleichgültig: wer aus Wein Wasser macht, kann willkürlich mit jedem Stoffe die Wirkungen des Taufwassers verbinden.

Die Taufe kann daher nicht ohne den Begriff des Wunders gefaßt werden. Die Taufe ist selbst ein Wunder. Dieselbe Kraft, welche die Wunder gewirkt, und durch sie, als thatsächliche Beweise der Gottheit Christi die Juden und Heiden in Christen umgewandelt, dieselbe Kraft hat die Taufe eingesetzt und wirkt in ihr. Mit Wundern hat das Christenthum angefangen, mit Wundern setzt es sich fort. Will man die Wunderkraft der Taufe läugnen, so muß man auch die Wunder

*) *Sacramentum ejus rei similitudinem gerit, cujus signum est. Petrus Lomb. l. IV. dist. 1. c. 1.*

überhaupt läugnen. Das wunderwirkende Taufwasser hat seine natürliche Quelle in dem Wasser, welches an der Hochzeit zu Kana in Wein verwandelt wurde.

Der Glaube, der durch Wunder bewirkt wird, hängt nicht ab von mir, von meiner Selbstthätigkeit, von der Freiheit der Ueberzeugungs- und Urtheilskraft. Ein Wunder, das vor meinen Augen geschieht, muß ich glauben, wenn ich nicht absolut verstockt bin. Das Wunder nöthigt mir auf den Glauben an die Gottheit des Wunderthäters*). Allerdings setzt es in gewissen Fällen Glauben voraus, nämlich da, wo es als Belohnung erscheint, außerdem aber nicht sowohl wirklichen Glauben, als vielmehr nur gläubigen Sinn, Disposition, Bereitwilligkeit, Hingebung im Gegensatz zu dem unglaublich verstockten und böswilligen Sinn der Pharisäer. Das Wunder soll ja beweisen, daß der Wunderthäter wirklich der ist, für den er sich ausgibt. Erst der auf das Wunder gestützte Glaube ist bewiesener, begründeter, objectiver Glaube. Der Glaube, den das Wunder voraussetzt, ist nur der Glaube an einen Messias, einen Christus überhaupt, aber den Glauben, daß dieser Mensch hier der Christus ist — diesen Glauben — und dieser ist die Hauptsache — bewirkt erst das Wunder. Uebrigens ist auch die Voraussetzung selbst dieses unbestimmten Glaubens keineswegs nothwendig. Unzählige wurden erst durch die Wunder gläubig; das Wunder war also die Ursache ihres Glaubens. Wenn daher die Wunder dem Christenthum nicht

*) In Beziehung auf den Wunderthäter ist allerdings der Glaube (die Zuversicht zu Gottes Beistand) die *causa efficiens* des Wunders (s. z. B. Matth. 17, 20. Apsstgesch. 6, 8). Aber in Beziehung auf den Zuschauer des Wunders — und davon handelt es sich hier — ist das Wunder die *causa efficiens* des Glaubens.

widersprechen — und wie sollten sie ihm widersprechen? — so widerspricht demselben auch nicht die wunderbare Wirkung der Taufe. Im Gegentheil es ist nothwendig, der Taufe eine supernaturalistische Bedeutung zu geben, wenn man ihr eine christliche Bedeutung geben will. Paulus wurde durch eine plötzliche wunderbare Erscheinung, wie er noch voll des Christenhasses war, bekehrt. Das Christenthum kam gewaltsam über ihn. Man kann sich nicht mit der Ausflucht helfen, daß bei einem Andern diese Erscheinung nicht denselben Erfolg würde gehabt haben, daß also die Wirkung derselben doch dem Paulus selbst zugerechnet werden müsse. Denn wären Andere derselben Erscheinung gewürdigt worden, so würden sie sicherlich eben so christlich geworden sein, als Paulus. Allmächtig ist ja die göttliche Gnade. Die Ungläubigkeit und Unbekehrlichkeit der Pharisäer ist kein Gegengrund; denn eben ihnen entzog sich die Gnade. Der Messias mußte nothwendig, einem göttlichen Decret zufolge, verrathen, mißhandelt, gekreuzigt werden. Also mußten Individuen sein, die ihn mißhandelten, die ihn kreuzigten; also mußte schon im Voraus die göttliche Gnade diesen Individuen sich entzogen haben. Freilich wird sie sich ihnen nicht ganz und gar entzogen haben, aber nur, um ihre Schuld zu vergrößern, keineswegs mit dem ernstlichen Willen, sie zu bekehren. Wie wäre es möglich gewesen, dem Willen Gottes, vorausgesetzt natürlich, daß es wirklich sein Wille, nicht bloße Belleität war, zu widerstehen? Paulus selbst stellt seine Bekehrung und Umwandlung als ein, von seiner Seite völlig verdienstloses Werk der göttlichen Gnade hin. Ganz richtig. Der göttlichen Gnade nicht widerstehen d. h. die göttliche Gnade aufnehmen, auf sich wirken lassen — das ist ja selbst schon etwas Gutes, folglich eine Wirkung der

Gnade des heiligen Geistes. Nichts ist verkehrter, als das Wunder mit der Lehr- und Denkfreyheit, die Gnade mit der Willensfreyheit vermitteln zu wollen. Die Religion scheidet das Wesen des Menschen vom Menschen. Die Thätigkeit Gottes ist die entäußerte Selbstthätigkeit des Menschen. Gott handelt statt des Menschen: der Mensch verhält sich nur passiv, weil er sein Selbst außer sich, in Gott setzt.

Es ist die größte Inconsequenz, wenn man die Erfahrung, daß die Menschen durch die heilige Taufe nicht geheiligt, nicht umgewandelt werden, als ein Argument gegen den Glauben an eine wunderbare Wirkung der Taufe anführt, wie dieß von rationalistisch-orthodoxen Theologen geschehen ist *); denn auch die Wunder, auch die objective Kraft des Gebetes, überhaupt alle übernatürlichen Wahrheiten der Religion widersprechen der Erfahrung. Wer sich auf die Erfahrung beruft, der verzichte auf den Glauben. Wo die Erfahrung eine Instanz ist, da ist der religiöse Glaube und Sinn bereits verschwunden. Die objective Kraft des Gebets läugnet der Ungläubige nur deswegen, weil sie der Erfahrung widerspricht, der Atheist geht noch weiter, er läugnet selbst die Existenz Gottes, weil er sie in der Erfahrung nicht findet. Die innere Erfahrung ist ihm kein Anstoß; denn was Du in Dir selbst erfährst von einem andern Wesen, das beweist nur, daß Etwas in Dir ist, was nicht Du selbst bist, was unabhängig von Deinem persönlichen Willen und Bewußtsein auf Dich wirkt, ohne daß Du weißt,

*) Freilich trogte auch schon den ältern unbedingt gläubigen Theologen die Erfahrung das Geständniß ab, daß die Wirkungen der Taufe wenigstens in diesem Leben sehr beschränkt seien. Baptismus non aufert omnes poenalitates hujus vitae. Mezger. Theol. schol. T. IV. p. 251. S. auch Petrus L. I. IV. dist. 4. c. 4. I. II. dist. 32. c. 1.

was dieses geheimnißvolle Etwas ist. Aber der Glaube ist stärker, als die Erfahrung. Die wider ihn sprechenden Instanzen stören den Glauben nicht in seinem Glauben; er ist selig in sich; er hat nur Augen für sich, allem Andern außer ihm verschlossen.

Allerdings fordert die Religion auch auf dem Standpunkt ihres mystischen Materialismus immer zugleich das Moment der Subjectivität, so auch bei den Sacramenten, aber hierin eben offenbart sich ihr Widerspruch mit sich selbst. Und dieser Widerspruch tritt besonders grell in dem Sacrament des Abendmahls hervor; denn die Taufe kommt ja auch schon den Kindern zu Gute, ob man gleich auch selbst bei ihr, als Bedingung ihrer Wirksamkeit, das Moment der Subjectivität geltend gemacht, aber sonderbarer Weise in den Glauben Anderer, in den Glauben der Eltern oder deren Stellvertreter verlegt hat. Der Gegenstand des Sacramentes des Abendmahls ist nämlich der Leib Christi selbst. Aber gleichwohl wird der Glaube, die Gesinnung des Menschen dazu erfordert, daß die entsprechende Wirkung dieses Leibes statt findet. Habe ich nicht die entsprechende Gesinnung, so wirkt dieser Leib nicht anders auf mich als ein gewöhnlicher Brotteig. Es ist ein Object da; es ist der Leib Gottes selbst; aber die Wirkung ist keine objective, keine leibliche, sondern geistige, d. i. subjective, nur von mir selbst abhängige. Wir haben hier wieder nur in einem sinnfälligen Beispiele, was wir überhaupt im Wesen der Religion fanden. Das Object oder Subject in der religiösen Sytaxe ist immer ein wirkliches menschliches oder natürliches Subject oder Prädicat; aber die nähere Bestimmung, das wesentliche Prädicat dieses Prädicats wird negirt. Das Subject ist ein sinnliches, das Prädicat aber ein nicht sinnliches d. h. diesem Subjecte widersprechendes.

Derſelbe Fall iſt auch hier. Es iſt ein wirklicher Leib da; aber es fehlen ihm die nothwendigen Prädicate der Wirklichkeit. Einen wirklichen Leib unterſcheide ich von einem einge bildeten Leibe nur dadurch, daß jener leibliche Wirkungen, unwillkührliche Wirkungen auf mich macht. Wenn alſo das Brot der wirkliche Leib Gottes wäre, ſo müßte der Genuß deſſelben unmittelbar, unwillkührlich heilige Wirkungen in mir hervorbringen; ich brauchte keine beſondere Vorbereitung zu treffen; keine heilige Gefinnung mitzubringen. Wenn ich einen Apfel eſſe, ſo bringt mir der Apfel von ſelbſt den Geſchmack des Apfels bei. Ich brauche nichts weiter als höchſtens einen nicht überladnen Magen, um den Apfel als Apfel zu empfinden. Die Katho- liſen fordern von Seiten des Körpers Nüchternheit als Be- dingung des Genuffes des Abendmahls. Dieß iſt genug. Mit meinen Lippen ergreife ich den Leib, mit meinen Zähnen zermalme ich ihn, mit meiner Speiſeröhre bringe ich ihn in den Magen; ich aſſimilire mir ihn nicht geiſtig, ſondern leib- lich. Warum ſollen alſo ſeine Wirkungen nicht körperlich ſein? Warum ſoll dieſer Leib, der leiblichen, aber zugleich himmli- ſchen, übernatürlichen Weſens iſt, nicht auch körperliche und doch zugleich heilige, übernatürliche Wirkungen in mir hervor- bringen? Wenn meine Gefinnung, mein Glaube erſt den Leib zu einem mich heiligenden Leib macht, das trockne Brot in pneumatifch animalifche Subſtanzen transſubſtanziirt, wozu brauche ich noch ein äußerliches Object? Ich ſelbſt bringe ja die Wirkung des Leibes auf mich, alſo die Realität deſſelben hervor; ich werde von mir ſelbſt afficirt. Wo iſt die ob- jective Kraft und Wahrheit? Wer unwürdig das Abendmahl genießt, der hat nichts weiter als den phyſiſchen Genuß von

Brot und Wein. Wer nichts mitbringt, nimmt nichts mit fort. Die spezifische Differenz dieses Brotes von gemeinem natürlichen beruht daher nur auf dem Unterschiede der Gesinnung beim Tische des Herrn von der Gesinnung bei irgend einem andern Tische. „Welcher unwürdig isset und trinket, der isset und trinket ihm selber das Gericht, daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn *). Diese Gesinnung hängt aber selbst wieder nur ab von der Bedeutung, die ich diesem Brote gebe. Hat es für mich die Bedeutung, daß es nicht Brot, sondern der Leib Christi selbst ist, so hat es auch nicht die Wirkung von gemeinem Brote. In der Bedeutung liegt die Wirkung. Ich esse nicht, um mich zu sättigen; ich verzehre deswegen nur ein geringes Quantum. So wird also schon hinsichtlich der Quantität, die bei jedem andern materiellen Genuße eine wesentliche Rolle spielt, die Bedeutung gemeinen Brotes äußerlich beseitigt.

Aber diese Bedeutung existirt nur in der Phantasie; den Sinnen nach bleibt der Wein Wein, das Brot Brot. Die Scholastiker halfen sich darum mit der köstlichen Distinction von Substanz und Accidenzen. Alle Accidenzen, welche die Natur von Wein und Brot constituiren, sind noch da; nur das, was diese Accidenzen ausmachen, das Subject, die Substanz fehlt, ist verwandelt in Fleisch und Blut. Aber alle Eigenschaften zusammen, diese Einheit ist die Substanz selbst. Was ist Wein und Brot, wenn ich ihnen die Eigenschaften nehme, die sie zu dem machen, was sie sind? Nichts. Fleisch und Blut haben daher keine objective Existenz: sonst müßten sie ja auch den ungläubigen Sinnen Gegenstand sein.

*) 1. Korinther 11, 29.

Im Gegentheil: die allein gültigen Zeugen einer objectiven Existenz — der Geschmack, der Geruch, das Gefühl, das Auge reden einstimmig nur der Realität von Wein und Brot das Wort. Wein und Brot sind in der traurigen Wirklichkeit natürliche, in der Einbildung aber göttliche Substanzen.

Der Glaube ist die Macht der Einbildungskraft, welche das Wirkliche zum Unwirklichen, das Unwirkliche zum Wirklichen macht — der directe Widerspruch gegen die Wahrheit der Sinne, die Wahrheit der Vernunft. Der Glaube verneint, was die objective Vernunft bejaht, und bejaht, was sie verneint*). Das Geheimniß des Abendmahls ist das Geheimniß des Glaubens**) — daher der Genuß desselben der höchste, entzückendste, wonnetrunkenste Moment des gläubigen Gemüths. Die Negation der objectiven, ungemüthlichen Wahrheit, der Wahrheit der Wirklichkeit, der ge-

*) Videtur enim species vini et panis, et substantia panis et vini non creditur. Creditur autem substantia corporis et sanguinis Christi et tamen species non cernitur. Divus Bernardus (ed. Bas. 1552. p. 189—191.)

**) Auch noch in anderer, hier nicht entwickelter, aber anmerkungswürdiger Weise zu erwähnender Beziehung, nämlich folgender. In der Religion, im Glauben ist der Mensch sich als das Object, d. i. der Zweck Gottes Gegenstand. Der Mensch bezweckt sich selbst in und durch Gott. Gott ist das Mittel der menschlichen Existenz und Seligkeit. Diese religiöse Wahrheit, gesetzt als Gegenstand des Cultus, als sinnliches Object ist das Abendmahl. Im Abendmahl ist, verzehrt der Mensch Gott — den Schöpfer des Himmels und der Erde — als eine leibliche Speise, erklärt er durch die That des „mündlichen Essens und Trinkens“ Gott für ein bloßes Mittel des Menschen. Hier ist der Mensch als der Gott Gottes gesetzt — das Abendmahl daher der höchste Selbstgenuß der menschlichen Subjectivität. Auch der Protestant verwandelt hier zwar nicht dem Worte, aber der Wahrheit nach Gott in ein äußerliches Ding, indem er ihn sich als ein Object des sinnlichen Genusses subjeirt.

genständlichen Welt und Vernunft — eine Negation, welche das Wesen des Glaubens ausmacht — erreicht im Abendmahl ihren höchsten Gipfel, weil hier der Glaube ein unmittelbar gegenwärtiges, evidentes, unbezweifelbares Object negirt, behauptend: es ist nicht, was es laut des Zeugnisses der Vernunft und Sinne ist; behauptend: es ist nur Schein, daß es Brot, in Wahrheit ist es Fleisch. Der Satz der Scholastiker: es ist den Accidenzen nach Brot, der Substanz nach Fleisch, ist nämlich nur der abstracte, erklärende Gedankenausdruck von dem, was der Glaube annimmt und aussagt, und hat daher keinen andern Sinn als: dem Sinnen-schein oder der gemeinen Anschauung nach ist es Brot, der Wahrheit nach aber Fleisch. Wo daher einmal die Einbildungskraft des Glaubens eine solche Gewalt über die Sinne und Vernunft sich angemacht hat, daß sie die evidenteste Sinnenwahrheit läugnet, da ist es auch kein Wunder, wenn sich die Gläubigen selbst bis zu dem Grade exaltiren konnten, daß sie wirklich statt Wein Blut fließen sahen. Solche Beispiele hat der Katholicismus aufzuweisen. Es gehört wenig dazu, außer sich, sinnlich wahrzunehmen, was man im Glauben, in der Einbildung als wirklich annimmt.

So lange der Glaube an das Mysterium der *Coena Domini* als eine heilige, ja die heiligste, höchste Wahrheit die Menschheit beherrschte, so lange war auch das herrschende Princip der Menschheit die Einbildungskraft. Alle Kriterien der Wirklichkeit und Unwirklichkeit, der Unvernunft und Vernunft waren verschwunden — Alles, was man sich nur immer einbilden konnte, galt für reale Möglichkeit. Die Religion heiligte jeden Widerspruch mit der Vernunft, mit der Natur der Dinge. Spottet nicht über die albernen Quästionen

der Scholastiker! Sie waren nothwendige Consequenzen des Glaubens. Was nur Gemüthsache ist, sollte Vernunftsache sein, was dem Verstande widerspricht, sollte ihm nicht widersprechen. Das war der Grundwiderspruch der Scholastik, woraus sich alle andern Widersprüche von selbst ergaben. Aber gelten nicht heute noch die Glaubensdinge für reale Dinge?

Und es ist von keiner besondern Erheblichkeit, ob ich die protestantische oder katholische Abendmahlslehre glaube. Der Unterschied ist nur der, daß sich im Protestantismus erst auf der Zunge im Actus des Genusses Fleisch und Blut auf eine völlig wunderbare Weise mit Wort und Wein verbinden; im Katholicismus aber schon vor dem Genuß durch die Macht des Priesters, der jedoch hier nur im Namen des Allmächtigen handelt*), Brot und Wein wirklich in Fleisch und Blut verwandelt werden. Der Protestant weicht nur kluger Weise einer bestimmten Erklärung aus: er gibt sich nur keine sinnfällige Blöße, wie die fromme unkritische Einfalt des Katholicismus, dessen Gott, als ein äußerliches Object selbst von einer Maus aufgezehrt werden kann; er beherbergt seinen Gott bei sich, da, wo er ihm nicht mehr entrisßen werden kann und sichert ihn dadurch eben so vor der Macht des Zufalls, als des Spottes; verzehrt aber dessen ungeachtet eben so gut, wie der Katholik, im Brote und Weine wirkliches Fleisch und Blut. Wie wenig unterschieden sich namentlich anfänglich die

*) *Creator vini est qui vinum provehit in sanguinem Christi. Bernard. Non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi conficit hoc sacramentum. Quis sermo Christi? Nempe is quo facta sunt omnia. Ambrosius de sacram, l. IV. c. 4.*

Protestanten von den Katholiken in der Abendmahlslehre! So entstand zu Anspach ein Streit über die Frage: „ob der Leib Christi auch in den Magen komme, wie andre Speisen verdaut werde und also auch durch den natürlichen Gang wieder ausgeworfen werde?“

Aber obgleich die Einbildungskraft des Glaubens die objective Existenz zu einem bloßen Scheine, die gemüthliche, imaginäre Existenz zur Wahrheit und Wirklichkeit macht; so ist doch an sich oder der Wahrheit nach das wirklich Gegenständliche nur der natürliche Stoff. Selbst der göttliche Leib in der Büchse des katholischen Priesters ist an sich nur im Glauben göttlicher Leib; dies äußerliche Ding, in das er das göttliche Wesen verwandelt, nur ein Glaubensding; denn der Leib ist ja auch hier nicht als Leib sichtbar, fühlbar, schmeckbar. Das heißt: das Brot ist nur der Bedeutung nach Fleisch. Zwar hat für den Glauben diese Bedeutung den Sinn des wirklichen Seins — wie denn überhaupt in der Ekstase der Inbrunst das Bedeutende zum Bedeuteten selbst wird — es soll nicht Fleisch bedeuten, sondern sein. Aber dieses Sein ist ja eben kein fleischliches; es ist selbst nur geglaubtes, vorgestelltes, eingebildetes Sein, d. h. es hat selbst nur den Werth, die Qualität einer Bedeutung. Ein Ding, das für mich eine besondere Bedeutung hat, ist ein andres in meiner Vorstellung, als in der Wirklichkeit. Das Bedeutende ist nicht selbst das, was damit bedeutet wird. Was es ist, fällt in den Sinn; was es bedeutet, nur in meine Gesinnung, Vorstellung, Phantasie, ist nur für mich, nicht für den Andern, nicht objectiv da. So auch hier. Wenn darum Zwingli gesagt, das Abendmahl habe nur subjective Bedeutung, so hat er dasselbe gesagt, was die Andern; nur zerstörte er die Illu-

sion der religiösen Einbildungskraft; denn das Ist im Abendmahl ist selbst nur eine Einbildung, aber mit der Einbildung, daß es keine Einbildung ist. Zwingli hat nur einfach, nackt, prosaisch, rationalistisch, darum beleidigend ausgesprochen, was die Andern mystisch, indirect aussagten, indem sie eingestanden *), daß nur von der würdigen Gesinnung die Wirkung des Abendmahls abhängt, d. h. daß nur für den Brot und Wein das Fleisch und Blut des Herrn, der Herr selbst sind, für welchen sie die übernatürliche Bedeutung des göttlichen Leibes haben, denn nur davon hängt die würdige Gesinnung, der religiöse Affect ab.

Wenn aber das Abendmahl nichts wirkt, folglich nichts ist — denn nur was wirkt, ist — ohne die Gesinnung, ohne den Glauben, so liegt in diesen allein die Realität desselben; die ganze Begebenheit geht im Gemüthe vor sich. Wirkt auch die Vorstellung, daß ich hier den wirklichen Leib des Heilands empfangе, auf das religiöse Gemüth, so stammt doch selbst wieder diese Vorstellung aus dem Gemüthe; sie bewirkt nur fromme Gesinnungen, wenn und weil sie selbst schon eine fromme Vorstellung ist. So wird also auch hier das religiöse Subject von sich selbst als wie von einem andern Wesen vermittelt der Vorstellung eines eingebildeten Objects afficirt. Ich könnte daher recht gut auch ohne Vermittlung von Wein und Wort, ohne alle kirchliche Ceremonie in mir selbst, in der Einbildung die Handlung des Abendmahls vollbringen. Es gibt unzählige fromme Gedichte,

*) Selbst auch die Katholiken. *Hujus sacramenti effectus, quem in anima operatur dignesumentis, est adunatio hominis ad Christum* Concil. Florent. de S. Euchar.

deren einziger Stoff das Blut Christi ist. Hier haben wir daher eine ächt poetische Abendmahlsfeier. In der lebhaftesten Vorstellung des leidenden, blutenden Heilands identificirt sich das Gemüth mit ihm; hier trinkt die fromme Seele in poetischer Begeisterung das reine, mit keinem widersprechenden sinnlichen Stoff vermischte Blut; hier ist zwischen der Vorstellung des Blutes und dem Blute selbst kein störender Gegenstand vorhanden.

Aber obgleich das Abendmahl, überhaupt das Sacrament gar nichts ist ohne die Gesinnung, ohne den Glauben, so stellt doch die Religion das Sacrament zugleich als etwas für sich selbst Reales, Außerliches, vom menschlichen Wesen Unterschiedenes dar, so daß im religiösen Bewußtsein die wahre Sache: der Glaube, die Gesinnung nur zu einer Neben Sache, zu einer Bedingung, die vermeintliche, die imaginäre Sache aber zur Hauptsache wird. Und die nothwendigen, immanenten Folgen und Wirkungen dieses religiösen Materialismus, dieser Subordination des Menschlichen unter das vermeintliche Göttliche, des Subjectiven unter das vermeintliche Objective, der Wahrheit unter die Imagination, der Moralität unter die Religion — die nothwendigen Folgen sind Superstition und Immoralität, Superstition, weil mit einem Dinge eine Wirkung verknüpft wird, die nicht in der Natur desselben liegt, weil ein Ding nicht sein soll, was es der Wahrheit nach ist, weil eine bloße Einbildung für objective Realität gilt; Immoralität, weil sich nothwendig im Gemüthe die Heiligkeit der Handlung als solcher von der Moralität separirt, der Genuß des Sacraments, auch unabhängig von der Gesinnung, zu einem heiligen und heilbringenden Act wird. So gestaltet sich wenigstens die Sache in der

Praxis, die nichts von der Sophistik der Theologie weiß. Wodurch sich überhaupt die Religion in Widerspruch mit der Vernunft setzt, dadurch setzt sie sich auch immer in Widerspruch mit dem sittlichen Sinne. Nur mit dem Wahrheitsfinn ist auch der Sinn für das Gute gegeben. Verstandeschlechtigkeit ist immer auch Herzensschlechtigkeit. Wer seinen Verstand betrügt und belügt, der hat auch kein wahrhaftiges, kein ehrliches Herz. Sophistik verdirbt den ganzen Menschen. Aber Sophistik ist die Abendmahlslehre. Mit der Wahrheit der Gesinnung wird die Unwahrheit der leibhaften Gegenwart Gottes und hinwiederum mit der Wahrheit der objectiven Existenz die Unwahrheit der Gesinnung ausgesprochen.

Der Widerspruch von Glaube und Liebe.

Die Sacramente versinnlichen den Widerspruch von Idealismus und Materialismus, von Subjectivismus und Objectivismus, welchen das innerste Wesen der Religion constituirt. Aber die Sacramente sind nichts ohne Glaube und Liebe. Der Widerspruch in den Sacramenten führt uns daher zurück auf den Widerspruch von Glaube und Liebe.

Die Religion ist das Verhalten des Menschen zum eigenen Wesen als einem andern, aber zugleich wieder philanthropischen, humanen, d. i. wesentlich menschlichen Wesen. Die Religion scheidet das Wesen des Menschen vom Menschen, um es wieder mit ihm zu identificiren. Das geheime Wesen der Religion ist die Identität des göttlichen Wesens mit dem menschlichen — die Form der Religion aber oder das offenbare, bewußte Wesen derselben der Unterschied. Gott ist das menschliche Wesen: er wird aber

gewußt als ein andres Wesen. Die Liebe ist es nun, welche den Grund, das verborgne Wesen der Religion offenbart, der Glaube aber, der die bewußte Form constituirt. Die Liebe identificirt den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen, darum den Menschen mit dem Menschen; der Glaube trennt Gott vom Menschen, darum den Menschen von dem Menschen; denn Gott ist nichts andres als der mystische Sattungsbegriff der Menschheit, die Trennung Gottes vom Menschen daher die Trennung des Menschen vom Menschen, die Auflösung des gemeinschaftlichen Bandes. Durch den Glauben setzt sich die Religion mit der Sittlichkeit, der Vernunft, dem einfachen Wahrheitsinn des Menschen in Widerspruch; durch die Liebe aber setzt sie sich wieder diesem Widerspruch entgegen. Der Glaube isolirt Gott, er macht ihn zu einem besondern, andern Wesen; die Liebe universalisirt; sie macht Gott zu einem gemeinen Wesen, dessen Liebe eins ist mit der Liebe zum Menschen. Der Glaube entzweit den Menschen im Innern, mit sich selbst, folglich auch im Außern; die Liebe aber ist es, welche die Wunden heilt, die der Glaube in das Herz des Menschen schlägt. Der Glaube macht den Glauben an seinen Gott zu einem Geseß; die Liebe ist Freiheit, sie verdammt selbst den Atheisten nicht, weil sie selbst atheistisch ist, selbst, wenn auch nicht immer theoretisch, doch praktisch die Existenz eines besondern, dem Menschen entgegengesetzten Gottes läugnet. Die Liebe hat Gott in sich, der Glaube außer sich; er entfremdet Gott den Menschen, er macht ihn zu einem äußerlichen Object.

Der Glaube geht in seiner, ihm wesentlich eingebornen Neuserlichkeit bis zum äußerlichen Factum, bis zum historischen Glauben fort. Es liegt daher insofern im Wesen des

n!
cf. pg. 363
sic!

Glaubens selbst, daß er zu einem ganz äußerlichen Bekenntniß werden kann, mit dem bloßen Glauben als solchen superstitiöse, magische Wirkungen verknüpft werden *). Die Teufel glauben auch, daß Gott ist, ohne aufzuhören, Teufel zu sein. Man hat daher unterschieden zwischen Gott glauben und an Gott glauben. Aber in diesem an Gott glauben ist schon die Assimilationskraft der Liebe mit eingemischt, die keineswegs in dem Begriffe des Glaubens als solchen und inwiefern er sich auf äußerliche Dinge bezieht, liegt. Die dem Glauben immanenten, aus ihm selbst stammenden Unterschiede oder Urtheile sind allein die Unterschiede von rechtem, ächten und unrechten, falschen Glauben, oder überhaupt von Glaube und Unglaube. Der Glaube scheidet: das ist wahr, das falsch. Und sich nur vindicirt er die Wahrheit. Der Glaube hat eine bestimmte, besondere Wahrheit, die daher nothwendig mit Negation verbunden ist, zu seinem Inhalte. Der Glaube ist seiner Natur nach exclusiv. Eines nur ist Wahrheit, Einer nur ist Gott, Einer nur, dem das Monopol des Gottessohnes angehört; alles Andere ist Nichts, Irrthum, Wahn. Jehovah allein ist der wahre Gott; alle andern Götter sind nichtige Götzen.

Der Glaube hat etwas Besonderes für sich im Sinne; er stützt sich auf eine besondere Offenbarung Gottes; er ist zu seinem Besitzthum nicht auf gemeinem Weg gekommen, auf dem Wege, der allen Menschen ohne Unterschied offen steht. Was Allen offen steht, ist etwas Gemeines, was eben deswegen kein besondres Glaubensobject bildet. Daß Gott der Schöpfer ist, konnten alle Menschen schon aus der Natur erkennen, aber was dieser

*) Daher hat der bloße Name Christi schon Wunderkräfte.

Gott in Person für sich selbst ist, das ist eine besondere Gnadensache, Inhalt eines besondern Glaubens. Aber eben deswegen, weil nur auf besondere Weise geoffenbart, ist auch der Gegenstand dieses Glaubens selbst ein besonderes Wesen. Der Gott der Christen ist wohl auch der Gott der Heiden, aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied, gerade ein solcher Unterschied, wie zwischen mir, wie ich dem Freunde und mir, wie ich einem Fremden, der mich aus der Ferne nur kennt, Gegenstand bin. Gott, wie er den Christen Gegenstand, ist ein ganz anderer als wie er den Heiden Gegenstand ist. Die Christen kennen Gott von Person, von Angesicht zu Angesicht. Die Heiden wissen nur — und das ist schon fast zu viel eingeräumt — „was“ Gott ist, aber nicht: „wer“ Gott ist, weshwegen die Heiden auch in Götzendienst verfielen. Die Identität der Heiden und Christen von Gott ist daher eine ganz vage; was die Heiden mit den Christen und umgekehrt gemein haben — wenn wir anders so liberal sein wollen, etwas Gemeinsames zu statuiren — dieß ist nicht das specifisch christliche, nicht das, was den Glauben constituirt. Worin die Christen Christen sind, darin sind sie eben von den Heiden distinguiert. Sie sind es aber durch ihre besondre Gotteserkenntniß; ihr Unterscheidungsmerkmal ist also Gott. Die Besonderheit ist das Salz, welches dem gemeinen Wesen erst Geschmack beibringt. Was ein Wesen insbesondre ist, das erst ist es. Nur wer mich in specie kennt, kennt mich. Der specielle Gott also, der Gott, wie er insbesondre den Christen Gegenstand, der persönliche Gott, der erst ist Gott. Und dieser ist den Heiden, den Ungläubigen überhaupt unbekannt, nicht für sie. Er soll allerdings auch für die Heiden werden, aber mittelbar, erst dadurch,

daß sie aufhören Heiden zu sein, daß sie selbst Christen werden. Der Glaube particularisirt und bornirt den Menschen; er nimmt ihm die Freiheit und Fähigkeit, das Andre, das von ihm Unterschiedne nach Gebühren zu schätzen. Der Glaube ist in sich selbst befangen. Der philosophische, überhaupt wissenschaftliche Dogmatiker beschränkt sich allerdings auch mit der Bestimmtheit seines Systems. Aber die theoretische Beschränktheit hat, so unfrei, so kurzsichtig und engherzig sie auch ist, doch noch einen freieren Charakter, weil an und für sich das Gebiet der Theorie ein freies ist, wo hier die Sache nur, der Grund, die Vernunft entscheidet. Aber der Glaube macht wesentlich seine Sache zu einer Gewissenssache und einer Sache des Interesses, des Glückseligkeitstriebes, denn sein Object ist selbst ein besonderes, persönliches, auf Anerkennung dringendes und von dieser Anerkennung die Seligkeit abhängig machendes Wesen.

Der Glaube gibt dem Menschen ein besonderes Ehr- und Selbstgefühl. Der Gläubige findet sich ausgezeichnet vor andern Menschen, erhoben über den natürlichen Menschen; er weiß sich als eine Person von Distinction im Besitze besonderer Rechte. Die Gläubigen sind Aristokraten, die Ungläubigen Plebejer. Gott ist dieser personificirte Unterschied und Vorzug des Gläubigen vor dem Ungläubigen*). Aber weil der Glaube das eigne Wesen als ein andres Wesen vorstellt, so schiebt der Gläubige seine Ehre nicht unmittelbar in sich, sondern in diese andere Person.

*) Celsus macht den Christen den Vorwurf, daß sie sich rühmten: Est Deus et post illum nos. (Origenes adv. Cels. ed. Hoeschelius. Aug. Vind. 1605. p. 182.)

Das Bewußtsein seines Vorzugs ist das Bewußtsein dieser Person, das Gefühl seiner selbst hat er in dieser andern Persönlichkeit*). Wie der Diener in der Würde seines Herrn sich selbst fühlt, ja sich mehr zu sein dünkt, als ein freier selbstständiger Mann von niedrigerem Stande als sein Herr, so auch der Gläubige**). Er spricht sich alle Verdienste ab, um bloß seinem Herrn die Ehre des Verdienstes zu lassen, aber nur weil dieses Verdienst ihm selbst zu gute kommt, weil er in der Ehre des Herrn sein eignes Ehrgefühl befriedigt. Der Glaube ist hochmüthig, aber er unterscheidet sich von dem natürlichen Hochmuth dadurch, daß er das Gefühl seines Vorzugs, seinen Stolz in eine andere Person überträgt, die ihn bevorzugt, eine andere Person, die aber sein eignes geborgnes Selbst, sein personificirter und befriedigter Glückseligkeitstrieb ist, denn diese Persönlichkeit hat keine andern Bestimmungen, als die, daß sie der Wohlthäter, der Erlöser, der Heiland ist, also Bestimmungen, in denen der Gläubige sich nur auf sich, auf sein eignes ewiges Heil bezieht. Kurz, wir haben hier das charakteristische Princip der Religion, daß sie das natürliche Activum in ein Passivum verwandelt. Der Heide erhebt sich, der Christ fühlt sich erhoben. Der Christ verwandelt in eine Sache des Gefühls, der Receptivität, was dem Heiden eine Sache der Spontaneität ist. Die Demuth des Gläubigen ist ein umge-

*) *Puer natus est nobis: non judaeis; nobis non manichaeis, nobis non marcionitis.* Propheta dicit: *Nobis h. e. credentibus, non incredulis.* Ambrosius (de fide ad Grat. I. III. c. 4.)

***) Ein ehemaliger Adjutant des russischen Generals Münnich sagte: „da ich sein Adjutant war, fühlte ich mich größer als nun, wo ich commandire.“

kehrter Hochmuth — ein Hochmuth, der aber nicht den Schein der äußern Kennzeichen des Hochmuths hat. Er fühlt sich ausgezeichnet; aber diese Auszeichnung ist nicht Resultat seiner Thätigkeit, sondern Sache der Gnade; er ist ausgezeichnet worden: er kann nichts dafür. Er macht sich überhaupt nicht zum Zweck seiner eignen Thätigkeit, sondern zum Zweck, zum Gegenstand Gottes.

Der Glaube ist wesentlich bestimmter Glaube. Gott in dieser Bestimmtheit nur ist der wahre Gott. Dieser Jesus ist Christus, der wahre, einzige Prophet, der eingeborne Sohn Gottes. Und dieses Bestimmte muß Du glauben, wenn Du Deine Seligkeit nicht verscherzen willst. Der Glaube ist gebieterisch. Es ist daher nothwendig, es liegt im Wesen des Glaubens, daß er als Dogma fixirt wird. Das Dogma spricht nur aus, was der Glaube ursprünglich schon auf der Zunge oder doch im Sinne hatte. Daß, wenn einmal auch nur ein Grunddogma fixirt ist, sich daran speciellere Fragen anknüpfen, die dann wieder dogmatisch entschieden werden müssen, daß sich hieraus eine lästige Vielheit von Dogmen ergibt, dieß ist freilich eine Fatalität, hebt aber nicht die Nothwendigkeit auf, daß sich der Glaube in Dogmen fixe, damit Jeder bestimmt weiß, was er glauben soll und wie er seine Seligkeit sich erwerben kann.

Was man heutiges Tages selbst vom Standpunkt des gläubigen Christenthums aus verwirft, bemitleidet als Verirrung, als Mißverständnis, oder gar belacht, das ist lautere Folge des innern Wesens des Glaubens. Der Glaube ist seiner Natur nach unfrei, befangen, denn es handelt sich im Glauben wie um die eigne Seligkeit, so um die Ehre Gottes selbst. Aber wie wir ängstlich sind, ob wir einem Höher-

stehenden die gebührende Ehre erweisen, so auch der Glaube. Den Apostel Paulus erfüllt nichts als der Ruhm, die Ehre, das Verdienst Christi. Dogmatische, ausschließliche, scrupulöse Bestimmtheit liegt im Wesen des Glaubens. In Speisen und andern dem Glauben indifferenten Dingen ist der Glaube allerdings liberal, aber keineswegs in Bezug auf Glaubensgegenstände. Wer nicht für Christus, ist wider Christus; was nicht christlich, ist antichristlich. Aber was ist christlich? Dieses muß absolut bestimmt, dies kann nicht frei gestellt werden. Ist der Glaubensinhalt gar niedergelegt in Bücher, die von verschiedenen Verfassern stammen, niedergelegt in der Form zufälliger, sich widersprechender gelegentlicher Aeußerungen, so ist die dogmatische Begrenzung und Bestimmung selbst eine äußerliche Nothwendigkeit. Nur der kirchlichen Dogmatik verdankt das Christenthum seinen Fortbestand.

Es ist nur die Charakterlosigkeit, der gläubige Unglaube der neuern Zeit, der sich hinter die Bibel versteckt und die biblischen Aussprüche den dogmatischen Bestimmungen entgegensetzt, um durch die Willkühr der Exegese von den Schranken der Dogmatik sich frei zu machen. Aber der Glaube ist schon verschwunden, gleichgültig geworden, wenn die Glaubensbestimmungen als Schranken empfunden werden. Es ist nur die religiöse Indifferenz unter dem Scheine der Religiosität, welche die ihrer Natur und ihrem Ursprung nach unbestimmte Bibel zum Maaß des Glaubens macht, und unter dem Vorwande, nur das Wesentliche zu glauben, nichts glaubt, was den Namen des Glaubens verdient, z. B. an die Stelle des bestimmten charaktervollen Gottesohnes der Kirche das vage, hohle Negativ eines sündlosen Menschen setzt,

eines Menschen, der wie kein Anderer sich den Namen des Gottessohnes vindiciren dürfe. Daß es aber wirklich nur der religiöse Indifferentismus ist, der sich hinter die Bibel versteckt, dieß erhellt daraus, daß man selbst Das, was in der Bibel steht, aber dem jetzigen Standpunkt der Bildung widerspricht, als nicht obligirend betrachtet oder gar läugnet, ja sogar Handlungen, die christlich sind, nothwendig aus dem Glauben folgen, wie die Absonderung der Gläubigen von den Ungläubigen, jetzt als unchristliche bezeichnet.

Die Kirche hat mit vollem Rechte Anders- oder überhaupt Ungläubige*) verdammt, denn dieses Verdammen liegt im Wesen des Glaubens. Der Glaube erscheint zunächst nur als unbefangne Absonderung der Gläubigen von den Ungläubigen; aber diese Sonderung ist eine höchst kritische Scheidung. Der Gläubige hat Gott für sich, der Ungläubige gegen sich — nur als möglicher Gläubige hat er nicht Gott gegen sich, aber als wirklicher Ungläubiger — darin liegt eben der Grund der Forderung, den Stand des Unglaubens zu verlassen. Was aber Gott gegen sich hat, ist nichtig, verstoßen, verdammt. Denn was Gott gegen sich hat, ist selbst wider Gott. Glauben ist gleichbedeutend mit Gutsein, nicht glauben mit Bösesein. Der Glaube, beschränkt und befangen, schiebt Alles in die Gefinnung. Der Ungläubige ist ihm aus Verstocktheit, aus Bosheit ungläubig**), ein Feind Christi. Der Glaube assimilirt sich da-

*) Dem Glauben, wo er noch Feuer im Leibe, Charakter hat, ist immer der Andersgläubige gleich dem Ungläubigen, dem Atheisten.

**) Schon im N. T. ist mit dem Unglauben der Begriff des ungehorsams verknüpft.

her nur die Gläubigen, aber die Ungläubigen verstoßt er. Er ist gut gegen die Gläubigen, aber böse gegen die Ungläubigen. Im Glauben liegt ein böses Princip.

Es ist nur der Egoismus, die Eitelkeit, die Selbstgefälligkeit der Christen, daß sie in andern Religionen die Splitter, aber nicht die Balken in ihrem eignen Glauben erblicken. Nur die Art der religiösen Glaubensdifferenz ist anders bei den Christen, als bei andern Völkern. Es sind nur klimatische Unterschiede oder die Unterschiede der Volkstemperamente, die den Unterschied begründen. Ein an sich kriegerisches oder überhaupt feurig sinnliches Volk wird natürlich seinen religiösen Unterschied auch durch sinnliche Thaten, durch Waffengewalt bethätigen. Aber die Natur des Glaubens als solchen ist überall dieselbe. Wesentlich verurtheilt, verdammt der Glaube. Allen Segen, alles Gute häuft er auf sich, auf seinen Gott, wie der Liebhaber auf seine Geliebte, allen Fluch, alles Ungemach und Uebel wirft er auf den Ungläubigen. Gesegnet, gottwohlgefällig, ewiger Seligkeit theilhaftig ist der Gläubige; verflucht, von Gott verstoßen und vom Menschen verworfen der Ungläubige; denn was Gott verwirft, darf der Mensch nicht annehmen, nicht schonen; dieß wäre eine Kritik des göttlichen Urtheils. Die Türken vertilgen die Ungläubigen mit Feuer und Schwert, die Christen mit den Flammen der Hölle. Aber die Flammen des Jenseits schlagen auch schon in das Diesseits herein, um die Nacht der ungläubigen Welt zu erleuchten. Wie der Gläubige schon hienieden die Freuden des Himmels anticipirt, so müssen auch hier schon zum Vorgeschmack der Hölle die Feuer des Höllenpfeils lodern, wenigstens in den Momenten der höchsten Glaubensbegeisterung. Das Christenthum ge-

bietet allerdings keine Kezerverfolgungen, noch weniger Bekehrung mit Waffengewalt. Aber insofern der Glaube verdammt, erzeugt es nothwendig feindselige Gesinnungen, die Gesinnungen, aus welchen die Kezerverfolgung entspringt. Den Menschen zu lieben, der nicht glaubt an Christus, ist eine Sünde gegen Christus, heißt den Feind Christi lieben*). Was Gott, was Christus nicht liebt, das darf der Mensch nicht lieben; seine Liebe wäre ein Widerspruch gegen den göttlichen Willen, also Sünde. Gott liebt zwar alle Menschen, aber nur wenn und weil sie Christen sind oder wenigstens sein können und sein wollen. Christ sein heißt von Gott geliebt sein, nicht Christ sein von Gott gehaßt werden, ein Gegenstand des göttlichen Zorns sein. Der Christ darf also nur den Christen lieben, den Andern nur als möglichen Christen; er darf nur lieben, was der Glaube heiligt, segnet. Der Glaube ist die Taufe der Liebe. Die Liebe zum Menschen als Menschen ist nur die natürliche. Die christliche Liebe ist die übernatürliche, verklärte, geheiligte Liebe; aber die christliche liebt auch nur Christliches. Der Satz: „liebet eure Feinde,“ bezieht sich nur auf Privatfeindschaften unter Christen, aber nicht auf die öffentlichen Feinde, die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens, die Ungläubigen. Wer den Menschen liebt, der Christus läugnet, Christus nicht glaubt, verläugnet seinen Herrn und Gott: der Glaube hebt die naturgemäßen Bande der Menschheit auf; er setzt an die Stelle der allgemeinen, natürlichen Einheit eine particuläre.

*) Si quis spiritum Dei habet, illius versiculi recordetur: Nonne qui oderunt te, Domine, oderam? (Psalt. 139, 21.) Bernhardus. Epist. (193) ad magist. Yvonem Cardin.

Wende man nicht dagegen ein, daß es in der Bibel heißt: „richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet,“ daß der Glaube also Gott wie das Gericht, so das Verdammungsurtheil überlasse. Auch dieser und andere ähnliche Sprüche gelten nur im christlichen Privatrecht, aber nicht im christlichen Staatsrecht, gehören nur der Moral, nicht der Dogmatik an. Es ist schon Glaubensindifferenz, solche moralische Aussprüche auf das Gebiet der Dogmatik zu ziehen. Der Glaube gibt nicht Pardon. Er würde sich selbst aufgeben, wenn er milde von seinem Gegensatz urtheilte. Die Unterscheidung zwischen dem Ungläubigen und Menschen ist eine Frucht moderner Humanität. Dem Glauben geht der Mensch im Glauben auf; der wesentliche Unterschied des Menschen vom Thiere beruht für ihn nur auf dem religiösen Glauben. Nur der Glaube begreift in sich alle Tugenden, die den Menschen gottwohlgefällig machen. Gott aber ist das Maas, sein Wohlgefallen die höchste Norm. Der Gläubige ist also allein der legitime, normale Mensch, der Mensch wie er sein soll, der Mensch, den Gott anerkennt. Wo die Unterscheidung zwischen Mensch und Glaube gemacht wird, da hat sich der Mensch schon vom Glauben abgetrennt; da gilt der Mensch schon für sich selbst, unabhängig vom Glauben. Der Glaube ist daher nur dort ein wahrer, ungeheuchelter, wo die Glaubensdifferenz in aller Schärfe wirkt. Wird die Differenz des Glaubens abgestumpft, so wird natürlich auch der Glaube selbst indifferent, charakterlos. Nur in an sich indifferenten Dingen ist der Glaube liberal. Der Liberalismus des Apostel Paulus hat zur Voraussetzung die Annahme des Grundartikels des Glaubens. Wo Alles auf den Grundartikel des Glaubens an-

kommt, entsteht der Unterschied zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem. Im Gebiet des Unwesentlichen gibt es kein Gesetz, da seid ihr frei. Aber natürlich nur unter der Bedingung, daß ihr dem Glauben sein Recht ungeschmälert laßt, gewährt euch der Glaube Rechte, Freiheiten.

Es wäre daher ganz falsch, sich so zu helfen, daß man sagte, der Glaube überlasse das Gericht Gott. Er überläßt ihm nur das moralische Gericht, und nur das Gericht über den erheuchelten oder aufrichtigen Glauben der Christen. Welche zur Linken, welche zur Rechten Gottes stehen werden, das weiß der Glaube. Nur in Rücksicht der Personen weiß er es nicht; aber daß nur die Gläubigen überhaupt Erben des ewigen Reichs sind, das ist außer Zweifel. Aber auch davon abgesehen: der zwischen den Gläubigen und Ungläubigen unterscheidende, der verdammende und belohnende Gott ist nichts andres als der Glaube selbst. Was Gott verdammt, verdammt der Glaube, und umgekehrt. Der Glaube ist ein sein Gegentheil schonungslos verzehrendes Feuer*). Dieses Feuer des Glaubens als objectives Wesen angeschaut ist der Zorn Gottes oder was eins ist, die Hölle, denn die Hölle hat offenbar ihren Grund im Zorn Gottes. Aber diese Hölle hat der Glaube in sich selbst, in seinem Verdammungsurtheil. Die Flammen der Hölle sind nur die Funken von dem vertilgenden, zornglühenden Blick, den der Glaube auf die Ungläubigen wirft.

Der Glaube ist also wesentlich parteiisch. Wer nicht für Christus ist, der ist wider Christus. Für mich; oder:

*) So verfluchte der Apostel Paulus „den Zauberer Elymas,“ weil er dem Glauben widerstand, zur Blindheit. Apostelgesch. 13, 8—11.

wider mich. Der Glaube kennt nur Feinde oder Freunde, keine Unparteilichkeit; er ist nur für sich eingenommen. Der Glaube ist wesentlich intolerant — wesentlich, weil mit dem Glauben immer nothwendig der Wahn verbunden ist, daß seine Sache die Sache Gottes sei, seine Ehre die Ehre Gottes. Der Gott des Glaubens ist an sich nichts andres als das objective Wesen des Glaubens, der Glaube, der sich Gegenstand ist. Es identificirt sich daher auch im religiösen Gemüthe und Bewußtsein die Sache des Glaubens mit der Sache Gottes. Gott selbst ist theilhaftig; das Interesse der Gläubigen ist das innerste Interesse Gottes selbst. „Wer Euch antastet, heißt es beim Propheten Sacharja, der tastet seinen (des Herrn) Augapfel an*.“ Was den Glauben verletzt, verletzt Gott, was den Glauben negirt, negirt Gott selbst.

Der Glaube kennt keinen andern Unterschied als den zwischen Gottes- und Götzendienst. Der Glaube allein gibt Gott die Ehre; der Unglaube entzieht Gott, was ihm gebührt. Der Unglaube ist eine Injurie gegen Gott, ein Majestätsverbrechen. Die Heiden beten Dämonen an; ihre Götter sind Teufel. „Ich sage, daß die Heiden, was sie opfern, das opfern sie den Teufeln und nicht Gott. Nun will ich nicht, daß ihr in der Teufel Gemeinschaft sein sollt**). Der Teufel ist aber die Negation Gottes; er haßt Gott, will, daß kein Gott sei. So ist der Glaube blind gegen das Gute und

*) *Tenerrimam partem humani corporis nominavit, ut apertissime intelligeremus, eum (Deum) tam parva Sanctorum suorum contumelia laedi, quam parvi verberis tactu humani visus acies laeditur.* *Salvianus* l. 8. de gubern. Dei.

***) I Korinther 10, 20.

Wahre, das auch dem Götzendienste zu Grunde liegt; so erblickt er in Allem, was nicht seinem Gotte, d. i., ihm selbst hulldigt, Götzdienst und im Götzendienste nur Teufelswerk. Der Glaube muß daher auch der Gesinnung nach nur negativ sein gegen diese Negation Gottes: er ist also wesentlich intolerant gegen sein Gegentheil, überhaupt gegen das, was nicht mit ihm stimmt. Seine Toleranz wäre Intoleranz gegen Gott, der das Recht zu unbedingter Alleinherrschaft hat. Es soll nichts bestehen, nichts existiren, was nicht Gott, nicht den Glauben anerkennt. „Daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Sonne sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters *).“ Darum postulirt der Glaube ein Jenseits, eine Welt, wo der Glaube keinen Gegensatz mehr hat oder dieser Gegensatz wenigstens nur noch dazu existirt, um das Selbstgefühl des obstegenden Glaubens zu verherrlichen. Die Hölle verführt die Freuden der seligen Gläubigen. „Hervortreten werden sie, die Auserwählten, um zu schauen die Qualen der Gottlosen, und bei diesem Anblick werden sie nicht von Schmerz ergriffen; im Gegentheil, indem sie die unaussprechlichen Leiden der Gottlosen sehen, danken sie freudetrunken Gott für ihre Errettung **).“

**) Philipp 2, 10. 11. In morte pagani Christianus gloriatur, quia Christus glorificatur. Divus Bernardus. Sermo exhort. ad Milites Templi.

**) Petrus L. I. IV. dist. 50, c. 4. Dieser Satz ist aber keineswegs ein Ausspruch des Petrus v. selbst. Petrus v. ist viel zu bescheiden, schüchtern und abhängig von den Autoritäten des Christenthums, als daß er so eine Behauptung auf seine eigne Faust hin wagte. Nein! Dieser Satz ist ein allgemeiner Ausspruch, ein charakteristischer Ausdruck der christli-

Der Glaube ist das Gegentheil der Liebe. Die Liebe erkennt auch in der Sünde noch die Tugend, im Irrthum die Wahrheit. Nur seit der Zeit, wo an die Stelle der Macht des Glaubens die Macht der naturwahren Einheit der Menschheit, die Macht der Vernunft, der Humanität getreten, erblickt man auch im Polytheismus, im Götzendienste überhaupt Wahrheit oder sucht man wenigstens durch positive Gründe zu erklären, was der in sich selbst befangene Glaube nur aus dem Teufel ableitet. Darum ist die Liebe nur identisch mit der Vernunft, aber nicht mit dem Glauben. Denn wie die Vernunft, so ist die Liebe freier, universeller, der Glaube aber engherziger, beschränkter Natur. Nur wo Vernunft, da herrscht allgemeine Liebe. Die Vernunft ist selbst nichts andres als die universale Liebe. Der Glaube hat die Hölle erfunden, nicht die Liebe, nicht die Vernunft. Der Liebe ist die Hölle ein Greuel, der Vernunft ein Unsinn. Es wäre erbärmlich, in der Hölle nur eine Verirrung des Glaubens, einen falschen Glauben erblicken zu wollen. Die Hölle steht auch schon in der Bibel. Der Glaube ist überhaupt überall sich selbst gleich, wenigstens der positiv religiöse Glaube, der Glaube in dem Sinne, in welchem er hier genommen wird und genommen werden muß, wenn man nicht die Elemente der Vernunft, der Bildung mit dem Glauben vermischen will — eine Vermis-

chen, der gläubigen Liebe. — Die Lehre einiger Kirchenväter, wie z. B. des Origenes, des Gregors von Nyssa, daß die Strafen der Verdammten einst enden würden, stammt nicht aus der christlichen oder kirchlichen Lehre, sondern aus dem Platonismus. Ausdrücklich wurde daher auch die Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen nicht nur von der katholischen, sondern auch protestantischen Kirche (Augsb. Confess. Art. 17.) verworfen.

schung, in welcher freilich der Charakter des Glaubens unkenntlich wird.

Wenn also der Glaube nicht dem Christenthum widerspricht, so widersprechen ihm auch nicht die Gesinnungen, die aus dem Glauben, nicht die Handlungen, die aus diesen Gesinnungen sich ergeben. Der Glaube verdammt: alle Handlungen, alle Gesinnungen, welche der Liebe, der Humanität, der Vernunft widersprechen, entsprechen dem Glauben. Alle Greuel der christlichen Religionsgeschichte, von denen unsere Gläubigen sagen, daß sie nicht aus dem Christenthum gekommen sind, weil aus dem Glauben, aus dem Christenthum entsprungen. Es ist dieses ihr Lügneren sogar eine nothwendige Folge des Glaubens; denn der Glaube vindicirt sich nur das Gute, alles Böse aber schiebt er auf den Unglauben oder nicht rechten Glauben oder auf den Menschen überhaupt. Aber gerade darin, daß der Glaube läugnet, daß das Böse im Christenthum seine Schuld sei, haben wir den schlagenden Beweis, daß er wirklich der Urheber davon ist, weil der Beweis von seiner Beschränktheit, Parteilichkeit und Intoleranz, vermöge welcher er nur gut ist gegen sich, gegen seine Anhänger, aber böse, ungerecht gegen alles Andere. Das Gute, was von Christen geschehen, hat dem Glauben zufolge nicht der Mensch, sondern der Christ, der Glaube; aber das Böse der Christen hat nicht der Christ, sondern der Mensch gethan. Die bösen Glaubenshandlungen der Christenheit entsprechen also dem Wesen des Glaubens — des Glaubens, wie er sich selbst schon in der ältesten und heiligsten Urkunde des Christenthums, der Bibel ausgesprochen. „So Jemand euch Evangelium anders predigt, denn das ihr empfangen habt, der sei

verflucht ἀνάθεμα ἔστω *).“ Galater 1, 9. „Zieheth nicht am fremden Joche mit den Ungläubigen, denn was hat die Gerechtigkeit für Genieß mit der Ungerechtigkeit? Was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsterniß? Wie stimmt Christus mit Belial? Oder was für ein Theil hat der Gläubige mit dem Ungläubigen? Was hat der Tempel Gottes für eine Gleiche mit den Götzen? Ihr aber seid der Tempel des lebendigen Gottes, wie denn Gott spricht: Ich will in ihnen wohnen und wandeln und will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein. Darum gehet aus von ihnen, und sondert euch ab, spricht der Herr und rühret kein Unreines an: so will ich euch annehmen.“ 2 Korinther 6, 14—17. „Wenn nun der Herr Jesus wird geoffenbart werden vom Himmel sammt den Engeln seiner Kraft und mit Feuerflammen, Rache zu geben über die, so Gott nicht erkennen und über die so nicht gehorsam sind dem Evangelio unsers Herrn Jesu Christi, welche werden Pein leiden, das ewige Verderben von dem Angesicht des Herrn und von seiner herrlichen Macht, wenn er kommen wird, daß er herrlich erscheine mit seinen Heiligen und wunderbar mit allen Gläubigen.“ 2 Thessalonicher 1, 7—10. „Ohne Glauben ist es unmöglich Gott gefallen.“ Hebräer 11, 6. „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ Johannes 3, 16. „Ein jeglicher Geist, der da bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott, und ein jeglicher Geist, der da nicht bekennet, daß

*) „Fugite, abhorrete hunc doctorem.“ Aber warum soll ich ihn fliehen? weil der Bohn, d. h. der Fluch Gottes auf seinem Haupte ruht.

Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Widerchrists.“ 1 Johannes 4, 2. 3. „Wer ist ein Lügner, ohne der da läugnet, daß Jesus der Christ sei. Das ist der Widerchrist, der den Vater und den Sohn läugnet.“ 1 Johannes 2, 22. „Wer übertritt und bleibet nicht in der Lehre Christi, der hat keinen Gott; wer in der Lehre Christi bleibet, der hat beide, den Vater und den Sohn. So Jemand zu Euch kommt und bringet diese Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hause und grüßet ihn auch nicht. Denn wer ihn grüßet, macht sich theilhaftig seiner bösen Werke.“ 2 Joh. 9—11. So spricht der Apostel der Liebe. Aber die Liebe, die er feiert, ist nur die christliche Bruderliebe. „Gott ist der Heiland aller Menschen, sonderlich aber der Gläubigen.“ 1 Timoth. 4, 10. Ein verhängnißvolles Sonderlich! „Lasset uns Gutes thun an Jedermann, allermeist aber an den Glaubensgenossen!“ Galater 6, 10. Ein gleichfalls sehr verhängnißvolles Allermeist! „Einen kezerischen Menschen meide, wenn er einmal und abermal ermahnet ist, und wisse, daß ein solcher verkehrt ist und sündigt, als der sich selbst verurtheilet hat*). Titus 3, 10. 11. „Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben. Wer dem Sohne nicht glaubet, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet über ihm.“ Johannes 3, 36. „Und wer der Kleinen Einen ärgert, die an mich glauben, dem wäre

*) Nothwendig ergibt sich hieraus eine Gesinnung, wie sie z. B. Cyprian ausspricht. Si vero ubique haeretici nihil aliud quam adversarii et antichristi nominantur, si vitandi et perversi et a semet ipsis damnati pronuntiantur; quale est ut videantur damnandi a nobis non esse, quos constat apostolica contestatione a semet ipsis damnatos esse. Epistol. 74. (Edit. Gersdorf.)

es besser, daß ihm ein Mühlstein an seinen Hals gehängt würde und er in das Meer geworfen würde." Marcus 9, 42. Matthäi 18, 6. „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden." Marcus 16, 16. Der Unterschied zwischen dem Glauben, wie er sich in der Bibel bereits ausgesprochen, und dem Glauben, wie er sich in der spätern Zeit geltend gemacht, ist nur der Unterschied zwischen dem Keime und der Pflanze. Im Keime kann ich freilich nicht so deutlich sehen, was in der reifen Pflanze mir in die Augen fällt. Und doch lag die Pflanze schon im Keime. Aber was in die Augen fällt, das natürlich wollen die Sophisten nicht mehr anerkennen. Sie halten sich nur an den Unterschied zwischen der explicirten und implicirten Existenz; die Identität schlagen sie sich aus dem Sinne.

Der Glaube geht nothwendig in Haß, der Haß in Verfolgung über, wo die Macht des Glaubens keinen Widerstand findet, sich nicht bricht an einer dem Glauben fremden Macht, an der Macht der Liebe, der Humanität, des Rechtsgefühls. Der Glaube für sich selbst erhebt sich nothwendig über die Gesetze der natürlichen Moral. Die Glaubenslehre ist die Lehre der Pflichten gegen Gott — die höchste Pflicht der Glaube. So viel höher Gott als der Mensch, so viel höher stehen die Pflichten gegen Gott als gegen den Menschen. Und nothwendig treten die Pflichten gegen Gott in Collision mit den gemein menschlichen Pflichten. Gott wird nicht nur geglaubt, vorgestellt als das gemeinsame Wesen, der Vater der Menschen, die Liebe — solcher Glaube ist Glaube der Liebe — er wird auch vorgestellt als persönliches Wesen, als Wesen für sich. So gut sich daher Gott als ein

Wesen für sich vom Wesen des Menschen absondert, so gut sondern sich auch die Pflichten gegen Gott ab von den Pflichten gegen den Menschen — separirt sich im Gemüthe der Glaube von der Moral, der Liebe *). Erwidere man nicht, daß der Glaube an Gott der Glaube an die Liebe, das Gute selbst, der Glaube also schon ein Ausdruck des sittlich guten Gemüths ist. Im Begriffe der Persönlichkeit verschwinden die ethischen Bestimmungen; sie werden zur Nebensache, zu bloßen Accidenzen. Die Hauptsache ist das Subject, das göttliche Ich. Die Liebe zu Gott selbst ist, weil Liebe zu einem persönlichen Wesen, keine moralische, sondern persönliche Liebe. Unzählige fromme Lieder athmen nur Liebe zum Herrn, aber in dieser Liebe zeigt sich kein Funke einer erhabnen sittlichen Idee oder Gesinnung.

Der Glaube ist sich das Höchste, weil sein Object eine göttliche Persönlichkeit. Er macht daher von sich die ewige Seligkeit abhängig, nicht von der Erfüllung der gemeinen menschlichen Pflichten. Was aber die ewige Seligkeit zur Folge hat, das bestimmt sich im Sinne des Menschen noth-

*) Der Glaube ist zwar nicht „ohne gute Werke,“ ja es ist so unmöglich nach Luthers Ausspruch, Werke vom Glauben zu scheiden, als unmöglich, Brennen und Leuchten vom Feuer zu scheiden. Aber gleichwohl — und das ist die Hauptsache — gehören die guten Werke nicht in den Artikel von der Rechtfertigung vor Gott, d. h. man wird gerecht vor Gott und „selig ohne die Werke allein durch den Glauben.“ Der Glaube wird also doch ausdrücklich von den guten Werken unterschieden: nur der Glaube gilt vor Gott, nicht das gute Werk; nur der Glaube ursachet die Seligkeit, nicht die Tugend; nur der Glaube hat also substantielle, die Tugend nur accidentelle Bedeutung, d. h. nur der Glaube hat religiöse Bedeutung, göttliche Autorität, nicht die Moral. — Bekanntlich behaupteten Einige sogar „schädlich zur Seligkeit“ seien. Ganz richtig.

wendig zur Hauptsache. Wie daher innerlich dem Glauben die Ethik subordinirt wird, so kann, so muß sie auch äußerlich, praktisch ihm untergeordnet, ja aufgeopfert werden. Es ist nothwendig, daß es Handlungen gibt, in denen der Glaube im Unterschiede oder vielmehr im Widerspruch mit der Moral zur Erscheinung kommt — Handlungen die moralisch schlecht, aber dem Glauben nach löblich sind, weil sie nur das Beste des Glaubens bezwecken. Alles Heil liegt am Glauben; Alles daher wieder an dem Heil des Glaubens. Ist der Glaube gefährdet, so ist die ewige Seligkeit und die Ehre Gottes gefährdet. Alles privilegirt daher der Glaube, wenn es nur die Beförderung des Glaubens zum Zwecke hat; denn er ist ja, streng genommen, das einzige subjective Gute im Menschen, wie Gott selbst das einzige gute und positive Wesen; das erste, das höchste Gebot daher: Glaube!

Eben deswegen, weil kein natürlicher innerer Zusammenhang zwischen dem Glauben und der moralischen Gesinnung statt findet, es vielmehr im Wesen des Glaubens an sich liegt, daß er indifferent ist gegen die moralischen Pflichten*), daß er die Liebe des Menschen der Ehre Gottes aufopfert, eben deswegen wird gefordert, daß der Glaube gute Werke im Gefolge haben, daß er durch die Liebe sich bethätigen soll.

*) „Placetta de Fide II. Il ne faut pas chercher dans la nature de choses mêmes la véritable cause de l'inseparabilité de la foi et de la piété. Il faut, si je ne me trompe, la chercher uniquement dans la volonté de Dieu... Bene facit et nobiscum sentit, cum illam conjunctionem (d. h. der Sanctitas oder Virtus mit dem Glauben) a beneficia Dei voluntate et dispositione repetit; nec id novum est ejus inventum, sed cum antiquioribus Theologis nostris commune“ J. A. Ernesti. (Vindiciae arbitrii divini. Opusc. theol. p. 297.) Si quis dixerit ... qui fidem sine charitate habet, Christianum non esse, anathema sit. Concil. Trid.

Der gegen die Liebe indifferente oder lieblose Glaube widerspricht der Vernunft, dem moralischen Gefühl, dem natürlichen Rechtsinn des Menschen, als welchem sich die Liebe unmittelbar als Gesetz und Wahrheit aufdringt. Der Glaube wird daher im Widerspruch mit seinem Wesen an sich durch die Moral beschränkt. Ein Glaube, der nichts Gutes wirkt, sich nicht durch die Liebe bethätigt, ist kein wahrer, kein lebendiger. Aber diese Beschränkung stammt nicht aus dem Glauben selbst. Es ist die vom Glauben unabhängige Macht der Liebe, die ihm Gesetze gibt; denn es wird hier die moralische Beschaffenheit zum Kriterium der Richtigkeit des Glaubens, die Wahrheit des Glaubens von der Wahrheit der Ethik abhängig gemacht — ein Verhältniß, das aber dem Glauben widerspricht.

Wohl mag der Glaube den Menschen selig machen; aber so viel ist gewiß: er flößt ihm keine wirklich sittlichen Gesinnungen ein. Bessert er den Menschen, hat er moralische Gesinnung zur Folge, so kommt das nur aus der innern, vom religiösen Glauben unabhängigen Ueberzeugung von der unumstößlichen Realität der Moral. Nur die Moral ist es, die dem Gläubigen ins Gewissen ruft: Dein Glaube ist nichts, wenn er Dich nicht gut macht, keineswegs aber der Glaube. Wohl kann, nicht ist es zu läugnen, die Gewißheit ewiger Seligkeit, der Vergebung der Sünden, der Begnadigung und Erlösung von allen Strafen, den Menschen geneigt machen, Gutes zu thun. Der Mensch, der dieses Glaubens ist, hat Alles; er ist selig; er wird gleichgültig gegen die Güter dieser Welt; kein Neid, keine Habsucht, kein Ehrgeiz, kein sinnliches Verlangen kann ihn fesseln; alles Irdische schwindet im Hinblick auf die himmlische Gnade und die ewige überirdische Se-

ligkeit. Aber die guten Werke kommen bei ihm nicht aus den Gefinnungen der Tugend selbst. Nicht die Liebe selbst, nicht der Gegenstand der Liebe, der Mensch, die Basis aller Moral, ist die Triebfeder seiner guten Handlungen. Nein! er thut Gutes nicht um des Guten, nicht um des Menschen, sondern um Gottes willen — aus Dankbarkeit gegen Gott, der Alles für ihn gethan und für den er daher auch seinerseits wieder Alles thun muß, was nur immer in seinem Vermögen steht. Er unterläßt die Sünde, weil sie Gott, seinen Heiland, seinen Wohltäter beleidigt*). Der Begriff der Tugend ist hier der Begriff des vergeltenden Opfers. Gott hat sich für den Menschen geopfert; dafür muß sich jetzt wieder der Mensch Gott opfern. Je größer das Opfer, desto besser die Handlung. Je mehr etwas dem Menschen, der Natur widerspricht, je größer die Negation, desto größer auch die Tugend. Diesen nur negativen Begriff des Guten hat besonders der Katholicismus verwirklicht und ausgebildet. Sein höchster moralischer Begriff ist der des Opfers — daher die hohe Bedeutung der Verneinung der Geschlechtsliebe — der Castitas. Die Keuschheit ist die charakteristische Tugend des katholischen Glaubens — deswegen, weil sie keine Basis in der Natur hat — die überschwänglichste, transcendenteste, phantastischste Tugend, die Tugend des supranaturalistischen Glaubens**) — dem

*) „Wie kann ich Dir dann Deine Liebesthaten im Werk erstatten? doch ist noch etwas, das Dir angenehme, wenn ich des Fleisches Lüfte dämpf und zähme, daß sie aufs neu mein Herz nicht entzünden mit neuen Sünden.“ „Will sich die Sünde regen, so bin ich nicht verlegen, der Blick auf Jesu Kreuze ertödtet ihre Reize.“ Gesangbuch der evangel. Brüdergemeinen.

**) Auch der Protestantismus anerkannte noch diese Tugend und setzte

Glauben die höchste Tugend, aber an sich keine Tugend. Der Glaube macht demnach zur Tugend, was an sich, seinem Inhalt nach keine Tugend ist; er hat also keinen Tugendssinn; er muß nothwendig die wahre Tugend herabsetzen, weil er eine bloße Scheintugend so erhöht, weil ihn kein anderer Begriff als der der Negation, des Widerspruchs mit der Natur des Menschen leitet.

Aber obgleich die der Liebe widersprechenden Handlungen der christlichen Religionsgeschichte dem Christenthum entsprechen, und daher die Gegner des Christenthums recht haben, wenn sie demselben die Greuelthaten der Christen Schuld geben; so widersprechen sie doch auch zugleich wieder dem Christenthum, weil das Christenthum nicht nur eine Religion des Glaubens, sondern auch der Liebe ist, nicht nur zum Glauben, sondern auch zur Liebe uns verpflichtet. Die Handlungen der Lieblosigkeit*), des Kezerhasses entsprechen und widersprechen zugleich dem Christenthum? Wie ist das möglich? Allerdings. Das Christenthum sanctionirt zugleich die Handlungen, die aus der Liebe, und die Handlungen, die aus dem Glauben

die Ehelosigkeit, als eine höhere Gabe, über die Ehe. Nur hat sie für ihn keine praktische Bedeutung mehr, weil der natürliche Mensch zu schwach sei für diese himmlische Tugend, d. h. in Wahrheit, weil die christliche Moral die schwache Seite des Protestantismus ist, weil in ihm der natürliche Mensch den christlichen, wenigstens auf dem Gebiete der Moral, übermannt hatte. — Es versteht sich von selbst, daß die christliche Keuschheit eine ganz andere ist als die heidnische, etwa römische Pudicitia. Hier wurde z. B. das Weib beschränkt, ut non solum virginitatem illibatam, sed etiam oscula ad virum sincera perferret. Val. Maximus I. VI. c. 1. §. 4.

*) Man entschuldige durch den Gegensatz dieses matte Wort.

ohne Liebe kommen. Hätte das Christenthum nur die Liebe zum Gesetze gemacht, so hätten die Anhänger desselben recht, man könnte ihm die Greuelthaten der christlichen Religionsgeschichte nicht als Schuld anrechnen; hätte es nur den Glauben zum Gesetz gemacht, so wären die Vorwürfe der Ungläubigen unbedingt, ohne Einschränkung wahr. Das Christenthum hat die Liebe nicht frei gegeben; sich nicht zu der Höhe erhoben, die Liebe absolut zu fassen. Und es hat diese Freiheit nicht gehabt, nicht haben können, weil es Religion ist — die Liebe daher der Herrschaft des Glaubens unterworfen. Die Liebe ist nur die exoterische, der Glaube die esoterische Lehre des Christenthums — die Liebe nur die Moral, der Glaube aber die Religion der christlichen Religion.

Gott ist die Liebe. Dieser Satz ist der höchste des Christenthums. Aber der Widerspruch des Glaubens und der Liebe ist schon in diesem Satze enthalten. Die Liebe ist nur ein Prädicat, Gott das Subject. Was ist aber dieses Subject im Unterschiede von der Liebe? Und ich muß doch nothwendig so fragen, so unterscheiden. Die Nothwendigkeit der Unterscheidung wäre nur aufgehoben, wenn es umgekehrt hiesse: die Liebe ist Gott, die Liebe das absolute Wesen. So bekäme die Liebe die Stellung der Substanz. In dem Satze: „Gott ist die Liebe“ ist das Subject das Dunkel, hinter welches der Glaube sich versteckt; das Prädicat das Licht, das erst das an sich dunkle Subject erhellt. Im Prädicat bethätige ich die Liebe, im Subject den Glauben. Die Liebe füllt nicht allein meinen Geist aus: ich lasse einen Platz für meine Lieblosigkeit offen, indem ich Gott als Subject denke im Unterschied vom Prädi-

cat. Der Begriff eines persönlichen, für sich seienden Wesens ist nichts weniger als identisch mit dem Begriffe der Liebe; es ist vielmehr auch Etwas außer und ohne die Liebe. Es ist daher nothwendig, daß ich bald den Gedanken der Liebe verliere, bald wieder den Gedanken des Subjects, bald der Gottheit der Liebe die Persönlichkeit Gottes, bald wieder der Persönlichkeit Gottes die Liebe aufopfere. Die Geschichte des Christenthums hat diesen Widerspruch hinlänglich constatirt. Der Katholicismus besonders feierte die Liebe als die wesentliche Gottheit so begeistert, daß ihm in dieser Liebe ganz die Persönlichkeit Gottes verschwand. Aber zugleich opferte er wieder in einer und derselben Seele der Majestät des Glaubens die Liebe auf. Der Glaube hält sich an die Selbstständigkeit Gottes; die Liebe hebt sie auf. Gott ist die Liebe, heißt: Gott ist nichts für sich; wer liebt, gibt seine egoistische Selbstständigkeit auf; er macht, was er liebt, zum Unentbehrlichen, Wesentlichen seiner Existenz. Der Begriff der Liebe ist der der Identität. Aber zugleich taucht doch wieder, während ich in die Tiefe der Liebe das Selbst versenke, der Gedanke des Subjects auf und stört die Harmonie des göttlichen und menschlichen Wesens, welche die Liebe gestiftet. Der Glaube tritt mit seinen Präntensionen auf und räumt der Liebe nur so viel ein, als überhaupt einem Prädicat im gewöhnlichen Sinne zukommt. Er läßt die Liebe sich nicht frei entfalten; er macht sie zu einem Abstractum, sich zum Concretum, zur Sache, zum Fundament. Die Liebe des Glaubens ist nur eine rhetorische Figur, eine poetische Fiction des Glaubens — der betrunckne, der sich selbst betäubende Glaube. Kommt der Glaube wieder zu sich, so ist auch die Liebe dahin.

Nothwendig mußte sich dieser theoretische Widerspruch auch praktisch bethätigen. Nothwendig; denn die Liebe ist im Christenthum besleckt durch den Glauben, sie ist nicht frei, nicht wahrhaft erfaßt. Eine Liebe, die durch den Glauben beschränkt, ist eine unwahre Liebe *). Die Liebe kennt kein Gesetz, als sich selbst. Sie ist göttlich durch sich selbst; sie bedarf nicht der Weihe des Glaubens; sie kann nur durch sich selbst begründet werden. Die Liebe, die durch den Glauben gebunden, ist eine engherzige, falsche, dem Begriffe der Liebe, d. h. sich selbst widersprechende Liebe, eine scheinheilige Liebe, denn sie birgt den Haß des Glaubens in sich; sie ist nur gut, so lange der Glaube nicht verletzt wird. In diesem Widerspruch mit sich selbst, verfällt sie daher, um den Schein der Liebe zu behalten, auf die teuflischsten Sophismen, wie Augustin in seiner Apologie der Ketzerverfolgungen. Die Liebe ist beschränkt durch den Glauben; sie findet daher auch die Handlungen der Lieblosigkeit, die der Glaube gestattet, nicht im Widerspruch mit sich; sie legt die Handlungen des Hasses, die um des Glaubens willen geschehen, als Handlungen der Liebe aus. Und sie verfällt nothwendig auf solche Widersprüche, weil es schon an und für sich ein Widerspruch ist, daß die Liebe durch den Glauben beschränkt ist. Duldet sie einmal diese Schranke, so hat sie ihr eignes Urtheil, ihr eingebornes Maas und Kriterium, ihre Selbstständigkeit aufgegeben; sie ist den Einflüsterungen des Glaubens widerstandlos preis gegeben.

*) Die einzige dem Wesen der Liebe nicht widersprechende Beschränkung ist die Selbstbeschränkung der Liebe durch die Vernunft, die Intellekt-

Hier haben wir wieder ein Exempel, daß Vieles, was nicht dem Buchstaben nach in der Bibel steht, dem Princip nach doch in ihr liegt. Wir finden dieselben Widersprüche in der Bibel, die wir im Augustin, im Katholicismus überhaupt, finden, nur daß sie hier bestimmt ausgesprochen werden, eine augenfällige, darum empörende Existenz bekommen. Die Bibel verdammt durch den Glauben, begnadigt durch die Liebe. Aber sie kennt nur eine auf den Glauben gegründete Liebe. Also auch hier schon eine Liebe, die verflucht, eine unzuverlässige Liebe, eine Liebe, die mir keine Garantie gibt, daß sie sich nicht als Lieblosigkeit bewährt; denn anerkenne ich nicht die Glaubensartikel, so bin ich außer das Gebiet und Reich der Liebe gefallen, ein Gegenstand des Fluchs, der Hölle, des Zornes Gottes, dem die Existenz der Ungläubigen ein Aerger, ein Dorn im Auge ist. Die christliche Liebe hat nicht die Hölle überwunden, weil sie nicht den Glauben überwunden. Die Liebe ist an sich ungläubig, der Glaube aber lieblos. Ungläubig aber ist deswegen die Liebe, weil sie nichts Göttlicheres kennt als sich selbst, weil sie nur an sich selbst, als die absolute Wahrheit glaubt.

Die christliche Liebe ist schon dadurch eine besondere, daß sie christliche ist, sich christliche nennt. Aber Universalität liegt im Wesen der Liebe. So lange die christliche Liebe die Christlichkeit nicht aufgibt, nicht die Liebe schlechtweg zum obersten Gesetze macht, so lange ist sie eine Liebe, die den Wahrheitsstimm beleidigt, denn die Liebe ist es eben, die den Unterschied zwischen Christenthum und sogenanntem Heiden-

ligenz. Liebe, die die Strenge, das Gesetz der Intelligenz verschmähzt, ist theoretisch eine falsche, praktisch eine verderbliche Liebe.

thum aufhebt, — eine Liebe, die durch ihre Particularität mit dem Wesen der Liebe in Widerspruch tritt, eine abnorme, lieblose Liebe, die daher längst auch mit Recht ein Gegenstand der Ironie geworden ist. Die wahre Liebe ist sich selbst genug; sie bedarf keiner besondern Titel, keiner Autorität. Die Liebe ist das universale Gesetz der Intelligenz und Natur — sie ist nichts andres als die Realisation der Einheit der Gattung auf dem Wege der Gesinnung. Soll diese Liebe auf den Namen einer Person gegründet werden, so ist dies nicht möglich, als dadurch, daß mit dieser Person superstitiöse Begriffe verbunden werden, seien sie nun religiöser oder speculativer Art. Aber mit der Superstition ist immer Particularismus, mit dem Particularismus Fanatismus verbunden. Die Liebe kann sich nur gründen auf die Einheit der Gattung, der Intelligenz, auf die Natur der Menschheit; nur dann ist sie eine gründliche, im Princip geschützte, garantierte, freie Liebe, denn sie stützt sich auf den Ursprung der Liebe, aus dem selbst die Liebe Christi stammte. Die Liebe Christi war selbst eine abgeleitete Liebe. Er liebte uns nicht aus sich, kraft eigener Vollmacht, sondern kraft der Natur der Menschheit. Stützt sich die Liebe auf seine Person, so ist diese Liebe eine besondere, die nur so weit geht, als die Anerkennung dieser Person geht, eine Liebe, die sich nicht auf den eignen Grund und Boden der Liebe stützt. Sollen wir deswegen uns lieben, weil Christus uns geliebt? Solche Liebe wäre affectirte, nachgeäffte Liebe. Können wir nur wahrhaft lieben, wenn wir Christus lieben? Aber ist Christus die Ursache der Liebe? Oder ist er nicht vielmehr der Apostel der Liebe? nicht der Grund seiner Liebe die Einheit der Menschennatur? Soll ich Christus mehr lieben als die Menschheit?

Aber solche Liebe, ist sie nicht eine chimärische Liebe? Kann ich über den Begriff der Gattung hinaus? Höheres lieben als die Menschheit? Was Christus adelte, war die Liebe; was er war, hat er von ihr nur zu Lehen bekommen; er war nicht Proprietär der Liebe, wie er dieß in allen superstitiösen Vorstellungen ist. Der Begriff der Liebe ist ein selbstständiger Begriff, den ich nicht erst aus dem Leben Christi abstrahire; im Gegentheil ich anerkenne dieses Leben nur, weil und wenn ich es übereinstimmend finde mit dem Gesetze, dem Begriffe der Liebe.

Historisch ist dieß schon dadurch erwiesen, daß die Idee der Liebe keineswegs nur mit dem Christenthum und durch dasselbe in das Bewußtsein der Menschheit erst kam, keineswegs eine nur christliche ist. Sinnvoll gehen der Erscheinung dieser Idee die Greuel des römischen Reichs zur Seite. Das Reich der Politik, das die Menschheit auf eine ihrem Begriffe widersprechende Weise vereinte, mußte in sich zerfallen. Die politische Einheit ist eine gewaltsame. Roms Despotismus mußte sich nach Innen wenden, sich selbst zerstören. Aber eben durch dieses Elend der Politik zog sich der Mensch ganz aus der herzerdrückenden Schlinge der Politik heraus. An die Stelle Roms trat der Begriff der Menschheit, damit an die Stelle des Begriffs der Herrschaft der Begriff der Liebe. Selbst die Juden hatten in dem Humanitätsprincip der griechischen Bildung ihren gehässigen religiösen Separatismus gemildert. Philo feiert die Liebe als die höchste Tugend. Es lag im Begriffe der Menschheit selbst, daß die nationellen Differenzen gelöst wurden. Der denkende Geist hatte schon frühe die civilistischen und politischen Trennungen des Menschen vom Menschen überwunden. Aristoteles unterscheidet wohl den

Menschen vom Sklaven und setzt den Sklaven als Menschen auf gleichen Fuß mit dem Herrn, indem er selbst Freundschaft zwischen beiden schließt. Sklaven waren selbst Philosophen. Epiktet, der Sklave, war Stoiker; Antonin, der Kaiser, war es auch. So einte die Philosophie die Menschen. Die Stoiker*) lehrten, der Mensch sei nicht um seinerwillen, sondern um der Andern willen, d. h. zur Liebe geboren — ein Ausspruch, der unendlich mehr sagt, als das rühmlichst bekannte, die Feindesliebe gebietende Wort des Kaisers Antonin. Das praktische Princip der Stoiker ist insofern das Princip der Liebe. Die Welt ist ihnen eine gemeinsame Stadt, die Menschen Mitbürger. Seneca namentlich feiert in den erhabensten Aussprüchen die Liebe, die Clementia, die Humanität besonders gegen die Sklaven. So war der politische Rigorismus, die patriotische Engherzigkeit und Bornirtheit verschwunden.

Eine besondere Erscheinung dieser menschheitlichen Bestrebungen — die volksthümliche, populäre, darum religiöse Erscheinung dieses neuen Principis war das Christenthum. Was anderwärts auf dem Wege der Bildung sich geltend machte, das sprach sich hier als religiöses Gemüth, als Glaubenssache aus. Darum machte das Christenthum selbst wieder eine allgemeine Einheit zu einer besondern, die Liebe zur Sache des Glaubens, aber setzte sie eben dadurch in Widerspruch mit der allgemeinen Liebe. Die Einheit wurde nicht bis auf ihren Ursprung zurückgeführt. Die Nationaldifferenzen verschwanden; dafür tritt aber jetzt die Glaubensdifferenz, der Gegensatz von Christlich und Unchristlich, hef-

*) Auch die Peripatetiker; aber sie gründeten die Liebe, auch die gegen alle Menschen, nicht auf ein besonderes, religiöses, sondern ein natürliches Princip.

tiger als ein nationeller Gegensatz, häßlicher auch, in der Geschichte auf.

Alle auf eine particuläre Erscheinung gegründete Liebe widerspricht, wie gesagt, dem Wesen der Liebe, als welche keine Schranken duldet, jede Particularität überwindet. Wir sollen den Menschen um des Menschen willen lieben. Der Mensch ist dadurch Gegenstand der Liebe, daß er Selbstzweck, daß er ein vernunft- und liebefähiges Wesen ist. Dieß ist das Gesetz der Gattung, das Gesetz der Intelligenz. Die Liebe soll eine unmittelbare Liebe sein, ja sie ist nur, als unmittelbare, Liebe. Schiebe ich aber zwischen den Andern und mich, der ich eben in der Liebe die Gattung realisire, die Vorstellung einer Individualität ein, in welcher die Gattung schon realisirt sein soll, so hebe ich das Wesen der Liebe auf, störe die Einheit durch die Vorstellung eines Dritten außer uns; denn der Andere ist mir dann nur um der Aehnlichkeit oder Gemeinschaft willen, die er mit diesem Urbild hat, nicht um seinetwillen, d. h. um seines Wesens willen Gegenstand der Liebe. Es kommen hier alle Widersprüche wieder zum Vorschein, die wir in der Persönlichkeit Gottes haben, wo der Begriff der Persönlichkeit nothwendig für sich selbst, ohne die Qualität, welche sie zu einer liebens- und verehrungswürdigen Persönlichkeit macht, im Bewußtsein und Gemüth sich befestigt. Die Liebe ist die subjective Realität der Gattung, wie die Vernunft die objective Realität derselben. In der Liebe, in der Vernunft verschwindet das Bedürfniß einer Mittelsperson. Christus ist selbst nichts als ein Bild, unter welchem sich dem Volksbewußtsein die Einheit der Gattung aufdrang und darstellte. Christus liebte die Menschen: er wollte sie alle ohne Unterschied des Geschlechts, M-

ters, Standes, der Nationalität beglücken, vereinen. Christus ist die Liebe der Menschheit zu sich selbst als ein Bild — der entwickelten Natur der Religion zufolge — oder als eine Person — eine Person, die aber nur die Bedeutung eines Bildes hat, nur eine ideale ist. Darum wird als Kennzeichen der Jünger die Liebe ausgesprochen. Die Liebe ist aber, wie gesagt, nichts andres als die Bethätigung, die Realisation der Einheit der Gattung durch die Gesinnung. Die Gattung ist kein Abstractum; sie existirt im Gefühle, in der Gesinnung, in der Energie der Liebe. Die Gattung ist es, die mir Liebe einflößt. Ein liebevolles Herz ist das Herz der Gattung. Also ist Christus als das Bewußtsein der Liebe das Bewußtsein der Gattung. Alle sollen wir eins in Christus sein. Christus ist das Bewußtsein unsrer Identität. Wer also den Menschen um des Menschen willen liebt, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, zur universalen, dem Wesen der Gattung adäquaten Liebe*), der ist Christ, der ist Christus selbst. Er thut, was Christus that, was Christus zu Christus machte. Wo also das Bewußtsein der Gattung als Gattung entsteht, da verschwindet Christus, ohne daß sein wahres Wesen vergeht; denn Er war ja der Stellvertreter des Bewußtseins der Gattung, das Bild, unter welchem die Gattung dem Volke das Bewußtsein der Gattung als das Gesetz seines Lebens beibrachte.

*) Die handelnde Liebe ist und muß natürlich immer eine besondere, beschränkte, d. h. auf das Nächste gerichtete sein. Aber sie ist doch ihrer Natur nach eine universale, indem sie den Menschen um des Menschen willen, den Menschen im Namen der Gattung liebt. Die christliche Liebe dagegen ist ihrer Natur nach exclusiv.

Schlußanwendung.

In dem entwickelten Widerspruch zwischen Glaube und Liebe haben wir den praktischen, handgreiflichen Nöthigungsgrund, über das Christenthum, über das eigenthümliche Wesen der Religion überhaupt uns zu erheben. Wir haben bewiesen, daß der Inhalt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher ist, und zwar menschlicher in dem doppelten Sinne dieses Wortes, in welchem es eben sowohl etwas Positives, als Negatives bedeutet, daß die Religion nicht nur die Mächte des menschlichen Wesens, sondern selbst auch die Schwachheiten, die subjectivsten Wünsche des menschlichen Herzens, wie z. B. in den Wundern, unbedingt bejaht — bewiesen, daß auch die göttliche Weisheit menschliche Weisheit, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, des absoluten Geistes der sogenannte endliche subjective Geist ist. Aber die Religion hat nicht das Bewußtsein von der Menschlichkeit ihres Inhalts; sie setzt sich vielmehr dem Menschlichen entgegen, oder wenigstens sie gesteht nicht ein, daß ihr Inhalt menschlicher ist. Der nothwendige Wendepunkt der Geschichte ist daher dieses offne Bekenntniß und Eingeständniß, daß das Bewußtsein Gottes nichts andres ist als das Bewußtsein der Gattung, daß der Mensch sich nur über die Schranken seiner Individualität erheben kann und soll, aber nicht über die Gesetze, die positiven Wesensbestimmungen seiner Gattung, daß der Mensch kein andres Wesen als absolutes Wesen denken, ahnden, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als das Wesen der menschlichen Natur*).

*) Mit Einschlusß der Natur, denn wie der Mensch zum Wesen der Natur — dieß gilt gegen den gemeinen Materialismus —

Unser Verhältniß zur Religion ist daher kein nur negatives, sondern ein kritisches; wir scheiden nur das Wahre vom Falschen — obgleich allerdings die von der Falschheit ausgeschiedene Wahrheit immer eine neue, von der alten wesentlich unterschiedne Wahrheit ist. Die Religion ist das erste Selbstbewußtsein des Menschen. Heilig sind die Religionen eben weil sie die Ueberlieferungen des ersten Bewußtseins sind. Aber was der Religion das Erste ist, Gott, das ist an sich, der Wahrheit nach das Zweite, denn er ist nur das sich gegenständliche Wesen des Menschen und was ihr das Zweite ist, der Mensch, das muß daher als das Erste gesetzt und ausgesprochen werden. Die Liebe zum Menschen darf keine abgeleitete sein; sie muß zur ursprünglichen werden. Dann allein wird die Liebe eine wahre, heilige, zuverlässige Macht. Hinter die religiöse Liebe kann sich, wie bewiesen, auch der Haß sicher verbergen. Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muß auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein. Homo homini Deus est — dieß ist der oberste praktische Grundsatz — dieß der Wendepunkt der Weltgeschichte. Die Verhältnisse des Kindes zu den Eltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menschen zum Menschen, kurz, die moralischen Verhältnisse sind per se wahrhaft religiöse Verhältnisse. Das Leben ist

*Criticis sicut
deus!*

so gehört auch die Natur zum Wesen des Menschen — dieß gilt gegen den subjectiven Idealismus, der auch das Geheimniß unsrer „absoluten“ Philosophie, wenigstens in Beziehung auf die Natur ist. Nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur können wir den supranaturalistischen Egoismus des Christenthums überwinden.

überhaupt in seinen wesentlichen, substantziellen Verhältnissen durchaus göttlicher Natur. Seine religiöse Weihe empfängt es nicht erst durch den Segen des Priesters. Die Religion will durch ihre an sich äußerliche Zuthat einen Gegenstand heiligen; sie spricht dadurch sich allein als die heilige Macht aus; sie kennt außer sich nur irdische, ungöttliche Verhältnisse; darum eben tritt sie hinzu, um sie erst zu heiligen, zu weihen.

Aber die Ehe — natürlich als freier Bund der Liebe — ist durch sich selbst, durch die Natur der Verbindung, die hier geschlossen wird, heilig. Nur die Ehe ist eine religiöse, die eine wahre ist, die dem Wesen der Ehe, der Liebe entspricht. Und so ist es mit allen sittlichen Verhältnissen. Sie sind nur da moralische, sie werden nur da mit sittlichem Sinne gepflogen, wo sie durch sich selbst als religiöse gelten. Wahrhafte Freundschaft ist nur da, wo die Grenzen der Freundschaft mit religiöser Gewissenhaftigkeit bewahrt werden, mit derselben Gewissenhaftigkeit, mit welcher der Gläubige die Dignität seines Gottes wahrh. Heilig ist und sei Dir die Freundschaft, heilig das Eigenthum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menschen, aber heilig an und für sich selbst.

Im Christenthum werden die moralischen Gesetze als Gebote Gottes gefaßt; es wird die Moralität selbst zum Kriterium der Religiosität gemacht; aber die Ethik hat dennoch untergeordnete Bedeutung, hat nicht für sich selbst die Bedeutung der Religion. Diese fällt nur in den Glauben. Ueber der Moral schwebt Gott als ein vom Menschen unterschiedenes Wesen, dem das Beste angehört, während dem Menschen nur der Abfall zukommt. Alle Gesinnungen, die dem Leben, dem Menschen zugewendet werden sollen, alle seine besten Kräfte

vergeudet der Mensch an das bedürfnislose Wesen. Die wirkliche Ursache wird zum selbstlosen Mittel, eine nur vorgestellte imaginäre Ursache zur wahren, wirklichen Ursache. Der Mensch dankt Gott für die Wohlthaten, die ihm der Andere selbst mit Opfern dargebracht. Der Dank, den er seinem Wohlthäter ausspricht, ist nur ein scheinbarer, er gilt nicht ihm, sondern Gott. Er ist dankbar gegen Gott, aber undankbar gegen den Menschen. So geht die sittliche Gesinnung in der Religion unter! So opfert der Mensch den Menschen Gott auf! Die blutigen Menschenopfer sind in der That nur rohsinnliche Ausdrücke von den Geheimnissen der Religion. Wo blutige Menschenopfer Gott dargebracht werden, da gelten diese Opfer für die höchsten, das sinnliche Leben für das höchste Gut. Deswegen opfert man das Leben Gott auf, und zwar in außerordentlichen Fällen; man glaubt damit ihm die größte Ehre zu erweisen. Wenn das Christenthum nicht mehr, wenigstens in unsrer Zeit, blutige Opfer seinem Gott darbringt, so kommt das nur daher, daß das sinnliche Leben nicht mehr für das höchste Gut gilt. Man opfert dafür Gott die Seele, die Gesinnung, weil diese für höher gilt. Aber das Gemeinsame ist, daß der Mensch in der Religion eine Verbindlichkeit gegen den Menschen — wie die, das Leben des Andern zu respectiren, dankbar zu sein — einer religiösen Verbindlichkeit, das Verhältniß zum Menschen dem Verhältniß zu Gott aufopfert. Die Christen haben durch den Begriff der Bedürfnislosigkeit Gottes, die nur ein Gegenstand der reinen Anbetung sei, allerdings viele wüste Vorstellungen beseitigt. Aber diese Bedürfnislosigkeit ist nur ein metaphysischer Begriff, der keineswegs die *differentia specifica* der Religion begründet. Das Bedürfnis der Anbetung nur auf eine Seite, auf

die subjective verlegt, läßt wie jede Einseitigkeit, das religiöse Gemüth kalt; es muß also, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch der That nach eine dem subjectiven Bedürfnis entsprechende Bestimmung in Gott gesetzt werden, um Gegenseitigkeit herzustellen. Alle positiven Bestimmungen der Religion beruhen auf Gegenseitigkeit*). Der religiöse Mensch denkt an Gott, weil Gott an ihn denkt, er liebt Gott, weil Gott ihn zuerst geliebt hat u. s. w. Gott ist eifersüchtig auf den Menschen — die Religion eifersüchtig auf die Moral**); sie saugt ihr die besten Kräfte aus; sie gibt dem Menschen, was des Menschen ist, aber Gott, was Gottes ist. Und Gottes ist die wahre, seelenvolle Gesinnung, das Herz.

Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgesetze respectirt finden, so

*) „Wer mich ehrt, den will ich auch ehren, wer aber mich verachtet, der soll wieder verachtet werden.“ I. Samuel. 2, 30. *Jam se obone pater, vermis vilissimus et odio dignissimus sempiterno, tamen confidit amari, quoniam se sentit amare, imo quia se amari praesentit, non redamare confunditur ... Nemo itaque se amari diffidat, qui jam amat.* Bernardus Ad Thomam. (Epist. 107). Ein sehr schöner und wichtiger Ausspruch. Wenn ich nicht für Gott bin, ist Gott nicht für mich; wenn ich nicht liebe, bin ich nicht geliebt. Das Passivum ist das seiner selbst gewisse Activum, das Object das seiner selbst gewisse Subject. Lieben heißt Mensch sein, Geliebtwerden heißt Gott sein. Ich bin geliebt, sagt Gott, ich liebe, der Mensch. Erst später kehrt sich dieß um und verwandelt sich das Passivum in das Activum und umgekehrt.

**) „Der Herr sprach zu Gideon: des Volks ist zu viel, das mit dir ist, daß ich sollte Midian in ihre Hände geben; Israel möchte sich rühmen wider mich und sagen: Meine Hand hat mich erlöst“ d. h. ne Israel sibi tribuat, quae mihi debentur. Richter 7, 2. „So spricht der Herr: Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt. Gesegnet aber ist der Mann, der sich auf den Herrn verläßt und der Herr seine Zuversicht ist.“ Jeremia 17, 5. 7.

hat dieß nicht in der Religion seinen Grund, sondern in dem ursprünglich, natürlich sittlichen und rechtlichen Bewußtsein, dem die rechtlichen Verhältnisse als solche für heilig gelten. Wem das Recht nicht durch sich selbst heilig ist, dem wird es nun und nimmermehr durch die Religion heilig. Das Eigenthum ist nicht dadurch heilig geworden, daß es als ein göttliches Institut vorgestellt wurde, sondern weil es durch sich selbst, für sich selbst für heilig galt, wurde es als ein göttliches Institut betrachtet. Die Liebe ist nicht dadurch heilig, daß sie ein Prädicat Gottes, sondern sie ist ein Prädicat Gottes, weil sie durch und für sich selbst göttlich ist. Die Heiden verehren nicht das Licht, nicht die Quelle, weil sie eine Gabe Gottes ist, sondern weil sie sich durch sich selbst dem Menschen als etwas Wohlthätiges erweist, weil sie den Leidenden erquickt; ob dieser trefflichen Qualität erweisen sie ihr göttliche Ehre. Der Unterschied aber zwischen den Heiden und Christen ist nur, daß diese moralische oder geistige, jene natürliche Gegenstände anbeteten.

Wo die Moral auf die Theologie, das Recht auf göttliche Einsetzung gegründet wird, da kann man die unmoralischsten, unrechtlichsten, schändlichsten Dinge rechtfertigen und begründen. Ich kann die Moral durch die Theologie nur begründen, wenn ich selbst schon durch die Moral das göttliche Wesen bestimme. Widrigensfalls habe ich kein Kriterium des Moralischen und Unmoralischen, sondern eine unmoralische, willkührliche Basis, woraus ich alles Mögliche ableiten kann. Ich muß also die Moral, wenn ich sie durch Gott begründen will, schon in Gott setzen, d. h. ich kann die Moral, das Recht, kurz alle substantziellen Verhältnisse nur durch sich selbst begründen, und begründe sie nur

wahrhaft, so wie es die Wahrheit gebietet, wenn ich sie durch sich selbst begründe. Etwas in Gott setzen oder aus Gott ableiten, das heißt nichts weiter als etwas der prüfenden Vernunft entziehen, ohne Rechenschaft abzulegen, als etwas Unbezweifelbares, Unverletzliches, Heiliges hinstellen. Selbstverblendung, wo nicht selbst böse, hinterlistige Absicht, liegt darum allen Begründungen der Moral, des Rechts durch die Theologie zu Grunde. Wo es Ernst mit dem Recht ist, bedürfen wir keiner Anfeuerung und Unterstützung von Oben her. Wir brauchen keine christlichen Könige; wir brauchen nur Könige, die Könige sind, groß gesinnt, gerecht und weise*). Das Richtige, Wahre, Gute hat überall seinen Heiligungsgrund in sich selbst, in seiner Qualität. Wo es Ernst mit der Ethik ist, da gilt sie eben an und für sich selbst für eine göttliche Macht. Für das Volk mag sich allerdings der Bestand der ethischen und rechtlichen Verhältnisse an den Bestand der positiven Religion knüpfen, aber nur dann, wann die religiösen Bestimmungen, die Bestimmungen Gottes selbst sittliche Bestimmungen sind. So kommen wir immer wieder auf die Begründung des Rechts, der Ethik durch sich selbst. Hat die Moral keinen Grund in sich selbst, so gibt es auch keine innere Nothwendigkeit zur Moral; die Moral ist dann der bodenlosen Willkühr der Religion preis gegeben.

Es handelt sich also im Verhältniß der selbstbewußten Vernunft zur Religion nur um die Vernichtung einer Illusion — einer Illusion aber, die keineswegs indifferent ist,

*) Es ist der größte Widerspruch mit dem Christenthum, das Königthum aus dem Christenthum abzuleiten. Der wahre Christ singt vielmehr mit Aemus: „Ich danke Gott, daß ich nicht König worden bin.“

sondern vielmehr grundverderblich auf die Menschheit wirkt, den Menschen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendssinn bringt; denn selbst die Liebe, an sich die innerste, wahrste Gesinnung, wird durch die Religiosität zu einer nur scheinbaren, illusorischen, indem die religiöse Liebe den Menschen nur um Gotteswillen, also nur scheinbar den Menschen, in Wahrheit nur Gott liebt.

Und wir dürfen nur die religiösen Verhältnisse umkehren, das, was die Religion als Mittel setzt, immer als Zweck fassen, was ihr das Untergeordnete, die Nebensache, die Bedingung ist, zur Hauptsache, zur Ursache erheben, so haben wir die Illusion zerstört und das ungetrübte Licht der Wahrheit vor unsern Augen. Die Sacramente der Taufe und des Abendmahls, die wesentlichen, charakteristischen Symbole der christlichen Religion, mögen uns diese Wahrheit bestätigen und veranschaulichen.

Das Wasser der Taufe ist der Religion nur das Mittel, durch welches sich der heilige Geist dem Menschen mittheilt. Durch diese Bestimmung setzt sie sich aber mit der Vernunft, mit der Wahrheit der Natur der Dinge in Widerspruch. Einerseits liegt etwas an der objectiven, natürlichen Qualität des Wassers, andererseits wieder nicht, ist es ein bloßes willkürliches Mittel der göttlichen Gnade und Allmacht. Von diesen und andern unerträglichen Widersprüchen befreien wir uns, eine wahre Bedeutung geben wir der Taufe nur dadurch, daß wir sie betrachten als ein Zeichen von der Bedeutung des Wassers selbst. Die Taufe soll uns darstellen die wunderbare, aber natürliche Wirkung des Wassers auf den Menschen. Das Wasser hat in der That nicht nur physische, sondern eben deswegen auch moralische und intellectuelle Wirkungen auf

den Menschen. Das Wasser reinigt den Menschen nicht nur vom Schmutze des Leibes, sondern im Wasser fallen ihm auch die Schuppen von den Augen: er sieht, er denkt klarer; er fühlt sich freier; das Wasser löscht die Glut unreiner Begierden. Wie viele Heilige nahmen zu der natürlichen Qualität des Wassers ihre Zuflucht, um die Anfechtungen des Teufels zu überwinden! Was die Gnade versagte, gewährte die Natur. Das Wasser gehört nicht nur in die Diätetik, sondern auch in die Pädagogik. Sich zu reinigen, sich zu baden, ist selbst die erste, obwohl unterste Tugend*). Im Schauer des Wassers erlischt die Brunst der Selbstsucht. Das Wasser ist das nächste und erste Mittel, sich mit der Natur zu befreunden. Das Wasserbad ist gleichsam ein chemischer Proceß, in welchem sich unsre Ichheit in dem objectiven Wesen der Natur auflöst. Der aus dem Wasser emporstehende Mensch ist ein neuer, wiedergeborener Mensch. Die Lehre, daß die Moral nichts ohne Gnadenmittel vermöge, hat einen guten Sinn, wenn wir

*) Offenbar ist auch die christliche Wassertaufe nur ein Ueberbleibsel der alten Naturreligionen, wo, wie in der persischen, das Wasser ein religiöses Reinigungsmittel war. (S. Rhode: Die heilige Sage etc. p. 305, 426 u. f. Noth Mythen der alten Perser). Hier hatte jedoch die Wassertaufe einen viel wahreren und folglich tieferen Sinn, als bei den Christen, weil sie sich auf die natürliche Kraft und Bedeutung des Wassers stützte. Aber freilich für diese einfachen Naturanschauungen der alten Religionen hat unser speculativer, wie theologischer Supranaturalismus keinen Sinn und Verstand. — Wenn daher die Perser, die Inder, auch noch die Hebräer, körperliche Reinlichkeit zu einer religiösen Pflicht machten, so waren sie hierin weit vernünftiger als die christlichen Heiligen, welche in der körperlichen Unreinlichkeit das supranaturalistische Princip ihrer Religion veranschaulichten und bewährten. Die Uebernatürlichkeit in der Theorie wird in der Praxis zur Widernatürlichkeit. Die Uebernatürlichkeit ist nur ein Euphemismus für Widernatürlichkeit.

an die Stelle der imaginären übernatürlichen Gnadenmittel natürliche Mittel setzen. Die Moral vermag nichts ohne die Natur. Die Ethik muß sich an die einfachsten Naturmittel anknüpfen. Die tiefsten Geheimnisse liegen in dem Gemeinen, dem Alltäglichen, was die supranaturalistische Religion und Speculation ignoriren, die wirklichen Geheimnisse imaginären, illusorischen Geheimnissen, so hier die wirkliche Wunderkraft des Wassers einer eingebildeten Wunderkraft aufopfernd. Das Wasser ist das einfachste Gnaden- oder Arzneimittel gegen die Krankheiten der Seele, wie des Leibes. Aber das Wasser wirkt nur, wenn es oft, wenn es regelmäßig gebraucht wird. Die Taufe als ein einmaliger Act ist entweder ein ganz nutzloses und bedeutungsloses, oder, wenn mit ihr reale Wirkungen verknüpft werden, ein abergläubisches Institut. Ein vernünftiges, ehrwürdiges Institut ist sie dagegen, wenn in ihr die moralische und physische Heilkraft des Wassers, der Natur überhaupt versinnlicht und gefeiert wird.

Aber das Sacrament des Wassers bedarf einer Ergänzung. Das Wasser als ein universales Lebenselement erinnert uns an unsern Ursprung aus der Natur, welchen wir mit den Pflanzen und Thieren gemein haben. In der Wassertaufe beugen wir uns unter die Macht der reinen Naturkraft; das Wasser ist der Stoff der natürlichen Gleichheit und Freiheit, der Spiegel des goldnen Zeitalters. Aber wir Menschen unterscheiden uns auch von der Pflanzen- und Thierwelt, die wir nebst dem unorganischen Reiche unter den gemeinsamen Namen der Natur befaßen — unterscheiden uns von der Natur. Wir müssen daher auch unsre Distinction, unsre spezifische Differenz feiern. Die Symbole dieses unsers Unterschieds sind Wein und Brot. Wein und Brot sind ihrer Materie nach

Natur-, ihrer Form nach Menschenproducte. Wenn wir im Wasser erklären: der Mensch vermag nichts ohne Natur; so erklären wir durch Wein und Brot: die Natur vermag nichts, wenigstens Geistiges, ohne den Menschen; die Natur bedarf des Menschen, wie der Mensch der Natur. Im Wasser geht die menschliche, geistige Thätigkeit zu Grunde; im Wein und Brot kommt sie zum Selbstgenuß. Wein und Brot sind übernatürliche Producte — im allein gültigen und wahren, der Vernunft und Natur nicht widersprechenden Sinne. Wenn wir im Wasser die reine Naturkraft anbeten, so beten wir im Weine und Brote die übernatürliche Kraft des Geistes, des Bewußtseins, des Menschen an. Darum ist dieses Fest nur für den zum Bewußtsein gezeitigten Menschen; die Taufe wird auch schon den Kindern zu Theil. Aber zugleich feiern wir hier das wahre Verhältniß des Geistes zur Natur: die Natur gibt den Stoff, der Geist die Form. Das Fest der Wassertaufe flößt uns Dankbarkeit gegen die Natur ein, das Fest des Brotes und Weines Dankbarkeit gegen den Menschen. Wein und Brot gehören zu den ältesten Erfindungen. Wein und Brot vergegenwärtigen, versinnlichen uns die Wahrheit, daß der Mensch des Menschen Gott und Heiland ist.

Das Essen und Trinken sind die Mysterien des Abendmahls — das Essen und Trinken sind in der That an und für sich selbst religiöse Acte; sie sollen es wenigstens sein. Denke daher bei jedem Bissen Brotes, der Dich von der Qual des Hungers erlöst, bei jedem Schlucke Wein, der Dein Herz erfreut, an den Gott, der Dir diese wohlthätigen Gaben gespendet — an den Menschen! Aber vergiß nicht über der Dankbarkeit gegen den Menschen die Dankbarkeit gegen die heilige Natur! Vergiß nicht, daß der Wein das Blut der

Pflanze und das Mehl das Fleisch der Pflanze ist, welches dem Wohle Deiner Existenz geopfert wird! Vergiß nicht, daß die Pflanze Dir das Wesen der Natur versinnbildlicht, die sich liebevoll Dir zum Genusse hingibt! Vergiß also nicht den Dank, den Du der natürlichen Qualität des Brotes und Weines schuldest! Und willst Du darüber lächeln, daß ich das Essen und Trinken, weil sie gemeine, alltägliche Acte sind, deswegen von Unzähligen ohne Geist, ohne Gesinnung ausgeübt werden, religiöse Acte nenne; nun so denke daran, daß auch das Abendmahl ein gesinnungsloser, geistloser Act bei Unzähligen ist, weil er oft geschieht, und versetze Dich, um die religiöse Bedeutung des Genusses von Brot und Wein zu erfassen, in die Lage hinein, wo der sonst alltägliche Act unnatürlich, gewaltsam unterbrochen wird. Hunger und Durst zerstören nicht nur die physische, sondern auch geistige und moralische Kraft des Menschen, sie berauben ihn der Menschheit, des Verstandes, des Bewußtseins. O wenn Du je solchen Mangel, solches Unglück erlebest, wie würdest Du segnen und preisen die natürliche Qualität des Brotes und Weines, die Dir wieder Deine Menschheit, Deinen Verstand gegeben! So braucht man nur den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem Gemeinen ungemaine Bedeutung, dem Leben als solchem überhaupt religiöse Bedeutung abzugewinnen. Heilig sei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen. *finis coronat opus!*

A n h a n g.

Numerkungen und Beweisstellen *).

Sacramenta

Gott als Gott ist das objective Wesen der Vernunft oder des Verstandes, Gott als Mensch, als Gegenstand der Religion, ist das objective Wesen des Herzens oder Gemüthes. Verstand und Herz oder Gemüth — als identisch mit dem Herzen gedacht — unterscheiden sich aber also. Die Vernunft ist das Selbstgefühl der Gattung als solcher; das Gemüth das Selbstgefühl der Individualität. Das Herz ist die Liebe des Menschen zu den Seinigen, die Vernunft die Liebe des Menschen zur Gattung, die Vernunft ist der Mensch im Allgemeinen, das Herz der Mensch in specie, das Herz ein nur persönliches, die Vernunft ein dingliches Vermögen, das Herz vertritt die Person, die Vernunft die Sache. Ich bin — ist Sache des Herzens; Ich denke — Sache des Kopfes. Cogito ergo sum? Nein! sentio ergo sum. Fühlen nur ist mein Sein, Denken ist mein Nichtsein, Denken die Position der Gattung, die Vernunft das Nichts der Persönlichkeit. Denken ist ein geistiger Selbstbegattungsact, der populäre Beweis ist die Sprache. Sprechen ist eine gegenseitige Befruchtung,

*) Die griechischen Stellen wurden zur Erleichterung des Drucks und der Correctur in der deutschen oder lateinischen Uebersetzung gegeben.

Begattung. Nur die Wesen verstehen sich, die zu einer Gattung gehören; der Mittheilungstrieb ist der geistige Geschlechtstrieb. In der Vernunft sieht sich der Mensch im Ganzen verschwinden; die Vernunft ist der Anblick des Sternenhimmels, der Anblick des Weltmeers, der Anblick einer unbegrenzten Ebene, das Gemüth der Anblick des menschenfreundlichen Mondes, der Anblick des sanftmurmelnden Mühlbaches, der Anblick eines abgeschlossenen eng begrenzten Thales. Das Herz contrahirt, die Vernunft expandirt den Menschen — Unterschiede, die alle nur in der Antithese Gültigkeit haben, denn auch die Vernunft contrahirt, auch das Herz expandirt, aber in anderer Art. Die Vernunft ist kalt, weil sie nicht dem Menschen schmeichelt, nicht ihm allein das Wort redet; das Herz aber ist der Mensch, der nur allein für sich Partei nimmt. Das Herz erbarmt sich wohl auch der Thiere, aber nur, weil auch das Thier ein Herz hat. Das Herz liebt nur, was es mit sich selbst identificirt. Was Du diesem Wesen anthust, das thust Du mir selbst an. Das Herz liebt überall nur sich selbst, kommt nicht über sich hinaus; das Herz gibt uns nicht den Begriff eines Andern, eines von Uns Unterschiedenen. Die Vernunft dagegen erbarmt sich der Thiere, nicht weil sie sich selbst in ihnen findet oder sie mit dem Menschen identificirt, sondern weil sie dieselben als vom Menschen unterschiedne, nicht nur um des Menschen willen existirende, sondern auch als selbstberechtigte Wesen anerkennt. Das Herz opfert die Gattung dem Individuum, die Vernunft das Individuum der Gattung auf. Der Mensch ohne Gemüth ist ein Mensch, der keinen eignen Heerd hat. Das Gemüth ist das Hauswesen, die Vernunft die *Res publica* des Menschen. Die Vernunft ist die Wahrheit der Natur, das Herz die Wahrheit des Menschen. Populärer: die Vernunft ist der Gott der Natur, das Herz der Gott des Menschen. Alles, was der Mensch wünscht, aber die Vernunft, aber die Natur versagt, gewährt ihm das Herz. Gott, Unsterblichkeit, Freiheit im su-

pranaturalistischen Sinne existiren nur im Herzen. Das Herz ist selbst die Existenz Gottes, die Existenz der Unsterblichkeit. Begnügt euch mit dieser Existenz! Ihr versteht euer Herz nicht — das ist das Uebel. Ihr wollt eine factische, eine äußere, eine objective Unsterblichkeit, einen Gott außer euch. O welche Täuschung! —

Aber wie das Herz den Menschen von den Schranken und zwar wesenhaften Schranken der Natur erlöst; so erlöst dagegen die Vernunft die Natur von den Schranken der äußerlichen Endlichkeit. Wohl ist die Natur das Licht und Maaß der Vernunft — dieß gilt gegen den naturlosen Idealismus. Nur was natürlich wahr, ist auch logisch wahr. Was keinen Grund in der Natur, hat gar keinen Grund. Was kein physikalisches, ist auch kein metaphysisches Gesetz. Jedes wahres Gesetz der Metaphysik läßt sich und muß sich physikalisch bewähren lassen. Aber zugleich ist auch die Vernunft das Licht der Natur — dieß gilt gegen den geist- und vernunftlosen Materialismus. Die Vernunft ist die zu sich selbst gekommene, in integrum sich restituirende Natur der Dinge. Die Vernunft reducirt die Dinge aus den Entstellungen und Veränderungen, die sie im Drange der Außenwelt erlitten, auf ihr wahres Wesen zurück. Die meisten, ja fast alle Krystalle — um in die Augen fallende Beweise zu geben — kommen in der Natur in noch ganz andern Gestalten vor, als in ihrer Grundgestalt; ja viele Krystalle kommen nie in ihrer Grundgestalt zum Vorschein. Indes die Vernunft der Mineralogie hat die Grundform ausgemittelt. Es ist daher nichts thörichter, als die Natur der Vernunft als ein ihr an sich unbegreifliches Wesen entgegenzusetzen. Wenn die Vernunft die veränderten und verunstalteten Formen auf die primitive Grundform zurückführt, thut sie nicht, was die Natur selbst im Sinne hatte, aber nur in Folge äußerer Hindernisse nicht ausführen konnte? Was thut sie also anders als daß sie die äußern Störungen, Einflüsse und Hemmungen beseitigt, um ein Ding so darzustellen, wie es sein soll, das

Dasein der Idee gleich zu machen; denn die Grundgestalt ist die Idee des Krystalls. Ein anderes populäres Beispiel. Der Granit besteht aus Glimmer, Quarz und Feldspath. Aber oft sind ihm noch andere Steinarten beigemischt. Hätten wir nun keine andern Führer und Docenten als die Sinne, so würden wir ohne Bedenken alle die Steine, die wir nur immer im Granit finden, auch zu ihm rechnen; wir würden zu Allem, was uns die Sinne vorsagten, Ja sagen und so nie zum Begriffe des Granits kommen. Aber die Vernunft sagt zu den leichtgläubigen Sinnen: *Quod non.* Sie unterscheidet; sie sondert die wesentlichen von den zufälligen Bestandtheilen. Die Vernunft ist die Hebamme der Natur; sie explicirt, sie läutert, sie corrigirt, sie berichtigt und ergänzt die Natur. Was nun das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Nothwendige vom Zufälligen, das Eigene vom Fremden sondert, was das gewaltsam Getrennte der Einheit und das gewaltsam Vereinte seiner Freiheit zurückgibt, ist das nicht göttlichen Wesens? solches Thun nicht das Thun der höchsten, der göttlichen Liebe? nicht das Thun einer erlösenden Macht? Und wie wäre es möglich, daß die Vernunft das lautere Wesen der Dinge, den Originaltext der Natur herstellte, wenn sie selbst nicht das lautere, reinsten, originalste Wesen wäre? Aber die Vernunft hat keine Vorliebe für diese oder jene Gattung der Dinge. Sie umfaßt mit gleichem Interesse das ganze Universum: sie interessirt sich für alle Dinge und Wesen ohne Unterschied, ohne Ausnahme — sie würdigt den Wurm, den der menschliche Egoismus mit Füßen tritt, derselben Aufmerksamkeit, als den Menschen, als die Sonne am Firmament. Die Vernunft ist also das allumfassende, das allbarmherzige Wesen, die Liebe des Universums zu sich selbst. Nur der Vernunft ist das große Werk der Auferstehung und Apokatastasis aller Dinge und Wesen, der allgemeinen Erlösung und Versöhnung aufgetragen. Auch nicht das vernunftlose Thier, auch nicht die sprachlose Pflanze, auch nicht der gefühllose Stein soll von

diesem Allerfeligenfest ausgeschlossen sein. Aber wie wäre es möglich, daß sich die Vernunft für alle Wesen ohne Ausnahme interessirte, wenn die Vernunft nicht selbst unbeschränkten, universalen Wesens wäre? Ist es möglich, daß sich beschränktes Wesen mit unbeschränktem Interesse oder beschränktes Interesse mit unbeschränktem Wesen verträgt? Woraus erkennst Du denn die Beschränktheit des Wesens als eben aus der Beschränktheit des Interesses? So weit das Interesse, so weit erstreckt sich das Wesen. Unendlich ist der Wissenstrieb, unendlich also die Vernunft. Die Vernunft ist die oberste Wesensgattung — darum schließt sie alle Gattungen in das Gebiet des Wissens ein. Die Vernunft kann daher der Einzelne nicht in sich fassen. Die Vernunft hat nur in der Gattung ihre adäquate Existenz und zwar in der Gattung, wie sie nicht nur in der Vergangenheit und Gegenwart bereits sich explicirt hat, sondern auch in der uns unbekanntem Zukunft noch expliciren wird. Woraus man gewöhnlich die Endlichkeit der Vernunft zu beweisen sucht, gerade das beweist ihre Unendlichkeit, wie umgekehrt das, woraus man gewöhnlich die Unendlichkeit des Gefühls, des Gemüths oder Herzens beweist, gerade die Beschränktheit des Gemüths enthüllt. Das Individuum faßt in sich das ganze Herz, aber nicht die ganze Vernunft. Mein Denken, mein Wissen ist beschränkt, weil die Vernunft unbeschränkt ist, mein Gefühl, mein Herz unbeschränkt, weil das Herz an sich selbst beschränkt ist, ganz in mich aufgeht. In der Vernunftthätigkeit fühle ich einen Unterschied zwischen mir und der Vernunft; dieser Unterschied ist die Gränze der Individualität; im Gefühl fühle ich keinen Unterschied zwischen mir und dem Herzen; mit dem Unterschied fällt auch das Gefühl der Beschränktheit weg. Dieß sind freilich wieder Unterschiede, die nur antithetische Gültigkeit haben, denn das Herz des Menschen als Vernunftwesens ist so unbeschränkt als die Vernunft selbst, indem ich nur dafür mich theoretisch interessire, wofür ich Gefühl

Sie!

Die Vernunft ist also das von den Schranken der Endlichkeit, des Raums und der Zeit gereinigte Wesen der Natur und des Menschen in ihrer Identität — das allgemeine Wesen, der allgemeine Gott; das Herz aber, in seiner Differenz von der Vernunft gedacht, der Privatgott des Menschen. Alle Bestimmungen Gottes als Gottes, als allgemeinen, rationalistischen Wesens, sind Vernunftbestimmungen — alle Bestimmungen Gottes als religiösen Gottes sind Bestimmungen des menschlichen Herzens. Gott ist das emancipirte, das von den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur erlöste Herz des Menschen. Das schrankenlose Herz ist das Gemüth; Gott das unbeschränkte Selbstgefühl des menschlichen Gemüthes. Damit kommen wir auf die Differenz von Herz und Gemüth. Das Gemüth im Einklang mit der Natur ist das Herz, das Herz im Widerspruch mit der Natur ist das Gemüth. Oder: das Herz ist das objective, realistische Gemüth, dieses das subjective, idealistische oder richtiger spiritualistische Herz. Die Thräne, welche die Braut Christi über ihren himmlischen Bräutigam vergießt, kommt aus dem Gemüthe, aber die Thräne der realistischen Braut über den irdischen natürlichen Bräutigam quillt aus dem Herzen. Das Gemüth ist transcendenten, übernatürlichen Wesens — das franke, das leidende, mit der Natur zerfallene, mit der Welt entzweite Herz — die Sehnsucht nach Gott und Unsterblichkeit, oder auch wirklich schon, wenn es mit Willenskraft die Negation der Welt vollbracht hat, keinen Widerspruch mehr empfindet, der überschwengliche Genuß himmlischer Seligkeit und Unsterblichkeit — die Entzückung bis in den Himmel. Das Herz anerkennt auch, was dem Herzen widerspricht, anerkennt die Macht des Schicksals, anerkennt auch den Tod der Geliebten, aber das Gemüth duldet nichts, was ihm widerspricht; es ist das intolerante, ungebührliche, überschwengliche, sich allein, sich als das absolute Wesen, als das Wesen der Wesen setzende Herz. Darum hat das Herz nur wahre, das Gemüth nur scheinbare Leiden.

Die Schmerzen des Herzens sind Thatfachen, die Schmerzen des Gemüthes Vorstellungen. Das Herz blutet, das Gemüth weint. Christus weint über den Tod des Lazarus. Das Herz hat die Natur zur Basis, es hat physiologische Bedeutung; das Herz ist eine physikalische Wahrheit — nicht aber das Gemüth, d. h. das Gemüth gedacht im Unterschiede vom Herzen. Das Herz ist activ, das Gemüth passiv, das Herz hülfreich, das Gemüth trostreich. Das Herz ist Leiden als Mitgefühl, als Mitleiden, das Gemüth Leiden als Selbstgefühl, jenes handelt für Andere, dieses läßt Andere für sich handeln. Das Herz ist bestimmtes, das Gemüth unbestimmtes Gefühl, jenes bezieht sich nur auf wirkliche, dieses auch auf erträumte Gegenstände. Das Gemüth ist das träumerische Herz. Wenn wir Unsterblichkeit wünschen aus Liebe zu Andern, so kommt dieser Wunsch aus dem Herzen; wenn wir aber Unsterblichkeit wünschen um unsretwillen, aus Mißbehagen, aus Unzufriedenheit mit der wirklichen Welt, so kommt dieser Wunsch aus dem Gemüthe. Im Herzen bezieht sich der Mensch auf Andere, im Gemüthe auf sich. Das Herz ist die Sehnsucht, zu beglücken, das Gemüth, selbst unendlich glücklich zu sein. Das Herz befriedigt sich nur im Andern, das Gemüth in sich selbst. Das in sich selbst befriedigte Gemüth ist Gott. Das Mittelalter ist gemüthlich, aber herzlos; der christliche Himmel gemüthlich, aber herzlos, denn er hat zur Seite die Hölle des Glaubens. Das Herz ist unabhängig vom Christenthum, ja es löscht die religiösen Differenzen aus, denn es ist universell, umfaßt alle Menschen, weil es selbst aus der Gattung, dem gemeinschaftlichen Ursprung abstammt. Das Herz beseligt auch den Ungläubigen, aber das Gemüth ist christlichen Glaubens, hat wenigstens im christlichen Glauben seinen vollen, entsprechenden Ausdruck gefunden. Kurz, das Herz ist das philosophische, das rationalistische, welt-offne, sonnenklare Gemüth; das Gemüth das mystische,

dunkle, welttscheue Herz — das Herz das Naturrecht des Menschen, das Gemüth das willkührliche positive Recht. Allerdings hat auch, wie sich von selbst versteht, das Gemüth Grund in der Natur. Aengstliche Vorstellungen z. B. in Betreff der Zukunft, bange Ahndungen, unbestimmte und deswegen namenlose Gefühle sind Eigenschaften des Gemüths. Allerdings hat auch das Gemüth an und für sich, abgesehen von allen positiven Religionen, eine reale Bedeutung. In dieser ist es das in sich glückliche, das contemplative, speculative Herz. Aber es ist auch, als wesentlich auf sich concentrirt, das sich selbst quälende, das nur mit sich beschäftigte, das von sich fortwollende und doch nicht von sich fortkommende Herz. Dieser bisher gemachte Unterschied zwischen Gemüth und Herz ist keineswegs nur ein willkührlicher. „Gemüth stammt von muthen, verlangen, wünschen ab. . . Es bezeichnet also das innere Principium des Menschen von der Seite seines gesammten Begehrungsvermögen, der vernünftigen und sinnlichen und dadurch unterscheidet es sich sowohl von Geist als von Seele.

Nieder am Staube zerstreun sich unsre gaukelnden Wünsche,
Eins wird unser Gemüth droben ihr Sterne bei euch.
(Schiller.)

Das Herz bezeichnet die geselligen Neigungen, womit wir an dem Wohl und Wehe Anderer Theil nehmen“ und zwar nur „die geselligen Neigungen, die sich durch Liebe äußern.

Hab ich treu im Busen Dich getragen,
Dich geliebt, wie je ein Herz geliebt. Hören.“

J. A. Eberhard Synonymik. Art. Geist. Der Unterschied von Christenthum und Heidenthum oder Philosophie reducirt sich nur auf den Unterschied von Gemüth und Vernunft oder richtiger Gemüth und Herz. Denn auch die heidnischen Philosophen hatten Herz, Gemüth, aber ihr Gemüth war selbst ein kosmisches, realistisches, durch die Natur bestimmtes; denn sie hatten ihr Herz in wirklichen Gegenständen, in der Freundschaft, in der Gattenliebe, in der Familie, während die

Christen ihr Gemüth in und als Gott selbst setzten. Der Christ findet Gott nicht in der Vernunft; sie ist ihm vielmehr ein atheistisches Wesen, negativ, unbestimmt, indirect ausgedrückt: sie kann Gott nicht fassen, nicht begreifen; denn der Gott, den die Vernunft setzt, ist immer ein Vernunftwesen, das eigne Wesen der Vernunft. Der Christ findet Gott nur im Gemüthe, eben weil das Gemüth sein wahrer Gott ist. Das Christenthum möchte das Herz zu Gott, zum absoluten, allmächtigen Wesen — dieß ist das Mysterium, welches den Heiden und Philosophen verschlossen war, dieß das ganze Mysterium des Christenthums, woraus sich auf eine eben so ungezwungene, als speculative, eben so mit der Philosophie, als mit der Empirie übereinstimmende Weise alle Erscheinungen der christlichen Geschichte von Anbeginn an bis auf den heutigen Tag erklären lassen. Hieraus erhellt auch, daß das Bestreben unserer positiven Speculanten oder richtiger Phantasten, die Rechts-, Staats- und Naturverhältnisse, kurz Alles, was dem Gemüthe, dem christlichen Gott widerspricht und daher im Himmel, d. i. in der Wahrheit des Christenthums aufgehoben wird, aus diesem Gotte abzuleiten, eben so auf einer Ignoranz der Natur, des Staats, des Rechts, als des Christenthums selbst beruht, daß also dieses Bestreben eben so unvernünftig, unphilosophisch als unchristlich ist. Aber gerade dadurch, daß das Christenthum die naturgemäße Bestimmung und Begränzung des Herzens negirte, setzte es sich wieder in Widerspruch mit dem wahren, univetsellen Herzen — das übernatürliche Herz wurde ein unnatürliches. Wenn daher in dieser Schrift Gemüth und Herz bald als gleichbedeutend gebraucht, bald in dem angegebenen Sinne unterschieden werden, so trägt die Schuld dieses Widerspruchs keineswegs nur die Willkühr des Verfassers und des Sprachgebrauchs, der Gemüth bald für den ganzen Menschen, bald für Herz setzt, sondern auch der Gegenstand selbst. Das Christenthum ist der Widerspruch von Herz und Gemüth, weil der Widerspruch von Glaube und Liebe. Der Glaube

kommt aus dem Gemüthe, die Liebe aber aus dem Herzen.

In der Religion bezweckt der Mensch sich selbst, oder ist er sich selbst als Gegenstand, als Zweck Gottes Gegenstand. Das Geheimniß der Incarnation ist das Geheimniß der Liebe Gottes zum Menschen, das Geheimniß der Liebe Gottes aber das Geheimniß der Liebe des Menschen zu sich selbst. Gott leidet — leidet für mich — dieß ist der höchste Selbstgenuß, die höchste Selbstgewißheit des menschlichen Gemüths. „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab.“ Evangel. Joh. 3, 16. „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? welcher auch seines eignen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns Alle dahingegeben.“ Römer 8, 31. 32. „Preiset Gott seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist.“ Ebd. 5, 8. „Was ich jezt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben.“ Galater 2, 20. Siehe auch Epistel an Titum 3, 4. Hebräer 2, 11. *Credimus in unum Deum patrem ... et in unum Dominum Jesum Christum filium Dei ... Deum ex Deo ... qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit et incarnatus et homo factus est passus. Fides Nicaenae Synodi... Servator ... ex praeexcellenti in homines charitate non despexit carnis humanae imbecillitatem, sed ea indutus ad communem venit hominum salutem. Clemens Alex. (Stromata l. VII. Ed. Wircel. 1779.) Christianos autem haec universa docent providentiam esse, maxime vero divinissimum et propter excellentiam amoris erga homines incredibilissimum providentiae opus, dei incarnatio, quae propter nos facta est. Gregorii Nysseni (Philosophiae l. VIII. de provid. c. I. 1512. B. Rhenanus.*

Jo. Cono interp.) Venit siquidem universitatis creator et Dominus: venit ad homines, venit propter homines, venit homo. Divus Bernardus Clarev. (de adventu Domini. Basil. 1552.) Plus nos amat Deus quam filium pater.... Propter nos filio non pepercit. Et quid plus addo? et hoc filio justo et hoc filio unigenito et hoc filio Deo. Et quid dici amplius potest? et hoc pro nobis, i. e. pro malis etc. Salvianus (de gubernatione Dei. Rittershusius 1611. p. 126 —27.) Quid enim mentes nostras liberat, quam quod tanti nos fecit Deus, ut Dei filius ... dignatus nostrum inire consortium mala nostra moriendo perferret. Petrus Lomb. (lib. III. dist. 20. c. 1.)... Attamen si illa quae miseriam nescit, misericordia non praecessisset, ad hanc cujus mater est miseria, non accessisset. D. Bernardus (Tract. de XII gradibus hum. et sup.) Ecce omnia tua sunt, quae habeo et unde tibi servio. Verum tamen vice versa tu magis mihi servis, quam ego tibi. Ecce coelum et terra quae in ministerium hominis creasti, praesto sunt et faciunt quotidie quaecunque mandasti. Et hoc parum est: quin etiam Angelos in ministerium hominis ordinasti. Transcendit autem omnia, quia tu ipse homini servire dignatus es et te ipsum daturum ei promisisti. Thomas a Kempis (de imit. I. III. c. 10.) Ego omnipotens et altissimus, qui cuncta creavi ex nihilo, me homini propter te humiliter subjeci.... Pepercit tibi oculus meus, quia pretiosa fuit anima tua in conspectu meo (ibid. c. 13.) Fili ego descendi de coelo pro salute tua, suscepi tuas misérias, non necessitate, sed charitate trahente (ibid. c. 18.) Si consilium rei tantae spectamus, quod totum pertinet, ut s. litterae demonstrant, ad salutem generis humani, quid potest esse dignius Deo, quam illa tanta hujus salutis cura, et ut ita dicamus, tantus in ea

re sumptus?.... Itaque Jesus Christus ipse cum omnibus Apostolis ... in hoc mysterio Filii Dei ἐν σαρκὶ φανερωθέντος angelis hominibusque patefactam esse dicunt magnitudinem sapientis bonitatis divinae. J. A. Ernesti. (Dignit. et verit. inc. Filii Dei asserta. Opusc. Theol. Lipsiae 1773. p. 404—5. Wie matt, wie geistlos gegen die Aussprüche des alten Glaubens!) Propter me Christus suscepit meas infirmitates, mei corporis subiit passiones, pro me peccatum h. e. pro omni homine, pro me maledictum factus est etc. Ille flevit, ne tu homo diu fleres. Ille injurias passus est, ne tu injuriam tuam doleres. Ambrosius (de fide ad Gratianum. I. II. c. 4.).

Deine Monarchieen
Sind es wohl nicht eigentlich,
Die die Herzen ziehen
Wundervolles Herz an Dich
Sondern Dein Menschwerden
In der Füll der Zeit,
Und Dein Gang auf Erden
Voll Mühseligkeit.
Dieses ist das Große,
Nicht zu übersehn,
Aus des Vaters Schooße
In den Tod zu gehn
Für verlorne Sünder,
O Du höchstes Gut!
Daß sie Gottes Kinder
Würden durch Dein Blut.
Unfre Seele lebet,
Unser ganzes Herze lacht,
Wenn der vor uns schwebet
Christus, der uns selig macht,
Wenn wir ihn im Bilde
Sehn wie er voll Noth
Sich für uns so milde
Hat geblut't zu Tod,
Weg ihr Herrlichkeiten
Und Du eitle Ehr!
Wer zu allen Zeiten
Nur ein Sünder wär,
Der wär immer selig,
Fröhlich und vergnügt,
Weil die Kraft unzählig,
Die im Elend liegt.

Führst Du gleich das Steuerruder
Der gestirnten Monarchie
Bist Du dennoch unser Bruder;
Fleisch und Blut verkennt sich nie.

Das mächtigste Gereize,
Davon mein Herz zerfließt,
Ist, daß mein Herr am Kreuze
Für mich verschieden ist.

Das ist mein eigentlicher Trieb:
Ich liebe Dich für Deine Lieb,
Daß Du Gott Schöpfer, edler Fürst
Für mich das Lämmlein Gottes wirst.

D wüßts und glaubts doch Jedermann,
Daß unser Schöpfer Fleisch annahm
Und seiner armen Menschen Noth
Zu Liebe ging in bitterm Tod.
Und daß er wieder auferstund
Und für uns droben sitzt istund
Als Herr der ganzen Creatur
In unsrer menschlichen Natur.

Dank sei Dir theures Gotteslamm
Mit tausend Sündenthränen,
Du starbst für mich am Kreuzesstamm
Und suchtest mich mit Sehnen.

Dein Blut, Dein Blut das hats gemacht,
Daß ich mich Dir ergeben,
Sonst hätt' ich nie an Dich gedacht
In meinem ganzen Leben.

Hättst Du Dich nicht selber an mich gehangen,
Ich wär Dich nimmer suchen gangen.

O süße Seelenweide
In Jesu Passion!
Es regt sich Schaam und Freude,
Du Gotts und Menschensohn,
Wenn wir im Geist Dich sehen
Für uns so williglich
Ans Kreuz zum Tode gehen
Und jedes denkt: für mich.

Ich glaub's und fühls im Herzen:
Mein Heiland liebet mich.

Der Vater nimmt uns in seinen Hut,
 Der Sohn wäscht uns mit seinem Blut,
 Der heilig Geist ist stets bemüht,
 Daß er uns pfl eget und erzieht.

Was hat mein armes Herze
 Vor Liebe krank gemacht?
 Ach Jesu Tod und Schmerze,
 Darcin ich ihn gebracht.

Ach Königt groß zu aller Zeit
 Doch mir niemalsen größer
 Als in dem blutigen Marterkleid.

Mein Wohlgergehn im Herzen
 Kommt von den bitteren Schmerzen
 Des Lammes Gottes her
 Ich kann vor Liebestränen
 Der Sache kaum erwähnen;
 Ach seht nur seine Wunden an!

Ihr auserwählten Wunden,
 Wie seid ihr mir so schön!
 Mein Herz wünscht alle Stunden
 Euch gläubig anzusehn.
 Ach bliebe durch den steten Blick
 Der Eindruck seiner Marter
 Nicht tief in mir zurück.

Mein Freund ist mir und ich bin ihm
 Wie's Gnadenstuhles Cherubim:
 Wir sehn einander immer an,
 So viel er mag, so viel ich kann.
 Er sucht in meinem Herzen Ruh
 Und ich eil immer seinem zu:
 Er wünscht zu sein in meiner Seel
 Und ich in seiner Seitenhöhl.

Diese Lieder sind entnommen dem „Gesangbuch zum Gebrauch der evangelischen Brüdergemeine. Gnadau, 1824.“ Wir sehen an den bisher gegebenen Beispielen deutlich genug, daß das tiefste Mysterium der christlichen Religion sich in das Geheimniß der menschlichen Selbstliebe auflöst, daß aber die religiöse Selbstliebe sich dadurch von der natürlichen unterscheidet, daß sie das Activum in ein Passivum verwandelt.

Allerdings abhorrt das tiefere, das mystische religiöse Gemüth solchen nackten unverhohlenen Egoismus, wie er in den Herrnhutischen Liedern ausgesprochen ist; es reflectirt sich in Gott nicht ausdrücklich auf sich selbst zurück; vielmehr es vergißt, negirt sich selbst, fordert selbstlose, interesselose Liebe zu Gott, bezieht Gott auf Gott, nicht auf sich. *Causa diligendi Deum, Deus est. Modus sine modo diligere.. Qui Domino confitetur, non quoniam sibi bonus est, sed quoniam bonus est, hic vere diligit Deum propter Deum et non propter seipsum. Te enim quodammodo perdere, tanquam qui non sis et omnino non sentire te ipsum et a temetipso exinaniri et pene annullari, coelestis est conversationis, non humanae affectionis* (also das Ideal der Liebe, das aber erst im Himmel realisirt wird). **Bernhardus Tract. de dilig. Deo (ad Haymericum)**. Aber diese freie selbstlose Liebe ist nur der Moment der höchsten religiösen Begeisterung, der Moment der Einigung des Subjects mit dem Object. So wie der Unterschied hervortritt — und er tritt nothwendig hervor — so bezieht sich auch sogleich das Subject als Object Gottes auf sich selbst zurück. Und auch hievon abgesehen: das religiöse Subject negirt nur sein Ich, seine Persönlichkeit, weil es in Gott den Genuß der seligen Persönlichkeit hat, Gott per se das realisirte Wohl der Seele, Gott das höchste Selbst- und Wonnegefühl des menschlichen Gemüths ist. Daher der Ausspruch: **Qui Deum non diligit, seipsum non diligit.**

Weil und wie Gott leidet, so und darum muß auch der Mensch hinwiederum leiden. Die Christliche Religion ist die Religion des Leidens.

Videlicet vestigia Salvatoris sequimur in theatris. Tale nobis scilicet Christus reliquit exemplum, quem flevisse legimus, risisse non legimus. **Salvianus** (l. c. l. VI. §. 181.) Christianorum ergo est pressuram

pati in hoc saeculo et lugere quorum est aeterna vita. Origenes (Explan. in Ep. Pauli ad Rom. I. II. c. II. interp. Hieronymo.) Non est discipulus super magistrum. Statim sequitur, nec servus super Dominum suum, quia cum magister et dominus ipse perpessus sit persecutionem et traditionem et occisionem, multo magis servi et discipuli eandem expendere debebunt, ne quasi superiores exempti de iniquitate videantur, quando hoc ipsum sufficere eis ad gloriam debeat, aequari passionibus Domini et magistri. Tertulliani Scorpiace. c. IX. Si quidem aliquid melius et utilius saluti hominum quam pati fuisset, Christus utique verbo et exemplo ostendisset... Quoniam per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei. Thomas a Kempis (de imit. I. II. c. 12.) Wenn übrigens die christliche Religion als die Religion des Leidens bezeichnet wird, so gilt dieß natürlich nur von dem Christenthum der alten verirrten Christen. Schon der Protestantismus negirte das Leiden Christi als ein Moralprincip. Der Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus in dieser Beziehung besteht eben darin, daß dieser aus Selbstgefühl sich nur ans Verdienst, jener aus Mitgefühl auch ans Leiden Christi, als Gebot und Exempel des Lebens, hielt. „Lämmlein! ich wein nur vor Freuden übers Leiden; das war Deine, aber Dein Verdienst ist meine!“ — „Ich weiß von keinen Freuden, als nur aus Deinem Leiden.“ — „Es bleibt mir ewiglich im Sinn, daß Dich's Dein Blut gekostet, daß ich erlöset bin.“ „O mein Immanuel! wie süß ist's meiner Seel, wenn Du mich läßt genießen Dein theures Blutvergießen.“ „Sünder werden herzensfroh, daß sie einen Heiland haben, ... ihnen ist es wunderschön, Jesum an den Kreuz zu sehn.“ (Gesangb. d. ev. Brüdergemeinde). Nicht zu verwundern ist es daher, wenn die heutigen Christen nichts mehr vom Leiden Christi wissen wollen. Die haben ja erst herausgebracht, was das wahre Christenthum ist — sie stützen sich ja allein auf das göttliche Wort der heiligen

Schrift. Und die Bibel hat, wie männiglich bekannt, die köstliche Eigenschaft, daß man Alles in ihr findet, was man nur immer finden will. Was einst, das steht natürlich jetzt nicht mehr drinn. Das Princip der Stabilität ist längst auch aus der Bibel verschwunden; so veränderlich die menschliche Meinung so veränderlich ist die göttliche Offenbarung. *Tempora mutantur.* Davon weiß auch die heilige Schrift ein Lied zu singen. Aber das ist eben der Vorzug der christlichen Religion, daß man ihr das Herz aus dem Leibe reißen und doch noch ein guter Christ sein kann. Nur darf nicht der Name angetastet werden. In diesem Punkte sind auch die heutigen Christen noch sehr empfindlich; ja der Name ist es, worin noch allein die modernen Christen mit den alten übereinstimmen. Wie einst der bloße Name Christi Wunder wirkte, so auch jetzt noch; aber freilich Wunder anderer, ja entgegengesetzter Art. Einst trieb nämlich der Name Christi den Antichristen, jetzt treibt er umgekehrt den Christen aus dem Menschen aus. Siehe über die Metamorphosen der christlichen Wunder „Philosophie und Christenthum v. L. F.“

Das Geheimniß der Trinität ist das Geheimniß des gesellschaftlichen Lebens.

Unum Deum esse confitemur. Non sic unum Deum, quasi solitarium, nec eundem, qui ipse sibi pater, sit ipse filius, sed patrem verum, qui genuit filium verum, i. e. Deum ex Deo... non creatum, sed genitum. Concil. Chalced. (Carranza Summa 1559. p. 139.) Si quis quod scriptum est: Faciamus hominem, non patrem ad filium dicere, sed ipsum ad semetipsum asserit dixisse Deum, anathema sit. Concil. Syrmienne. (ibid. p. 68.) Professio enim consortii sustulit intelligentiam singularitatis, quod consortium aliquid nec potest esse sibi ipsi solitario, neque rursus solitudo solitarii recipit: faciamus... Non solitario convenit dicere: facia-

mus et nostram. Petrus Lomb. (l. I. dist. 2. c. 3. e.)
Auch die Protestanten erklären noch diese Stelle so: Quod profecto aliter intelligi nequit, quam inter ipsas trinitatis personas quandam de creando homine institutam fuisse consultationem J. F. Buddei. (Comp. Inst. Theol. dog. cur. J. G. Walch. l. II. c. 1. §. 45.)

Die Unterschiede im göttlichen Wesen der Dreieinigheit sind natürliche, physikalische Unterschiede. Iam de proprietatibus personarum videamus... Ait Augustinus in libro de fide ad Petrum: Aliud est genuisse quam natum esse, aliudque est procedere quam genuisse et natum esse. Unde manifestum est, quod alius est pater, alius filius, alius spiritus s. Et est proprium solius patris, non quod non est natus ipse, sed quod unum filium genuerit, propriumque solius filii, non quod ipse non genuit, sed quod de patris essentia natus est.... Hylarius in l. III. de trinitate: Nos filii Dei sumus, sed non talis hic filius. Hic enim verus et proprius est filius origine, non adoptione, veritate, non nuncupatione, nativitate, non creatione. Petrus L. (l. I. dist. 26. c. 2 u. 4). Daß auch in der Bibel der Filius Dei einen wirklichen Sohn bedeutet, das geht unzweideutig aus der Stelle hervor: „also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab.“ Soll die Liebe Gottes, die uns diese Stelle vorhält, eine Wahrheit sein, so muß auch der Sohn eine und zwar, deutsch gesagt, physikalische Wahrheit sein. Darauf liegt der Accent, daß er seinen Sohn für uns dahin gab — darin nur der Beweis von der Größe seiner Liebe. Wichtig trifft daher den Sinn der Bibel das Gesangbuch der evangelischen Brüdergemeinde, wenn es darin „von dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, der auch unser Vater ist“ also heißt:

Sein Sohn ist ihm nicht zu theuer,
Nein! er gibt ihn für mich hin,
Daß er mich vom ew'gen Feuer
Durch sein theures Blut gewinn.

Also hast Du die Welt geliebt,
 Daß sich Dein Herz drein ergibt,
 Den Sohn, der Deine Freud' und Leb'n,
 In Noth und Tod dahin zu geb'n.

Gott ist ein in sich dreifaches, dreipersönliches Wesen, heißt: Gott ist nicht nur ein metaphysisches, abstractes, geistiges, sondern physikalisches Wesen. Der Centralpunkt der Trinität ist der Sohn, denn der Vater ist Vater nur durch den Sohn; das Geheimniß der Zeugung aber das Geheimniß der Physik. Der Sohn ist das in Gott befriedigte Bedürfniß der Sinnlichkeit oder des Herzens, denn alle Herzenswünsche, selbst der Wunsch eines persönlichen Gottes, und der Wunsch himmlischer Seligkeit sind sinnliche Wünsche. Dieß erhellt besonders daraus, daß der Sohn auch inmitten der göttlichen Dreieinigkeit den menschlichen Leib zu einem wesentlichen bleibenden Attribut hat. Ambrosius: scriptum est Ephes. I.: Secundum carnem igitur omnia ipsi subjecta traduntur. Chrysostomus: Christum secundum carnem pater jussit a cunctis angelis adorari. Theodoretus: Corpus dominicum surrexit quidem a mortuis, divina glorificata gloria corpus tamen est et habet, quam prius habuit, circumscriptionem. (S. Concordienbuchs-Anhang. „Zeugnisse der h. Schrift und Altväter von Christo“ und Petrus L. I. III. dist. 10. c. 1. 2.) Uebereinstimmend hiemit singt die evangelische Brüdergemeine: „Will in Lieb' und Glauben Dich stets umfassen, bis ich, wenn einst mein Mund wird erlassen, Dich leiblich seh.“ „Wir danken Dir, Herr Jesu Christ, daß Du gen Himmel g'fahren bist. Dein Abschied und was da geschehn, zielt auf ein fröhliches Wiedersehn: Die Reise, die das Haupt gethan, ist gleichfalls seiner Glieder Bahn.“ „Dein' Augen, Deinen Mund, den Leib für uns verwundt, drauf wir so fest vertrauen, das werd ich alles schauen.“

Deswegen ist auch der Sohn Gottes der Lieblingssohn des menschlichen Herzens, der Bräutigam der Seele, der

Gegenstand einer förmlichen, persönlichen Liebe. O Domine Jesu, si adeo sunt dulces istae lachrymae, quae ex memoria et desiderio tui excitantur, quam dulce erit gaudium, quod ex manifesta tui visione capietur? Si adeo dulce est flere pro te, quam dulce erit gaudere de te. Sed quid hujusmodi secreta colloquia proferimus in publicum? Cur ineffabiles et innarrabiles affectus communibus verbis conamur exprimere? Inexpertis talia non intelligunt. Zelotypus est sponsus iste.... Delicatus est sponsus iste. Scala Claustralium (sive de modo orandi. Unter den unmächtigen Schriften des h. Bernhard.) Luge propter amorem Jesu Christi, sponsi tui, quousque eum videre possis. (De modo bene vivendi. Sermo X. Abend.)

Der Unterschied zwischen dem sohnerfüllten oder sinnlichen und dem sohnlosen oder sinnlichkeitslosen Gott ist nichts weiter als der Unterschied zwischen dem mystischen und dem rationalen, vernünftigen Menschen. Der vernünftige Mensch lebt und denkt; er ergänzt den Mangel des Denkens durch das Leben, und den Mangel des Lebens durch das Denken, sowohl theoretisch, indem er aus der Vernunft selbst sich von der Realität der Sinnlichkeit überzeugt, als praktisch, indem er die Lebensthätigkeit mit der geistigen Thätigkeit verbindet. Was ich im Leben habe, brauche ich nicht im Geiste, nicht im metaphysischen Wesen, nicht in Gott zu setzen — Liebe, Freundschaft, Anschauung, die Welt überhaupt gibt mir, was mir das Denken nicht gibt, nicht geben kann, aber auch nicht geben soll. Aber eben deswegen lege ich im Denken die sinnlichen Herzensbedürfnisse beiseite, um die Vernunft nicht durch Begierden zu verdunkeln — in der Sonderung der Thätigkeiten besteht die Weisheit des Lebens und Denkens — ich brauche keinen Gott, der mir durch eine mystische, imaginäre Physik den Mangel der wirklichen ersetzt. Mein Herz ist befriedigt, wenn ich geistig thätig bin — ich denke daher dem ungebehrdigen, seine Gränzen überspringenden, sich in die

Angelegenheiten der Vernunft ungebührlich einmischenden Herzen gegenüber kalt, indifferent, abstract, d. h. frei — ich denke also nicht, um mein Herz zu befriedigen, sondern um meine durch das Herz nicht befriedigte Vernunft zu befriedigen; ich denke nur im Interesse der Vernunft, aus reinem Erkenntnistriebe, will von Gott nur den Genuß der lautern, unvermischten Intelligenz. Nothwendig ist daher der Gott des rationellen Kopfes ein anderer, als der Gott des nur sich selbst im Denken, in der Vernunft befriedigen wollenden Herzens. Und dieß will eben der mystische Mensch, der nicht das läuternde Feuer der scheidenden und begränzenden Kritik verträgt; denn sein Kopf ist stets unnebelt von den Dämpfen, die aus der ungelöschten Brunst seines begehlichen Gemüths aufsteigen. Er kommt nie zum abstracten, d. h. interesselosen, freien Denken, aber eben deswegen auch nie zur Anschauung der Dinge in ihrer einfachen Natürlichkeit, Wahrheit und Wirklichkeit; er identificirt daher, ein geistiger Hermaphrodit und Onanist, unmittelbar, ohne Kritik das männliche Princip des Denkens und das weibliche der sinnlichen Anschauung, d. h. er setzt sich einen Gott, in dem er in der Befriedigung seines Erkenntnistriebes unmittelbar zugleich seinen Geschlechtstrieb, d. h. den Trieb nach einem persönlichen Wesen befriedigt. So ist auch nur aus der Unzucht eines mystischen Hermaphroditismus, aus einem wollüstigen Traume, aus einer krankhaften Metastase des Zeugungstoffes in das Hirn das Monstrum der Schelling'schen Natur in Gott entsprossen; denn diese Natur repräsentirt, wie gezeigt, nichts weiter als die das Licht der Intelligenz verfinsternenden Begierden des Fleisches.

In Betreff der Trinität noch diese Bemerkung. Die ältern Theologen sagten, daß die wesentlichen Attribute Gottes als Gottes schon aus dem Lichte der natürlichen Vernunft erhellen. Warum anders aber kann die Vernunft aus sich selbst das göttliche Wesen erkennen, als weil das göttliche Wesen nichts andres ist als das eigne objective Wesen

der Intelligenz? Von der Trinität aber sagten sie, daß sie nur aus der Offenbarung erkennbar sei. Warum nicht aus der Vernunft? weil sie der Vernunft widerspricht, d. h. weil sie kein Vernunftbedürfniß, sondern ein sinnliches, gemüthliches Bedürfniß ausdrückt. Uebrigens heißt: Etwas stammt aus der Offenbarung, überhaupt nur so viel als: Etwas ist uns nur auf dem Wege der Tradition zugekommen. Die Dogmen der Religion sind entsprungen zu gewissen Zeiten, aus bestimmten Bedürfnissen, unter bestimmten Verhältnissen und Vorstellungen; deswegen den Menschen einer spätern Zeit, in der diese Verhältnisse, Bedürfnisse, Vorstellungen verschwunden, etwas Unverständliches, Unbegreifliches, nur Ueberliefertes, d. h. Geoffenbartes. Der Gegensatz von Offenbarung und Vernunft reducirt sich nur auf den Gegensatz von Geschichte und Vernunft, nur darauf, daß die Menschheit zu einer gewissen Zeit nicht mehr kann, was sie zu einer andern Zeit recht gut vermochte, gleichwie auch der Mensch als Individuum nicht gleichgültig zu jeder Zeit, sondern nur in den Momenten besonderer Aufforderung von Außen und Aufregung von Innen sein Vermögen entfaltet. So entstehen die Werke des Genies immer nur unter ganz besondern, nur einmal so zusammentreffenden innern und äußern Bedingungen; sie sind *ἄραξ λεγόμενα*. „Einmal ist alles Wahre nur.“ Daher dem Menschen in spätern Jahren oft die eignen Werke ganz fremd und unbegreiflich vorkommen. Er weiß jetzt nicht mehr, wie er sie erzeugte und erzeugen konnte, d. h. er kann sie sich jetzt nicht mehr aus sich erklären, noch weniger wieder hervorbringen. Das soll aber auch nicht sein. Solche Repetition wäre unnöthig, und, weil unnöthig, geistlos. Wir wiederholen es: „Einmal ist alles Wahre nur.“ Nur was einmal, geschieht nothwendig, und nur, was nothwendig, ist wahr. Die Noth ist das Geheimniß jeder wahren Schöpfung. Nur wo Noth, da wirkt Natur, und nur wo Natur, da wirkt Genie, der Geist der unfehlbaren Wahrheit. So thöricht es daher wäre, wenn wir in reifern Jahren die Werke unsrer Jugend, weil

ihr Inhalt und Ursprung uns fremd und unbegreiflich geworden, aus einer besondern Inspiration von Oben her ableiten wollten; so thöricht ist es, den Lehren und Vorstellungen einer vergangenen Zeit deswegen, weil die nachgekommenen Menschen sie nicht mehr in ihrer Vernunft finden, einen die menschlichen Kräfte übersteigenden, einen göttlichen, d. h. imaginären, illusorischen Ursprung zu vindiciren.

Die Schöpfung aus Nichts drückt die Ungöttlichkeit, Wesenlosigkeit d. i. die Nichtigkeit der Welt aus. Das Nichts, aus dem die Welt geschaffen, ist ihr eigenes Nichts.

Sanctus Dominus Deus omnipotens in principio, quod est in te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim coelum et terram non de te, nam esset aequale unigenito tuo, ac per hoc et tibi, et nullo modo justum esset, ut aequale tibi esset, quod in te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea Deus... Et ideo de nihilo fecisti coelum et terram. Augustinus (Confessionum I. XII. c. 7.) Creatio non est motus, sed simplicis divinae voluntatis vocatio ad esse eorum, quae antea nihil fuerunt et secundum seipsa et nihil sunt et ex nihilo sunt. Albertus M. (de mirab. sci. Dei P. II. Tr. I. Qu. 4. art. 5. memb. II.) Creatura in nullo debet parificari Deo, si autem non habuisset initium durationis et esse, in hoc parificaretur Deo. (ibid. Quaest. incidens I.)

Die Vorsehung ist das religiöse Bewußtsein des Menschen von seinem Unterschiede von den Thieren, von der Natur überhaupt.

„Sorget Gott für die Ochsen?“ Paulus. (1 Korinther 9, 9.) Nunquid curae est Deo bobus? inquit Paulus. Ad nos ea cura dirigitur, non ad boves, equos, asinos, qui in usum nostrum sunt conditi. J. L. Vivis Val. (de

veritate fidei chr. Bas. 1544. p. 108.) Nunquid enim cura est Deo de bobus? Et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationalibus. Dicit tamen scriptura (sapient. 6) quia ipsi cura est de omnibus. Providentiam ergo et curam universaliter de cunctis, quae condidit, habet.... Sed specialem providentiam atque curam habet de rationalibus. Petrus L. (I. I. dist. 39. c. 3.) Hier haben wir wieder ein Beispiel, wie die christliche Sophistik ein Product des christlichen Glaubens ist, insbesondere des Glaubens an die Bibel als das Wort Gottes. Gott kümmert sich nicht um die Ochsen; Gott kümmert sich um Alles, also auch die Ochsen. Das sind Widersprüche; aber das Wort Gottes darf sich nicht widersprechen. Wie kommt nun der Glaube aus diesem Widerspruch heraus? Nur dadurch, daß er zwischen die Position und Negation des Subjects ein Prädicat einschleibt, welches selbst zugleich eine Position und Negation, d. h. selbst ein Widerspruch, eine theologische Illusion, ein Sophisma, eine Lüge ist. So hier das Prädicat: Allgemein. Eine allgemeine Vorsehung ist eine illusorische, in Wahrheit keine. Nur die specielle Vorsehung ist Vorsehung — Vorsehung im Sinne der Religion.

Die Negation der Vorsehung ist Negation Gottes. Qui ergo providentiam tollit, totam Dei substantiam tollit, et quid dicit nisi Deum non esse?... Si non curat humana, sive sciens, sive nesciens, cessat omnis causa pietatis, cum sit spes nulla salutis. Joa. Trithemius. (Tract. de providentia Dei.) Nam qui nihil aspici a Deo affirmant, prope est ut cui adspectum adiungunt, etiam substantiam tollant. Salvianus (I. c. I. IV.) Nec sane multum interest, utrum id (Deos esse) neget, an eos omni procuracione atque actione privet. Cicero (de Nat. D. II. 16.) „Aristoteles geräth fast auf die Meinung, daß, obgleich er Gott nicht ausdrücklich einen Narren nennt, er ihn doch für einen solchen halte, der von unsern Sachen nichts wisse, nichts von unserm Vorhaben er-

kenne, verstehe, sehe, nichts betrachte als sich selbst. . . . Aber was geht uns ein solcher Gott oder Herr an? was vor Nutzen haben wir davon? Luther (in Walchs Philos. Verikon. Art. Vorsehung.). Die Vorsehung ist daher der unwidersprechlichste, augenfälligste Beweis, daß es sich in der Religion, im Wesen Gottes selbst um gar nichts andres handelt, als um den Menschen, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, der Inhalt, der Gehalt des unendlichen Wesens das „endliche“ Wesen ist. Gott sieht den Menschen, heißt: der Mensch sieht sich nur selbst in Gott; Gott sorgt für den Menschen, heißt: die Sorge des Menschen für sich selbst ist sein höchstes Wesen. Die Realität Gottes wird abhängig gemacht von der Thätigkeit Gottes. Ein nicht activer Gott ist kein realer, wirklicher Gott. Aber keine Activität ohne Gegenstand. Erst der Gegenstand macht die Thätigkeit aus einem bloßen Vermögen zu wirklicher Thätigkeit. Dieser Gegenstand ist der Mensch. Wäre nicht der Mensch, so hätte Gott keine Ursache zur Thätigkeit. Also ist der Mensch das Bewegungsprincip, die Seele Gottes. Ein Gott, der nicht den Menschen sieht und hört, nicht den Menschen in sich hat, ist ein blinder und tauber, d. h. müßiger, leerer, inhaltsloser Gott. Also ist die Fülle des göttlichen Wesens die Fülle des menschlichen — also die Gottheit Gottes die Menschheit. Ich für mich — das ist das trostlose Geheimniß des Epikureismus, des Stoicismus, des Pantheismus; Gott für mich — dieß ist das trostreiche Geheimniß der Religion, des Christianismus. Ist der Mensch um Gottes, oder Gott um des Menschen willen? Allerdings ist der Mensch in der Religion um Gottes willen, aber nur weil Gott um des Menschen willen ist. Ich für Gott, weil Gott für mich.

Die Vorsehung ist identisch mit der Wundermacht, die supernaturalistische Freiheit von der Natur, die Herrschaft der Willkühr über das Gesetz. *Liberrime Deus imperat naturae — Naturam saluti hominum attemperat propter Ecclesiam. . . . Omnino tri-*

buendus est Deo hic honos, quod possit et velit opitulari nobis, etiam cum a tota natura destituimur, contra seriem omnium secundarum causarum... Et multa accidunt plurimis hominibus, in quibus mirandi eventus fateri eos cogunt, se a Deo sine causis secundis servatos esse. C. Peucerus (de praecip. Divinat. gen. Servestae 1591. p. 44.) Ille tamen qui omnium est conditor, nullis instrumentis indiget. Nam si id continuo fit, quicquid ipse vult, velle illius erit author atque instrumentum; nec magis ad haec regenda astris indiget, quam cum luto aperuit oculos coeci, sicut refert historia Evangelica. Lutum enim magis videbatur obturatum oculos, quam apertum. Sed ipse ostendere nobis voluit omnem naturam esse sibi instrumentum ad quidvis, quantumcunque alienum. J.L. Vives (l.c. 102.)

Die Allmacht der Vorsehung ist die Allmacht des von allen Determinationen und Naturgesetzen sich entbindenden menschlichen Gemüths. Diese Allmacht realisirt das Gebet. Das Gebet ist allmächtig.

„Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen... Des Gerechten Gebet vermag viel. Elias war ein Mensch, gleichwie wir, und er betete ein Gebet, daß es nicht regnen sollte, und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monate. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen und die Erde brachte ihre Frucht.“ Jacobi 5, 15—18. „So ihr Glauben habt und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht allein solches mit dem Feigenbaum thun, sondern so ihr werdet sagen zu diesem Berge: Hebe Dich auf und wirf Dich ins Meer, so wird es geschehen. Und alles was ihr bittet im Gebet, so ihr glaubet, so werdet ihr es empfangen.“ Matthäi 21, 21—22. Daß unter diesen Bergen, die die Kraft des Gebets oder Glaubens überwindet, nicht nur so im Allgemeinen *res difficillimae*, wie die Cregeten sagen, welche diese Stelle nur für eine sprüchwörtliche, hyperbolische Redensart der Juden erklären, sondern vielmehr der Natur

und Vernunft nach unmögliche Dinge zu verstehen sind, dieß beweist eben das Exempel mit dem augenblicklich verdorrten Feigenbaum, auf den sich diese Stelle bezieht. Es ist hier unbezweifelbar ausgesprochen die Allmacht des Gebets, des Glaubens, vor welcher die Macht der Natur in Nichts verschwindet. *Mutantur quoque ad preces ea quae ex naturae causis erant sequutura, quemadmodum in Ezechia contigit, rege Juda, cui, quod naturales causarum progressus mortem minabantur, dictum est a propheta Dei: Morieris et non vives; sed is decursus naturae ad regis preces mutatus est et mutaturum se Deus praeviderat.* J. L. Vives (l. c. p. 132.) *Saepe fatorum saevitiam lenit Deus, placatus piorum votis.* Melancthon (Epist. Sim. Grynaeo.) Celsus fordert die Christen auf, dem Kaiser zu helfen, nicht den Kriegsdienst zu verweigern. Darauf erwidert Origenes: *Precibus nostris profligantes omnes bellorum excitatores daemonas et perturbatores pacis ac foederum plus conferimus regibus, quam qui arma gestant pro Republica.* Origenes (adv. Celsum. S. Gelenio int. l. VIII.)

Der Glaube ist die Freiheit und Seligkeit des Gemüths in sich selbst. Das sich in dieser Freiheit bethätigende, vergegenständlichende Gemüth, die Reaction des Gemüths gegen die Natur ist die Willkühr der Phantasie. Die Glaubensgegenstände widersprechen daher nothwendig der Natur, nothwendig der Vernunft, als welche die Natur der Dinge repräsentirt.

Quid magis contra fidem, quam credere nolle, quidquid non possit ratione attingere?... Nam illam quae in Deum est fides, beatus papa Gregorius negat plane habere meritum, si ei humana ratio praebeat experimentum. Bernardus (gegen Abälard Ep. ad dom. Papam Innocentium.) *Partus virginis nec ratione colligitur,*

nec exemplo monstratur. Quodsi ratione colligitur, non erit mirabile. Conc. Toletan. XI. Art. IV. (Summa. Carranza.) Quid autem incredibile, si contra usum originis naturalis peperit Maria et virgo permanet: quando contra usum naturae mare vidit et fugit atque in fontem suum Jordanis fluenta remearunt? Non ergo excedit fidem, quod virgo peperit, quando legimus, quod petra vomuit aquas et in montis speciem maris unda solidata est. Non ergo excedit fidem, quod homo exivit de virgine, quando petra profluit, scaturivit ferrum supra aquas, ambulavit homo supra aquas. Ambrosius (Epist. L. X. Ep. 81. Edit. Basil. Amerbach. 1492 u. 1516.) Mira sunt, fratres, quae de isto sacramento dicuntur. . . . Haec sunt quae fidem necessario exigunt, rationem omnino non admittunt. Bernardus (de Coena Dom.) Quid ergo hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse partus ex virgine. Petrus Lomb. (l. IV. dist. 10. c. 2.) Laus fidei est credere quod est supra rationem, ubi homo abnegat intellectum et omnes sensus. (Addit. Henrici de Vurimaria. ibid. dist. 12. c. 5.)

Das Christenthum machte den Menschen zu einem außerweltlichen, übernatürlichen Wesen.

„Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.“ Hebräer 13, 14. „Der erste Mensch Adam ist gemacht in das natürliche Leben und der letzte Adam in das geistliche Leben. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch, der andere Mensch ist der Herr vom Himmel.“ 1. Korinther 15, 45. 47. „Unser Wandel (nicht Wandel, sondern unser Indigenat, Heimathsrecht, *πολιτευμα* civitas aut jus civitatis) ist im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilands Jesu Christi, des Herrn, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe, nach der Wirkung, damit er kann auch alle Dinge

ihm unterwürfig machen.“ Philipper 3, 20. 21. Coelum de mundo: homo supra mundum. Ambrosius (Epist. I. VI. Ep. 38 nach der cit. Ausg.) Agnosce o homo dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae. Est enim tibi cum mundo corpus . . . sed est tibi etiam sublimius aliquid, nec omnino comparandus es caeteris creaturis. Bernardus (Opp. Basil. 1552. p. 79.) At Christianus . . . ita supra totum mundum ascendit, nec consistit in coeli convexis, sed transcensis mente locis supercoelestibus ductu divini spiritus velut jam extra mundum raptus offert Deo preces. Origenes (contra Celsum. ed. Hoeschelio p. 370.) Totus quidem iste mundus ad unius animae pretium aestimari non potest. Non enim pro toto mundo Deus animam suam dare voluit, quam pro anima humana dedit. Sublimius est ergo animae pretium, quae non nisi sanguine Christi redimi potest. Medit. devotiss. c. II. (Unter den unächten Schriften des heil. Bernhard.) Sapiens anima . . . Deum tantummodo sapiens hominem in homine exuit, Deoque plene et in omnibus affecta, omnem infra Deum creaturam non aliter quam Deus attendit. Relicto ergo corpore et corporeis omnibus curis et impedimentis, omnium quae sunt praeter Deum obliviscitur, nihilque praeter Deum attendens quasi se solam, solumque Deum existimans etc. De Nat. et Dign. Amoris divini c. 14, 15. (Ebend.) Quanta est nobilitas animae, Christum Jesum habere sponsum. De inter. Domo c. 33. (Ebend.)

Der Cälibat und das Mönchthum — natürlich nur in ihrer ursprünglichen, religiösen Bedeutung und Gestalt — sind sinnliche Erscheinungen, nothwendige Folgen von dem supernaturalistischen, extramundanen Wesen des Christenthums.

Allerdings widersprechen sie auch — der Grund davon ist selbst implicite in dieser Schrift ausgesprochen — dem Christenthum; aber nur weil das Christenthum selbst ein Widerspruch ist. Sie widersprechen dem eroterischen, praktischen, aber nicht dem esoterischen, theoretischen Christenthum; sie widersprechen der christlichen Liebe, inwiefern diese sich auf den Menschen bezieht, aber nicht dem christlichen Glauben, nicht der christlichen Liebe, inwiefern sie nur um Gottes willen die Menschen liebt, sich auf Gott, als das außerweltliche, übernatürliche Wesen, bezieht. Vom Cälibat und Mönchthum steht nun freilich nichts in der Bibel. Und das ist sehr natürlich. Im Anfang des Christenthums handelte es sich nur um die Anerkennung Jesu als des Christus, des Messias, nur um die Bekehrung der Heiden und Juden. Und diese Bekehrung war um so dringender, je näher man sich die Zeit des Gerichts und Weltuntergangs dachte, — also periculum in mora. Es fehlte überhaupt Zeit und Gelegenheit zum Stillleben, zur Contemplation des Mönchthums. Nothwendig waltete daher damals eine mehr praktische und auch liberale Gesinnung vor, als in der spätern Zeit, wo das Christenthum bereits zu weltlicher Herrschaft gelangt und damit der Bekehrungstrieb erloschen war. Apostoli (sagt ganz richtig die Kirche: Carranza l. c. p. 256.) cum fides inciperet, ad fidelium imbecillitatem se magis demittebant, cum autem evangelii praedicatio sit magis ampliata, oportet et Pontifices ad perfectam continentiam vitam suam dirigere. So wie einmal das Christenthum sich weltlich realisirte, so mußte sich auch nothwendig die supernaturalistische, überweltliche Tendenz des Christenthums zu einer selbst weltlichen Scheidung von der Welt ausbilden. Und diese Gesinnung der Absonderung vom Leben, vom Leibe, von der Welt, diese erst hyper-, dann antikosmische Tendenz ist acht biblisches Sinnes und Geistes. Außer den bereits angeführten und andern allgemein bekantnen Stellen mögen noch folgende als Beispiele dastehen. „Wer sein Leben auf dieser

Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben.“ Johanneſ 12, 25. „Ich weiß, daß in mir, d. i. in meinem Fleiſche wohnet nichts Gutes.“ Römer 7, 18. 14. (Veteres enim omnis vitiositatis in agendo origenes ad corpus referebant. J. G. Rosenmüller Scholia.) „Weil nun Chriſtus für uns im Fleiſch gelitten hat, ſo wapnet euch auch mit demſelbigen Sinne, denn wer im Fleiſch leidet, der höret auf von Sünden.“ 1. Petri 4, 1. „Ich habe Luſt abzuſcheiden und bei Chriſto zu ſein.“ Philipper 1, 23. „Wir ſind aber getroſt und haben viel mehr Luſt, außer dem Leibe zu wallen und daheim zu ſein bei dem Herrn.“ 2. Corinth. 5, 8. Die Scheidewand zwiſchen Gott und Menſch iſt demnach der Leib (wenigſtens der ſinnliche, wirkliche Leib), der Leib alſo, als ein Hinderniß der Vereinigung mit Gott etwas Nichtiges, zu Negirendes. Daß unter der Welt, welche im Chriſtenthum negirt wird, keineswegs nur das eitle Genußleben, ſondern die wirkliche objective Welt zu verſtehen iſt, das geht auf eine populäre Weiſe ſchon aus dem Glauben hervor, daß bei der Ankuft des Herrn, d. h. der Bollendung der chriſtlichen Religion Himmel und Erde vergehen werden. Allerdings erwarteten auch die Juden mit heißer Sehnſucht den Untergang der beſtchenden Welt. Aber ſtammt denn das Chriſtenthum nicht aus dem Judenthum? Hat das Chriſtenthum je ſeinen Zuſammenhang mit dieſem ſeinen Urfprung abgebrochen, verläugnet? Ueberhaupt, wenn man Alles, was das Chriſtenthum mit andern Religionen gemein hat, als nicht chriſtlich von ihm ausmerzen will, was bleibt denn noch von ihm übrig? — Nichts als ein Nomen proprium.

Nicht zu überſehen iſt der Unterſchied zwiſchen dem Glauben der Chriſten und dem Glauben der heidniſchen Philoſophen an den Untergang der Welt. Der chriſtliche Weltuntergang iſt nur eine Kriſis des Glaubens, — die Scheidung des Chriſtlichen von allem Antichriſtlichen, der Triumph des Glaubens über die Welt, ein Gottesurtheil, ein antikoſmiſcher, ſupernaturaliſtiſcher Act. „Der Him-

mel jetzt und die Erde werden durch sein Wort gespart, daß sie zum Feuer behalten werden am Tage des Gerichts und Verdammniß der gottlosen Menschen." 2. Petri 3, 7. Der heidnische Weltuntergang ist eine Krisis des Kosmos selbst, ein gesetzmäßiger, im Wesen der Natur begründeter Proceß. Sic origo mundi, non minus solem et lunam et vices siderum et animalium ortus, quam quibus mutarentur terrena, continuit. In his fuit inundatio, quae non secus quam hiems, quam aestas, lege mundi venit. Seneca Nat. Qu. I. III. c. 29. Es ist das der Welt immanente Lebensprincip, das Wesen der Welt selbst, welches diese Krisis aus sich erzeugt. Aqua et ignis terrenis dominantur. Ex his ortus et ex his interitus est. (ibid. c. 28.) Quidquid est, non erit; nec peribit, sed resolvetur. (Idem Epist. 71.) Die Christen schlossen sich von dem Weltuntergang aus. „Und er wird senden Engel mit hellen Posaunen und sie werden sammeln seine Auserwählten von den vier Winden, von einem Ende des Himmels bis zu dem andern.“ Matthäi 24, 31. „Und ein Haar von eurem Haupt soll nicht umkommen. Und alsdann werden sie sehen des Menschen Sohn kommen in der Wolke, mit großer Kraft und Herrlichkeit. Wenn aber dieses anfähet zu geschehen, so sehet auf und hebet eure Häupter auf, darum daß sich eure Erlösung naht.“ Lucas 21, 18, 27—28. „So seid nun wacker allezeit und betet, daß ihr würdig werden möget zu entfliehen diesem allen, das geschehen soll und zu stehen vor des Menschen Sohn.“ Ebd. 36. Die Heiden dagegen identificirten ihr Schicksal mit dem Schicksal der Welt. . . . Hoc universum, quod omnia divina humanaque complectitur . . . dies aliquis dissipabit et in confusionem veterem tenebrasque demerget. Eat nunc aliquis et singulas comploret animas. Quis tam superbae impotentisque arrogantiae est, ut in hac naturae necessitate, omnia ad eundem finem revocantis, se unum ac suos seponi velit. Seneca Cons. ad Polyb.

c. 20 u. 21. Ergo quandoque erit terminus rebus humanis. . . Non muri quenquam, non turres tuebuntur. Non proderunt templa supplicibus. (Nat. Qu. L. III. c. 29.) Hier haben wir also wieder den charakteristischen Unterschied des Heidenthums und Christenthums. Der Heide vergaß sich über der Welt, der Christ die Welt über sich. Wie aber der Heide seinen Untergang mit dem Untergang der Welt, so identificirte er auch seine Wiederkunft und Unsterblichkeit mit der Unsterblichkeit der Welt. Dem Heiden war der Mensch ein gemeines, dem Christen ein auserlesnes Wesen, diesem die Unsterblichkeit ein Privilegium des Menschen, jenem ein Commungut, das er sich nur vindicirte, indem und wiesern er auch andere Wesen daran Theil nehmen ließ. Die Christen erwarteten demnächst den Weltuntergang, weil die christliche Religion kein kosmisches Entwicklungsprincip in sich hat — alles was sich entwickelte im Christenthum, entwickelte sich nur im Widerspruch mit seinem ursprünglichen Wesen — weil mit der Existenz Gottes im Fleisch, d. h. mit der unmittelbaren Identität des Wesens der Gattung mit dem Individuum Alles erreicht, der Lebensfaden der Geschichte abgesehnitten, kein anderer Gedanke der Zukunft übrig war, als der Gedanke an eine Repetition, an die Wiederkunft des Herrn. Die Heiden dagegen verlegten den Weltuntergang in die ferne Zukunft, weil sie, lebend in der Anschauung des Universums, nicht um ihretwillen Himmel und Erde in Bewegung setzten, weil sie ihr Selbstbewußtsein erweiterten und befreiten durch das Bewußtsein der Gattung, die Unsterblichkeit nur setzten in die Fortdauer der Gattung, die Zukunft also nicht sich reservirten, sondern den kommenden Generationen übrig ließen. *Veniet tempus quo posterī nostri tam apertā nos nescisse mirentur.* Seneca (Nat. Quae. I. 7. c. 25.) Wer die Unsterblichkeit in sich setzt, hebt das geschichtliche Entwicklungsprincip auf. Die Christen warten zwar nach Petrus einer neuen Erde und eines neuen Himmels. Aber mit dieser christlichen Erde ist nun auch das

Theater der Geschichte für immer geschlossen, das Ende der wirklichen Welt gekommen. Die Heiden dagegen setzen der Entwicklung des Kosmos keine Gränze, sie lassen die Welt nur untergehen, um wieder verjüngt als wirkliche Welt zu entstehen, gönnen ihr ewiges Leben. Der christliche Weltuntergang war eine Gemüthsache, ein Object der Furcht und Sehnsucht, der heidnische eine Sache der Vernunft und Naturanschauung.

Die unbesleckte Jungfräulichkeit ist das Princip des Heils, das Princip der neuen, christlichen Welt.

Virgo genuit mundi salutem; virgo peperit vitam universorum... Virgo portavit, quem mundus iste capere aut sustinere non potest... Per virum autem et mulierem caro ejecta de paradiso: per virginem juncta est Deo. Ambrosius (Ep. L. X. Ep. 82.) Jure laudatur bona uxor, sed melius pia virgo praefertur, dicente Apostolo (I. Cor. 7.). Bonum conjugium, per quod est inventa posteritas successionis humanae; sed melius virginitas, per quam regni coelestis haereditas acquisita et coelestium meritorum reperta successio. Per mulierem cura successit: per virginem salus evenit. (Ders. Ep. 81.) Castitas jungit hominem coelo.... Bona est castitas conjugalis, sed melior est continentia vidualis. Optima vero integritas virginalis. De modo bene vivendi. Sermo 22. (Unter den mächtigen Schriften Bernhards) Pulchritudinem hominis non concupiscas (ibid. S. 23.). Fornicatio major est omnibus peccatis... Audi beati Isidori verba: Fornicatione coinquinari deterius est omni peccato. (ibid.) Virginitas cui gloriae merito non praefertur? Angelicae? Angelus habet virginitatem, sed non carnem, sane felicior, quam fortior in hac parte. Bernhardus (Ep. 113. ad Sophiam Virginem). Memento semper, quod paradisi colonum de possessione sua mulier ejecerit. Hieronymus (Ep. Nepotiano.)

Wenn nun aber die Enthaltung von der Befriedigung des Geschlechtstriebes, die Negation der Geschlechtsdifferenz und folglich der Geschlechtsliebe — denn was ist diese ohne jene? — das Princip des christlichen Himmels und Heils ist; so ist nothwendig die Befriedigung des Geschlechtstriebes, der Geschlechtsliebe, worauf sich die Ehe gründet, die Quelle der Sünde und des Uebels. So ist es auch. Das Geheimniß der Erbsünde ist das Geheimniß der Geschlechtslust. Alle Menschen sind in Sünden empfangen, weil sie mit sinnlicher, d. i. natürlicher Freude und Lust empfangen wurden. Der Zeugungsact ist, als ein genußreicher sinnlicher, ein sündiger Act. Die Sünde pflanzt sich fort von Adam an bis auf uns herab, lediglich weil die Fortpflanzung der natürliche Zeugungsact ist. Dies also das große Geheimniß der christlichen Erbsünde. Atque hic quam alienus a vero sit, etiam hic reprehenditur, quod voluptatem in homine Deo authore creatam asserit principaliter. Sed hoc divina scriptura redarguit, quae serpentis insidiis atque illecebris infusam Adae atque Evae voluptatem docet, siquidem ipse serpens voluptas sit.... Quomodo igitur voluptas ad paradisum revocare nos potest, quae sola nos paradiso exiit? Ambrosius (Ep. L. X. Ep. 82). Voluptas ipsa sine culpa nullatenus esse potest. Petrus L. (I. IV. dist. 31. c. 5.) Omnes in peccatis nati sumus, et ex carnis delectatione concepti culpam originalem nobiscum traximus. Gregorius (Petrus L. I. II. dist. 30. c. 2.) Firmissime tene et nullatenus dubites omnem hominem, qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci.... Ex his datur intelligi, quid sit originale peccatum scilicet vitium concupiscentiae, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit. (ibid. c. 3. s. auch dist. 31. c. 1.) Peccati causa ex carne est. Ambrosius (ibid.) Homo natus de muliere et ob hoc cum reatu. Bernhardus (de consid. I. II.) Peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit?

Quo pacto, inquam aut sanctus asseretur conceptus, qui de spiritu s. non est, ne dicam de peccato est? Derf. (Epist. 174. Edit. cit.)

Es erhellt hieraus zur Genüge, daß die fleischliche Vermischung an und für sich selbst das Grundübel der Menschheit und folglich die Ehe, inwiefern sie auf den Geschlechtstrieb sich gründet, ehrlich herausgesagt, ein Product des Teufels ist. Der Christ hat freilich gesagt, daß den Reinen alles rein, daß alle Creatur als Geschöpf Gottes gut sei. Aber aus demselben Munde, der diesen Satz ausgesprochen, ist der entgegengesetzte gekommen, daß wir alle von Natur *φύσει* Kinder des Zornes Gottes sind. Wäre wirklich und wahrhaft das Natürliche als das Gute anerkannt, so würde das Christenthum mit allen seinen übernatürlichen Lehren und Gnadenmitteln zusammenstürzen, als welche eben die Verdorbenheit der Natur zur Voraussetzung haben. Wohl ist die Creatur als Geschöpf Gottes gut, aber so, wie sie erschaffen worden, so existirt sie ja längst schon nicht mehr. Der Teufel hat die Creatur Gott abspenstig gemacht und bis in den Grund hinein verdorben. „Verflucht sei der Acker um deinetwillen.“ Der Fall der Creatur ist aber nur eine Hypothese, wodurch sich der Glaube den lästigen, beunruhigenden Widerspruch, daß die Natur ein Product Gottes ist und dennoch so, wie sie wirklich ist, sich nicht mit Gott, d. h. dem christlichen Gemüthe zusammenreimen läßt, aus dem Sinne schlägt.

Allerdings hat das Christenthum nicht das Fleisch als Fleisch, die Materie als Materie für etwas Sündhaftes, Unreines erklärt, im Gegentheil aufs heftigste gegen die Ketzer, welche dieses aussprachen und die Ehe verwarfen, geeifert (s. z. B. Clemens Alex. Stromata lib. III. und den h. Bernhard: Super Cantica. Sermo 66.) — übrigens, auch ganz abgesehen von dem Haß gegen die Ketzer, der so häufig die heilige christliche Kirche inspirirte und so weltflüg machte, aus Gründen, aus denen keineswegs die Anerkennung der Natur als solcher folgte, und unter Beschränkungen, d. i. Rega-

tionen, welche diese Anerkennung der Natur zu einer nur scheinbaren, illusorischen machen. Der Unterschied zwischen den Regern und Rechtgläubigen ist nur der, daß diese indirect, verschlagen, heimlich sagten, was jene unumwunden, direct, aber eben deswegen auf eine anstößige Weise aussprachen. Von der Materie läßt sich die Lust nicht absondern. Die materielle Lust ist nichts weiter als, so zu sagen, die Freude der Materie an sich selbst, die sich selbst bethätigende Materie. Jede Freude ist Selbstbethätigung, jede Lust Kraftäußerung, Energie. Jede organische Function ist im normalen Zustande mit Wohl lust verbunden — selbst das Athmen ist ein wohl lüstiger Act, der nur deswegen nicht als solcher empfunden wird, weil er ein ununterbrochener Proceß ist. Wer daher nur die Zeugung, die fleischliche Vermischung als solche, überhaupt das Fleisch als solches für rein, aber das sich selbst genießende Fleisch, die mit sinnlicher Lust verknüpfte fleischliche Vermischung für Folge der Erbsünde und folglich selbst für Sünde erklärt, der anerkennt nur das todte, aber nicht lebendige Fleisch, der macht uns einen blauen Dunst vor, der verdammt, verwirft den Zeugungsact, die Materie überhaupt, aber unter dem Scheine, daß er sie nicht verwirft, daß er sie anerkennt. Die nicht heuchlerische, nicht verstellte — die offenerzige, aufrichtige Anerkennung der Sinnlichkeit ist die Anerkennung des sinnlichen Genusses. Kurz wer, wie die Bibel, wie die Kirche, nicht die Fleisch lust anerkennt — versteht sich die natürliche, nicht die widernatürliche — der anerkennt nicht das Fleisch. Was nicht als Selbstzweck — keineswegs darum auch als letzter Zweck — anerkannt wird, das wird nicht anerkannt. Wer mir den Wein nur als Arznei erlaubt, verbietet mir den Genuß des Weines. Komme man nicht mit der freigebigen Spendung des Weines auf der Hochzeit zu Cana. Denn diese Scene versetzt uns ja unmittelbar durch die Verwandlung des Wassers in Wein über die Natur hinaus, auf das Gebiet des Supernaturalismus. Wo, wie im Chri-

stenthum, als der wahre, ewige Leib ein supernaturalistischer, spiritualistischer Leib gesetzt wird, d. h. ein Leib, von dem alle objectiven, sinnlichen Triebe, alles Fleisch weggelassen ist, da wird die wirkliche, d. i. die sinnliche, fleischliche Materie negirt, als nichtig gesetzt.

Allerdings hat das Christenthum nicht die Ehelosigkeit — freilich später für die Priester — zu einem Gesetz gemacht. Aber eben deswegen, weil die Keuschheit oder vielmehr die Ehe-, die Geschlechtslosigkeit die höchste, überschwänglichste, supernaturalistischste, die *κατ' ἔξοχην* himmlische Tugend ist, so kann und darf sie nicht zu einem gemeinen Pflichtobject erniedrigt werden; sie steht über dem Gesetze, sie ist die Tugend der christlichen Gnade und Freiheit. *Virginitas non est jussa, sed admonita, quia nimis est excelsa. De modo bene viv. Sermo 21.... Et qui matrimonio jungit virginem suam, benefacit, et qui non jungit melius facit. Quod igitur bonum est, non vitandum est, et quod est melius, eligendum est. Itaque non imponitur, sed proponitur. Et ideo bene Apostolus dixit: De virginibus autem praeceptum non habeo, consilium autem do. Ubi praeceptum est, ibi lex est, ubi consilium, ibi gratia est.... Praeceptum enim castitatis est, consilium integritatis.... Sed nec vidua praeceptum accipit, sed consilium. Consilium autem non semel datum, sed saepe repetitum. Ambrosius (Liber de viduis).* Das heißt: die Ehelosigkeit ist kein Gesetz im gemeinen oder jüdischen, aber ein Gesetz im christlichen Sinne oder für den christlichen Sinn, welcher die christliche Tugend und Vollkommenheit sich zu Gewissen, zu Gemüthe zieht, kein gebieterisches, sondern vertrauliches, kein offenes, sondern ein heimliches, esoterisches Gesetz — ein bloßer Rath, d. h. ein Gesetz, das sich nicht als Gesetz auszusprechen wagt, ein Gesetz nur für den feiner Fühlenden, nicht für die große Masse. Du darfst heirathen; ja wohl! ohne alle Furcht, eine Sünde zu begehen, d. h. eine offenbare, namhafte, plebejische Sünde; aber desto besser thust Du, wenn Du nicht

Dich verheirathest; indes das ist nur mein unmaassgeblicher, freundschaftlicher Rath. *Omnia licent, sed non omnia expediunt.* Was im Vordersatze zugegeben, das wird im Nachsatz widerrufen. *Licet*, sagt der Mensch, *non expedit*, sagt der Christ. Aber nur was für den Christen gut, ist für den Menschen, wosern er ein christlicher sein will, das Maass des Thuns und Lassens. *Quae non expediunt, nec licent* — so schließt das Gefühl des christlichen Adels. Die Ehe ist daher nur eine Indulgenz gegen die Schwachheit oder vielmehr Stärke des Fleisches, ein Naturnachlaß des Christenthums, ein Abfall von dem wahrhaft, dem vollendet christlichen Sinn; aber insofern gut, löblich, heilig selbst, als sie das beste Arzneimittel gegen die *Fornicatio* ist. Um ihrer selbst willen, als Selbstgenuss der Geschlechtsliebe, wird sie nicht anerkannt, nicht geheiligt; — also ist die Heiligkeit der Ehe im Christenthum nur Scheinheiligkeit, nur Illusion, denn was man nicht um sein selbst willen anerkennt, wird nicht anerkannt, aber mit dem trügerischen Scheine, daß es anerkannt wird. Die Ehe ist sanctionirt, nicht um das Fleisch zu heiligen und befriedigen, sondern um das Fleisch zu beschränken, zu unterdrücken, zu tödten, — um durch den Teufel den Teufel auszutreiben. „Es ist besser freyen, denn Brunst leiden.“ 1 Korinther 7, 9. Aber wie viel besser ist, sagt Tertullian, diesen Spruch entwickelnd, weder freyen noch Brunst leiden. ... *Possum dicere quod permittitur, bonum non est (ad Uxorem l. I. c. 3.). De minoribus bonis est conjugium, quod non meretur palmam, sed est in remedium.... Prima institutio habuit praeceptum, secunda indulgentiam. Didicimus enim ab Apostolo, humano generi propter vitandam fornicationem indultum esse conjugium. Petrus Lomb. (l. IV. dist. 26. c. 2.)* Die christliche Sophistik wird dagegen erwidern, daß nur die nicht christliche Ehe, nur die nicht vom Geiste des Christenthums consecrirte, d. h. mit frommen Bildern verblümete, Natur unheilig sei. Allein wenn die Ehe, wenn die Natur erst durch die Beziehung auf Christus

geheiligt wird, so ist eben damit nicht ihre Heiligkeit, sondern nur die Heiligkeit des Christenthums ausgesprochen, so ist die Ehe, die Natur an und für sich selbst unheilig. Und was ist denn der Heiligenschein, womit das Christenthum die Ehe umgibt, um den Verstand zu benebeln, anders als eine fromme Illusion? Kann der Christ seine ehelichen Pflichten erfüllen, ohne *nolens volens* der heidnischen Liebesgöttin zu opfern, ohne sinnliche Erregung, ohne Fleischelust? Ja wohl. Der Christ hat nur zum Zweck die Bevölkerung der christlichen Kirche, nicht die Befriedigung des Fleisches, die Befriedigung der Liebe. Der Zweck ist heilig, aber das Mittel an sich selbst unheilig. Und der Zweck heiligt, entschuldigt das Mittel. *Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam.* Der Christ, wenigstens der wahre, negirt also, wenigstens soll er negiren die Natur, indem er sie befriedigt; er will nicht, er verschmäht vielmehr das Mittel für sich selbst, er will nur den Zweck in abstracto; er thut mit religiösem, supernaturalistischen Abscheu, was er, aber widerwillig, mit natürlicher, sinnlicher Lust thut. Der Christ gesteht sich nicht offenherzig seine Sinnlichkeit ein, er verläugnet vor seinem Glauben die Natur und hinwiederum vor der Natur seinen Glauben, d. h. er desavouirt öffentlich, was er im Geheimen thut. O wie viel besser, wahrer, herzengreiner waren die Heiden, die aus ihrer Sinnlichkeit kein Hehl machten, während die Christen läugnen, daß sie das Fleisch befriedigen, indem sie es befriedigen! Noch heute halten die Christen theoretisch an ihrer himmlischen Ab- und Zukunft fest; noch heute verläugnen sie aus supernaturalistischer Schaam ihr Geschlecht und gebelben sich bei jedem derb sinnlichen Bilde, als wären sie Engel, noch heute unterdrücken sie, selbst mit polizeilicher Gewalt, jedes offenherzige, freimüthige Selbstbekenntniß der Sinnlichkeit, aber nur um durch das öffentliche Verbot sich den geheimen Genuß der Sinnlichkeit zu würzen. Was ist also, kurz und gut gesagt, der Unterschied der Christen und Heiden in dieser delicaten Materie? Die Heiden bestätigten, die Christen widerleg-

ten ihren Glauben durch ihr Leben. Die Heiden thun, was sie wollen, die Christen, was sie nicht wollen, jene sündigen mit, diese wider ihr Gewissen, jene einfach, diese doppelt, jene aus Hypertrophie, diese aus Atrophie des Fleisches. Das specifische Laster der Heiden ist das ponderable, sinnliche Laster der Unzucht, der Christen das imponderable theologische Laster der Heuchelei — jener Heuchelei, wovon der Jesuitismus zwar die auffallendste, weltgeschichtlichste, aber gleichwohl nur eine besondere Erscheinung ist. „Die Theologie macht sündhafte Leute“ sagt Luther — Luther dessen positive Eigenschaften einzig sein Herz und Verstand so weit sie natürlich, nicht durch die Theologie verdorben waren.

Der christliche Himmel ist die christliche Wahrheit. Was vom Himmel, ist vom wahren Christenthum ausgeschlossen. Im Himmel ist der Christ davon frei, wovon er hier frei zu sein wünscht, frei von dem Geschlechtstrieb, frei von der Materie, frei von der Natur überhaupt.

„In der Auferstehung werden sie weder freyen, noch sich freyen lassen; sondern sie sind gleich wie die Engel Gottes im Himmel.“ Matthäi 22, 30. „Die Speise dem Bauch und der Bauch der Speise, aber Gott wird diesen und jenen hinrichten“ (*καταργήσει* entbehrlich machen). I Korinth. 6, 13. „Davon sage ich aber lieben Brüder, daß Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben, auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche.“ (Eben. 15, 50). „Sie wird nicht mehr hungern, noch dürsten, es wird auch nicht auf sie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze.“ Offenb. Joh. 7, 16. „Und wird keine Nacht da sein und nicht bedürfen einer Leuchte oder des Lichts der Sonne.“ Eben. 22, 5. *Comedere, bibere,*

vigilare, dormire, quiescere, laborare et caeteris necessitatibus naturae subiacere, vere magna miseria est et afflictio homini devoto, qui libenter esset absolutus et liber ab omni peccato. Utinam non essent istae necessitates, sed solum spirituales animae refectiones, quas heu! satis raro degustamus. Thomas a K. (de imit. l. I. c. 22 u. 25. S. hierüber auch z. B. S. Gregorii Nyss. de anima et resurr. Lipsiae 1837. p. 98. p. 144. 153.) Wohl ist die christliche Unsterblichkeit im Unterschiede von der heidnischen nicht die Unsterblichkeit des Geistes, sondern die des Fleisches... Scientia immortalis visa est res illis (den heidnischen Philosophen) atque incorruptibilis. Nos autem, quibus divina revelatio illuxit ... novimus, non solum mentem, sed affectus perpurgatos, neque animam tantum, sed etiam corpus ad immortalitatem assumptum iri suo tempore. Baco de Verul. (de augm. Scien. l. I.) Celsus warf deswegen den Christen ein desiderium corporis vor. Aber dieser unsterbliche Körper ist, wie schon bemerkt, ein immaterieller, d. h. durchaus gemüthlicher, subjectiver Leib — ein Leib, welcher die directe Negation des wirklichen natürlichen Leibes ist. Und es handelt sich daher in diesem Glauben nicht sowohl um die Anerkennung oder Verklärung der Natur, der Materie als solcher, als vielmehr nur um die Realität des Gemüths, der Subjectivität, welcher der wirkliche objective Leib zur Last ist und daher statt dessen ein angemessener, ihren Wünschen entsprechender Körper zu Theil wird.

Was die Engel eigentlich sind, denen die himmlischen Seelen gleichen werden, darüber gibt die Bibel eben so wenig, wie über andere wichtige Dinge, bestimmte Aufschlüsse, sie werden nur von ihr Geister *πνεύματα* genannt und als hominibus superiores bezeichnet. Die spätern Christen sprachen sich, und mit vollem Rechte, auch hierüber bestimmter aus, jedoch verschiedentlich. Die einen gaben ihnen Körper, die andern nicht — eine übrigens nur scheinbare Differenz, da der englische Leib nur ein phantastischer ist. Was jedoch den

Körper der Auferstehung betrifft, so hatten sie hierüber nicht nur verschiedene, sondern auch sehr entgegengesetzte Vorstellungen — Widersprüche, die aber in der Natur der Sache liegen, sich nothwendig ergeben aus dem Grundwiderspruch des religiösen Bewußtseins, welcher sich in dieser Materie, wie gezeigt, darin offenbart, daß es im Wesen derselbe individuelle Leib, den wir vor der Auferstehung hatten, und doch wieder ein anderer, — ein anderer und doch wieder derselbe sein soll. Und zwar derselbe Leib selbst bis auf die Haare, *cum nec periturus sit capillus, ut ait Dominus: Capillus de capite vestro non peribit* (Augustinus und Petrus L. I. IV. dist. 44, c. 1.) Jedoch zugleich wieder so derselbe, daß alles Lästige, alles dem naturentfremdeten Gemüthe Widersprechende beseitigt wird. Immo sicut dicit Augustinus: *Detrahentur vitia et remanebit natura. Superexcrementia autem capillorum et unguium est de superfluitate et vitio naturae. Si enim non peccasset homo, crescerent ungues et capilli ejus usque ad determinatam quantitatem, sicut in leonibus et avibus.* (Addit. Henrici ab Vurimaria ibid. Edit. Basiliae 1513.) Welch determinirter, naiver, treuherziger, zuversichtlicher, harmonischer Glaube! Der auferstandne Körper als derselbe und doch zugleich ein anderer, neuer Leib hat auch wieder Haare und Nägel — sonst wäre er ein verstümmelter, einer wesentlichen Zierde beraubter Körper, folglich die Auferstehung nicht die *restitutio in integrum* — und zwar dieselben Nägel und Haare, aber zugleich jetzt so beschaffen, daß sie mit dem Wesen des neuen Körpers im Einklang sind. Dort ist ihnen der Trieb des Wachsthum's genommen, dort überschreiten sie nicht das Maaß der Schicklichkeit. Dort brauchen wir daher nicht mehr die Haare und Nägel abzuschneiden — eben so wenig als die sinnlichen Triebe der übrigen Fleischesglieder, weil schon an und für sich der himmlische Leib ein abstracter, verschnittener Leib ist. Warum gehen denn die gläubigen Theologen der neuern Zeit nicht mehr in derlei Specialitäten ein, wie die ältern Theologen? Warum?

weil ihr Glaube selbst nur ein allgemeiner, unbestimmter, d. h. nur geglaubter, vorgestellter, eingebildeter Glaube ist, weil sie aus Furcht vor ihrem mit dem Glauben längst zerfallnen Verstande, aus Furcht, ihren schwach sinnigen Glauben zu verlieren, wenn sie bei Lichte, d. h. im detail die Dinge betrachten, die Consequenzen d. h. die nothwendigen Bestimmungen ihres Glaubens unterdrücken, vor dem Verstande verheimlichen.

Der Widerspruch im göttlichen Wesen ist das oberste Princip der christlichen Sophistik.

Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind Selbstbejahungen, Selbstbegründungen des menschlichen Wesens, die aber dadurch unbegreiflich und unerforschlich werden, daß sie in Gott etwas Andres bedeuten und sein sollen, als sie in der That sind und sein können. So ist die göttliche Weisheit, der hervorbringende Verstand Gottes nichts andres als der sich als das absolute Wesen der Dinge bejahende und begründende Verstand im Menschen. Dem Verstande ist nur der Verstand ein reales Wesen. Der Verstand oder nur ein Wesen mit Verstand ist sich selbst Zweck, um sein selbst willen, nicht selbstloses Mittel. Und nur, was sich selbst Zweck ist, handelt nach Zwecken, handelt mit Absichten; aber nur Zweckthätigkeit ist Selbstthätigkeit, und nur Selbstthätigkeit Thätigkeit, die ihren Grund in sich selbst hat. Das Dasein eines verständigen Wesens erklärt sich durch sich selbst: es hat eben den Grund seines Daseins in sich, weil es Selbstzweck ist. Was aber selbst keine Absichten hat, muß den Grund seines Daseins in der Absicht eines andern Wesens haben. Die Welt hat daher für den Verstand nur Sinn, nur Verstand, wenn er sie daraus, woraus er sich Alles erklärt und deutlich macht, d. h. aus sich selbst erklärt und ableitet, wenn er den Verstand als Grund und Zweck der Welt setzt. Denn die Lehre, daß die

Welt nicht für sich, sondern für den Menschen oder überhaupt ein verständiges Wesen, dieses also der Zweck der Welt sei, ist im Grunde identisch mit der Lehre, daß die Zweckthätigkeit, der Verstand die Welt hervorgebracht habe. So ist also der göttliche Verstand nichts andres als der sich bewährende menschliche Verstand — der Unterschied daher jenes von diesem nur eine fromme Illusion, eine Phantasie oder eine raffinirte Selbsttäuschung, eine Lüge. Die Ableitung der Welt aus dem Verstande, das rationelle Bedürfniß einer verständigen Ursache stützt sich ja eben auf die Wahrnehmung, daß in der Welt im Widerspruch mit ihrem — vorausgesetzten, sei es nun wirklichen oder vermeintlichen — Wesen Ordnung, Zweck, Verstand obwaltet, daß die Welt nach Gesetzen bestimmt und regiert wird, die der Mensch eben als verständige, mit seinem Verstande übereinstimmende erkennt. Er findet z. B. daß die Thiere zu ihren verschiedenen Lebensbestimmungen passende Organe haben, daß also auch hier das Verstandesgesetz gilt, daß man, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, ein bestimmtes entsprechendes Mittel ergreifen muß; er findet, daß sich der chemische Stoff in Würfeln, Rhomben, Octaedern krystallisirt, daß also auch in der Natur die Gesetze der Arithmetik und Geometrie, wenn auch mit Modificationen, walten, auch in ihr zwei mal zwei vier ist. Wäre es anders in der Natur, zwei mal zwei nicht vier, die gerade Linie ein Kreis, das Quadrat ein Dreieck, kurz widersprächen ihre Gesetze den Gesetzen des Verstandes, so würde es dem Menschen nie, auch nicht im Traume einfallen, diese boshafte Satyre auf den Verstand aus dem Verstande abzuleiten. Welch eine Selbsttäuschung ist es also, den Grund dieses Verstandes in der Natur oder vielmehr diesen Verstand selbst, dessen Annahme sich nur gründet auf die Wahrnehmung der Uebereinstimmung desselben mit dem Verstande des Menschen, zu einem andern, vom Verstande des Menschen wesentlich unterschiednen Verstande zu machen! Welch ein Selbstbetrug! Dem Verstande ist das Bewußtsein seiner Einheit und Universalität wesentlich; er ist selbst nichts

andres als das Bewußtsein seiner als der absoluten Identität, d. h. was dem Verstande für verstandesgemäß gilt, das ist ihm ein absolutes Gesetz; es ist ihm unmöglich zu denken, daß, was sich widerspricht, falsch, unsinnig ist, irgend wo wahr, und was wahr, was vernünftig, irgend wo falsch, unvernünftig sei. Von einem wesentlich andern Verstande habe ich auch nicht die entfernteste Vorstellung, die entfernteste Ahnung. Vielmehr ist jeder vermeintlich andere Verstand, den ich setze, nur eine Position meines eignen Verstandes, eine Idee, Vorstellung von mir, eine Vorstellung, die innerhalb mein Denkvermögen fällt, also meinen Verstand ausdrückt und bejaht. Was ich denke und zwar als das Höchste denke, das ist eben der höchste Grad meiner Denkkraft, das Maas dessen, was ich überhaupt zu denken vermag. Was ich denke, das thue ich selbst — natürlich bei rein theoretischen oder intellectuellen Dingen — was ich als verbunden denke, verbinde ich, was ich denke als getrennt, unterscheide ich in meinem Denken. Denke ich also z. B. in dem göttlichen Verstande die Anschauung oder Wirklichkeit des Gegenstandes mit der Vorstellung desselben unmittelbar verbunden, so verbinde ich sie wirklich; mein Verstand oder meine Einbildungskraft ist also das Verbindungsvermögen dieser Unterschiede oder Gegensätze. Wie könntest Du sie Dir denn verbunden vorstellen — sei diese Vorstellung nun eine confuse oder deutliche — wenn Du sie nicht in Dir selbst verbändest? Wie könntest Du überhaupt eine Schranke in Gott aufheben, wenn Du sie nicht an Dir selbst als Schranke empfändest und aufhobest, wie in Gott eine Realität setzen, wenn Du sie nicht selbst als Realität empfändest? Was ist also Gott anders als das höchste, ungetrübteste, freieste Selbstgefühl des Menschen? was der Verstand Gottes anders, als der seiner selbst gewisse, seiner selbst bewusste Verstand des Menschen?

Die christliche Religion ist ein Widerspruch. Sie ist die Versöhnung und zugleich der Zwiespalt, zugleich die Einheit und der Gegensatz von Gott und Mensch. Dieser personificirte Widerspruch ist der Gottmensch — die Einheit der Gottheit und Menschheit in ihm Wahrheit und Unwahrheit.

Es ist schon oben behauptet worden, daß, wenn Christus zugleich Gott, Mensch und zugleich ein andres Wesen war, welches als ein des Leidens unfähiges Wesen vorgestellt wird, sein Leiden nur eine Illusion war. Denn sein Leiden für ihn als Menschen war kein Leiden für ihn als Gott. Nein! was er als Mensch bekannte, läugnete er als Gott. Er litt nur äußerlich, nicht innerlich, d. h. er litt nur scheinbar, doketisch, aber nicht wirklich, denn nur der Erscheinung, dem Ansehn, dem Außern nach war er Mensch, in Wahrheit, im Wesen aber, welches eben deswegen nur den Gläubigen Gegenstand war, Gott. Ein wahres Leiden wäre es nur gewesen, wenn er zugleich als Gott gelitten hätte. Was nicht in Gott selbst aufgenommen, wird nicht in die Wahrheit, nicht in das Wesen, die Substanz aufgenommen. Unglaublich aber ist es, daß die Christen selbst, theils direct, theils indirect, eingestanden haben, daß ihr höchstes, heiligstes Mysterium nur eine Illusion, eine Simulation ist. Eine Simulation, die übrigens schon dem durchaus unhistorischen, theatralischen, illusorischen Evangelium Johannis zu Grunde liegt, wie dieß unter Anderm besonders aus der Auferweckung des Lazarus hervorgeht, indem hier der allmächtige Gebieter über Tod und Leben offenbar nur zur Ostentation seiner Menschlichkeit sogar Thränen vergießet und ausdrücklich sagt: „Vater ich danke Dir, daß Du mich erhöret hast, doch ich weiß, daß Du mich allezeit hörst, sondern um des Volks willen, das umher stehet, sage ich es, daß sie glauben.“ Diese evangelische Simulation hat nun die christliche Kirche bis zur offenbaren Verstellung ausgebildet. *Si credas susceptionem corporis, adjungas divinitatis compassionem,*

portionem utique perfidiae, non perfidiam declinasti. Cre-
dis enim, quod tibi prodesse praesumis, non credis quod
Deo dignum est... Idem enim patiebatur et non patie-
batur... Patiebatur secundum corporis susceptionem, ut
suscepti corporis veritas crederetur et non patie-
batur secundum verbi impassibilem divinitatem... Erat
igitur immortalis in morte, impassibilis in passione...
Cur divinitati attribuis aerumnas corporis et infirmum
doloris humani divinae connectis naturae? Ambro-
sius (de incarnat. domin. sacr. c. 4 u. 5.). Juxta hominis
naturam proficiebat sapientia, non quod ipse sapientior
esset ex tempore... sed eandem, qua plenus erat, sa-
pientiam caeteris ex tempore paulatim demonstrabat...
In aliis ergo non in se proficiebat sapientia et gratia.
Gregorius in homil. quadam (bei Petrus Lomb. l. III.
dist. 13. c. 1.) Proficiebat ergo humanus sensus in eo
secundum ostensionem et aliorum hominum opi-
nionem. Ita enim patrem et matrem dicitur ignorasse
in infantia, quia ita se gerebat et habebat ac si
agnitionis expertus esset. Petrus L. (ibid. c. 2.) Ut
homo ergo dubitat ut homo locutus est. (Ambrosius.) His
verbis innui videtur, quod Christus non inquantum Deus
vel Dei filius, sed inquantum homo dubitaverit affectu
humano. Quod ea ratione dictum accipi potest: non quod
ipse dubitaverit, sed quod modum gessit dubitantis
et hominibus dubitare videbatur. Petrus L. (ibid. dist.
17. c. 2.) Wir haben im ersten Theil unsrer Schrift die
Wahrheit, im zweiten die Unwahrheit der Religion darge-
stellt. Wahrheit ist nur die Identität Gottes und des Menschen —
Wahrheit nur die Religion, wenn sie die menschlichen Bestim-
mungen Gottes als menschliche bejaht, Falschheit, wenn sie
dieselben negirt, Gott als ein andres Wesen sondernd vom
Menschen. So hatten wir im ersten Theil zu beweisen die
Wahrheit des Leidens Gottes; hier haben wir den Beweis
von der Unwahrheit dieses Leidens, und zwar nicht den sub-

jectiven, sondern den objectiven — das Eingeständniß der Theologie selbst, daß ihr höchstes Mysterium, das Leiden Gottes nur eine Täuschung, Illusion ist. Habe ich also falsch geredet, wenn ich sagte, das oberste Princip des Christenthums sei die Hypokrisis? Längnet nicht auch der Theanthropos, daß er Mensch ist, während er Gott ist? O widerlegt mich doch!

Es ist daher die höchste Kritiklosigkeit, Unwahrhaftigkeit, Willkührlichkeit, die christliche Religion nur als Religion der Versöhnung, nicht auch als die Religion des Zwiespalts zu demonstrieren, in dem Gottmenschen nur die Einheit, nicht auch den Widerspruch des göttlichen und menschlichen Wesens zu finden. Christus hat nur als Mensch, nicht als Gott gelitten — Leidensfähigkeit ist aber das Zeichen wirklicher Menschheit — nicht als Gott ist er geboren, gewachsen an Erkenntniß, gekreuzigt; d. h. alle menschlichen Bestimmungen sind von ihm als Gott entfernt geblieben. *Si quis non confitetur proprie et vere substantialem differentiam naturarum post ineffabilem unionem, ex quibus unus et solus extitit Christus, in ea salvatam, sit condemnatus. Concil. Later. I. can. 7. (Carranza.)* Das göttliche Wesen ist in der Menschwerdung, ungeachtet der Behauptung, daß Christus zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch gewesen, eben so gut entzweit mit dem menschlichen Wesen, als vor derselben, indem jedes Wesen die Bestimmungen des andern von sich ausschließt, obwohl beide, aber auf eine unbegreifliche, miraculöse, d. i. unwahre, der Natur des Verhältnisses, in dem sie zu einander stehen, widersprechende Weise zu einer Persönlichkeit verknüpft sein sollen. Auch die Lutheraner, ja Luther selbst, so derb er sich über die Gemeinschaft und Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo ausspricht, kommt doch nicht über ihren unveröhnlichen Zwiespalt hinaus. „Gott ist Mensch und Mensch ist Gott, dadurch doch weder die Naturen, noch derselben Eigenschaften mit einander vermischet werden, sondern es behält eine jede Natur ihr Wesen und Eigenschaf-

ten.“ „Es hat der Sohn Gottes selbst wahrhaftig, doch nach der angenommenen menschlichen Natur gelitten und ist wahrhaftig gestorben, wiewohl die göttliche Natur weder leiden, noch sterben kann.“ „Ist recht geredet: Gottes Sohn leidet. Denn obwohl das eine Stück (daß ich so rede) als die Gottheit nicht leidet, so leidet dennoch die Person, welche Gott ist, am andern Stück als an der Menschheit; denn in der Wahrheit ist Gottes Sohn für uns gekreuzigt, das ist die Person, die Gott ist; denn sie ist, Sie (sage ich) die Person ist gekreuzigt nach der Menschheit.“ „Die Person ist es, die alles thut und leidet, eins nach dieser Natur, das andre nach jener Natur, wie das alles die Gelehrten wohl wissen.“ Concordienb. Erklär. Art. 8. So sind also nur in der Person, d. h. nur in einem Nomen proprium, nur dem Namen nach, aber nicht im Wesen, nicht in der Wahrheit die beiden Naturen zur Einheit verbunden. Quando dicitur: Deus est homo vel homo est Deus, propositio ejusmodi vocatur personalis. Ratio est, quia unionem personalem in Christo supponit. Sine tali enim naturarum in Christo unione nunquam dicere potuissem Deum esse hominem aut hominem esse Deum.... Abstracta autem naturae de se invicem enuntiarı non posse, longe est manifestissimum.... Dicere itaque non licet, divina natura est humana aut deitas est humanitas et vice versa. J. F. Buddei (Comp. Inst. Theol. dogm. I. IV. c. II. §. 11.) So ist also die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens in der Incarnation nur eine Täuschung, eine Illusion. Das alte Dissidium von Gott und Mensch liegt auch ihr noch zu Grunde und wirkt um so verderblicher, ist um so häßlicher, als es sich hinter den Schein, hinter die Imagination der Einheit verbirgt. Darum war auch der Socinianismus nichts weniger als flach, wenn er wie die Trinität, so auch das Compositum des Gottmenschen negirte — er war nur consequent, nur wahrhaft. Gott war ein dreipersonliches Wesen und doch sollte er zugleich schlecht-

hin einfach ein *ens simplicissimum* sein, so läugnete die Einfachheit die Trinität; Gott war Gott=Mensch und doch sollte die Gottheit nicht von der Menschheit tangirt oder aufgehoben werden, d. h. wesentlich von ihr geschieden sein; so läugnete die Unvereinbarkeit der göttlichen und menschlichen Bestimmungen die Einheit der beiden Wesen. Wir haben demnach schon im Gott=Menschen selbst den Lügner, den Erzfeind des Gottmenschen, den Rationalismus, nur daß er hier zugleich noch mit seinem Gegenseße befaßt war. Der Socinianismus negirte also nur, was der Glaube selbst negirte, zugleich aber im Widerspruch mit sich wieder behauptete; er negirte nur einen Widerspruch, nur eine Unwahrheit.

Gleichwohl haben aber doch auch wieder die Christen die Menschwerdung Gottes als ein Werk der Liebe gefeiert, als eine Selbstaufopferung Gottes, als eine Verläugnung seiner Majestät — *Amor triumphat de Deo* — denn die Liebe Gottes ist ein leeres Wort, wenn sie nicht als wirkliche Aufhebung seines Unterschieds vom Menschen gefaßt wird. Wir haben daher im Mittelpunkt des Christenthums den am Schluß entwickelten Widerspruch von Glaube und Liebe. Der Glaube macht das Leiden Gottes zu einem Scheine, die Liebe zu einer Wahrheit. Nur auf der Wahrheit des Leidens beruht der wahre, positive Eindruck der Incarnation. So sehr wir daher den Widerspruch und Zwiespalt zwischen der menschlichen und göttlichen Natur im Gottmenschen hervorgehoben haben, so sehr müssen wir hinwiederum die Gemeinschaft und Einheit derselben hervorheben, vermöge welcher Gott wirklich Mensch und der Mensch wirklich Gott ist. Hier haben wir darum den unwidersprechlichen, unumstößlichen und zugleich sinnfälligen Beweis, daß der Mittelpunkt, der höchste Gegenstand des Christenthums nichts andres als der Mensch ist, daß die Christen das menschliche Individuum als Gott und Gott als das menschliche Individuum angebetet haben. „Lebendig machen, alles Gericht und alle Gewalt haben im Himmel und auf Erden, alles in seinen Händen haben, alles unter

seinen Füßen unterworfen haben, von Sünden reinigen u. s. w. sind . . . göttliche unendliche Eigenschaften, welche doch nach Aussage der Schrift dem Menschen Christi gegeben und mitgetheilt sind.“ „Daher glauben, lehren und bekennen wir, daß des Menschen Sohn . . . jezt nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch Alles weiß, Alles vermag, allen Creaturen gegenwärtig ist.“ „Demnach verwerfen und verdammen wir . . . 15) daß er (der Sohn Gottes) nach der menschlichen Natur der Allmächtigkeit und anderer Eigenschaften göttlicher Natur allerdings nicht fähig sei.“ Concordienb. summar. Begr. u. Erklär. Art. 8. Unde et sponte sua fluit, Christo etiam qua humanam naturam spectato cultum religiosum deberi. *Buddeus. l. c. l. IV. c. II. §. 17.* Dasselbe lehren ausdrücklich die Kirchenväter und Katholiken. *Z. B. Eadem adoratione adoranda in Christo est divinitas et humanitas. . . . Divinitas intrinsece inest humanitati per unionem hypostaticam: ergo humanitas Christi seu Christus ut homo potest adorari absoluto cultu latriae. Theol. Schol. (sec. Thomam Aq. P. Mezger. T. IV. p. 124.)* Zwar heißt es: nicht der Mensch, nicht Fleisch und Blut für sich selbst, sondern das mit Gott verbundene Fleisch wird angebetet, so daß der Cultus nicht dem Fleische oder dem Menschen, sondern Gott gilt. Aber es ist hier wie mit dem Heiligen- und Bilderdienste. Wie der Heilige nur im Bilde, Gott nur im Heiligen verehrt wird, weil man das Bild, den Heiligen selbst verehrt, so wird Gott nur im menschlichen Fleische angebetet, weil das menschliche Fleisch selbst angebetet wird. Was im Bewußtsein der Religion Prädicat ist, ist im Wesen, im ihr selbst verborgnen Grunde derselben das wahre Subject. Gott wird Fleisch, Mensch, weil schon im Grunde der Mensch Gott ist. Wie könnte es Dir nur in den Sinn kommen, das menschliche Fleisch mit Gott in so innige Beziehung und Berührung zu bringen, wenn es Dir etwas Unreines, Niedriges, Gottes Unwürdiges wäre? Wenn

der Werth, die Würde des menschlichen Fleisches nicht in ihm selbst liegt, warum machst Du nicht andres, nicht thierisches Fleisch zur Wohnstätte des göttlichen Geistes.“ Zwar heißt es: der Mensch ist nur das Organ „in, mit und durch“ welches die Gottheit wirket „wie die Seele im Leibe.“ Aber auch dieser Einwand ist durch das eben Gesagte schon widerlegt. Gott wählte den Menschen zu seinem Organ, seinem Leibe, weil er nur im Menschen ein seiner würdiges, ein ihm passendes, wohlgefälliges Organ fand. Wenn der Mensch gleichgültig ist, warum incarnirte sich denn Gott nicht in einem Thiere? So kommt Gott nur aus dem Menschen in den Menschen. Die Erscheinung Gottes im Menschen ist nur eine Erscheinung von der Göttlichkeit und Herrlichkeit des Menschen. *Noscitur ex alio, qui non cognoscitur ex se* — dieser triviale Spruch gilt auch hier. Gott wird erkannt aus dem Menschen, den er mit seiner persönlichen Gegenwart und Einwohnung beehrt, und zwar als ein menschliches Wesen, denn was einer bevorzugt, auswählt, liebt, das ist sein gegenständliches Wesen selbst; und der Mensch wird aus Gott erkannt, und zwar als ein göttliches Wesen, denn nur Gotteswürdiges, nur Göttliches kann Object, kann Organ und Wohnsitz Gottes sein. Zwar heißt es ferner: es ist nur dieser Jesus Christus ausschließlich allein, kein anderer Mensch sonst, der als Gott verehrt wird. Aber auch dieser Grund ist eitel und nichtig. Christus ist zwar Einer nur, aber Einer für Alle. Er ist Mensch, wie wir, „unser Bruder und wir sind Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Bein.“ Jeder erkennt daher sich in Christo, jeder findet sich in ihm repräsentirt. „Fleisch und Blut verkennet sich nicht.“ Man mag sich daher drehen und wenden, läugnen und lügen so viel als man will: es steht unumstößlich fest: die Christen beten das menschliche Individuum an als das höchste Wesen — als Gott. Freilich nicht mit Bewußtsein; denn dieß eben constituirt die Illusion des religiösen Principis. Aber in diesem Sinne beteten

auch die Heiden nicht die Götterstatue an; denn auch dem frommen Heiden war die Götterstatue keine Statue, sondern der Gott selbst. Aber dennoch beteten sie eben so gut die Statue an, als die Christen das menschliche Individuum, ob sie es gleich natürlich nicht Wort haben wollen.

Und die Christen haben nicht nur das menschliche Individuum nach seinem Wesen; sie haben selbst — was eine ganz natürliche Consequenz ist — den Körper des menschlichen Individuums — was ist das Individuum ohne Leib? — ja selbst die einzelnen Theile dieses Körpers angebetet. So findet sich z. B. unter den — ich weiß nicht mehr, aber es ist hier gleichgültig, ob ächten oder unächt — Schriften des heiligen Bernhards eine *Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendentis*, worin folgende Stellen vorkommen, z. B.

Ad Pedes:

Plagas tuas rubicundas
 Et fixuras tam profundas
 Cordi meo fac inscribi
 Ut configar totus tibi
 Te modis amans omnibus.
 Ne repellas me indignum
 De tuis sanctis pedibus.
 Coram cruce procumbentem
 Hosque pedes complectentem
 Jesu bone non me spernas.

Ad Manus:

Manus sanctae! vos amplector
 Et gemendo condelector,
 Grates ago plagis tantis
 Clavis duris, guttis sanctis
 Dans lacrymas cum osculis.
 In cruore tuo lotum
 Me commendo tibi totum.

Ad Latus:

Salve Latus Salvatoris,
 In quo latet mel dulcoris,
 In quo patet vis amoris,
 Ex quo scatet fons cruoris.
 In hac fossa me reconde,
 Infer meum cor profunde,
 Ubi latens incalescat
 Et in pace conquiescat.

At faciem:

Salve caput cruentatum

Totum spinis coronatum.

. . . Tuum caput hic inclina

In meis pausa brachiis.

Ähnliche Gedichte an die einzelnen Körpertheile Christi, nur ärmer an Geschmack, Poesie und Empfindung, aber reicher an blutdürstigem Egoismus finden sich in dem schon excerpirten Gesangbuch der evangelischen Brüdergemeinen.

Der Widerspruch in den Sacramenten ist der Widerspruch vom Naturalismus und Supernaturalismus. Das Erste in der Taufe ist die Position des Wassers. Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate Baptismi atque ideo verba illa domini nostri Jesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, ad metaphoram aliquam detorserit, anathema sit. Concil. Trident. (Sessio VII. Can. II. de Bapt.) De substantia hujus sacramenti sunt verbum et elementum. . . . Non ergo in alio liquore potest consecrari baptismus nisi in aqua. Petrus Lomb. (I. IV. dist. 3. c. 1. c. 5.) Ad certitudinem baptismi requiritur major quam unius guttae quantitas. . . . Necessesse est ad valorem baptismi fieri contactum physicum inter aquam et corpus baptizati, ita ut non sufficiat, vestes tantum ipsius aqua tingi. . . . Ad certitudinem baptismi requiritur, ut saltem talis pars corporis abluatur, ratione cujus homo solet dici vere ablutus, v. 9. collum, humeri, pectus et praesertim caput. Theolog. Schol. (P. Mezger Aug. Vind. 1695. T. IV. p. 230—31.) Es kommt also wesentlich auf das Wasser an. Aber nun kommt die Negation des Wassers. Die Bedeutung der Taufe ist nicht die natürliche Kraft des Wassers, sondern vielmehr die übernatürliche, allmächtige Kraft des Wortes Gottes, welches das Wasser zu einem Sacrament eingesetzt und nur mittelst dieses Stoffes auf eine übernatürliche, wun-

derbare Weise sich dem Menschen mittheilt, aber eben so gut auch irgend einen anderen beliebigen Stoff wählen könnte, um die nämliche Wirkung hervorzubringen. So sagt z. B. Luther: „Also fasse nun den Unterschied, daß viel ein ander Ding ist Taufe, denn alle andere Wasser, nicht des natürlichen Wesens halben, sondern daß hie etwas edleres darzu kömmt. Denn Gott selbst seine Ehre hinansetzet, seine Kraft und Macht daran legt . . . wie auch Sct. Augustin gelehret hat: *accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.*“ (Der große Katechismus.)

Aber wie mit dem Wasser in der Taufe, die nichts ohne das Wasser ist, obgleich es an sich gleichgültig ist, eben so ist es mit dem Wein und Brot in der Eucharistie, selbst bei den Katholiken, wo doch die Substanz von Brot und Wein durch die Gewalt der Allmacht destruiert wird. *Accidentia eucharistica tamdiu continent Christum, quamdiu retinent illud temperamentum, cum quo connaturaliter panis et vini substantia permaneret: ut econtra, quando tanta fit temperamenti dissolutio, illorumque corruptio, ut sub iis substantia panis et vini naturaliter remanere non posset, desinunt continere Christum.* Theol. Schol. (Mezger I. c. p. 292.) Das heißt also: so lange das Brot Brot bleibt, so lange bleibt das Brot Fleisch; ist das Brot weg, ist auch das Fleisch weg. Daher muß auch eine gehörige Portion Brot, wenigstens eine so große, daß das Brot als Brot erkennbar ist, zugegen sein, um consecrirt werden zu können. (Ebend. p. 284.) Uebrigens ist die katholische Transsubstantiation, die *conversio realis et physica totius panis in corpus Christi* nur eine consequente Fortsetzung von den Wundern im A. u. N. T. Aus der Verwandlung des Wassers in Wein, des Stabes in eine Schlange, der Steine in Wasserbrunnen (Psalm 114), aus diesen biblischen Transsubstantiationen erklärten und begründeten die Katholiken die Verwandlung des Brotes in Fleisch. Wer einmal an jenen Verwandlungen keinen Anstoß nimmt, der hat kein Recht, keinen Grund,

diese Verwandlung zu beanstanden. Das Princip der protestantischen Abendmahlslehre widerspricht nicht weniger der Vernunft, als das katholische. Absurda minus offendent eum, qui meminerit de rebus coelestibus ex verbo Dei, non ex Geometria faciendum esse iudicium. Melancthon Ep. ad Oecolampadium de S. Coena.) Camerarius Vita Mel. ed. Strobel p. 405.) Quis Deum devoret in coena? quis sanguinem illius bibit? Noli tu tumultuari Carolstadi: Nam multa sunt quae rationi adversantur, vera tamen sunt et verbo Dei nituntur: itaque non ingenio humano, sed vera fide apprehendenda sunt. Quid enim tam absurdum dictu, quam aqua peccatum abluī? Quid tam absonum, quam esu pomi totum genus humanum in aeternum exitium praecipitari? N. Frischlini Phasma. Act. III. Sc. III. Auch die Protestanten nahmen in der Abendmahlslehre ebenso wie die Katholiken zur Allmacht, der Quelle aller vernunftwidersprechenden Vorstellungen, ihre Zuflucht. (Concord. summ. Begr. Art. 7. Affir. 3. Negat. 13.)

Ein köstliches, ja wahrhaft incomparables und zugleich höchst lehrreiches Exempel von der theologischen Unbegreiflichkeit und Uebernatürlichkeit liefert die in Betreff des Abendmahls (Concordienbuch summar. Begr. Art. 7.) gemachte Unterscheidung zwischen Mündlich und Fleischlich oder Natürlich. „Wir glauben, lehren und bekennen, daß der Leib und Blut Christi nicht allein geistlich durch den Glauben, sondern auch mündlich, doch nicht auf kapernaitische, sondern übernatürliche, himmlische Weise, um der sacramentlichen Vereinigung willen, mit dem Brote und Wein empfangen werden.“ Probe namque discrimen inter manducationem oralem et naturalem tenendum est. Etsi enim oralem manducationem adseramus atque propugnemus, naturalem tamen non admittimus Omnis equidem manducatio naturalis etiam oralis est, sed non vicissim oralis manducatio

statim est naturalis Unicus itaque licet sit actus, unicumque organum, quo panem et corpus Christi, itemque vinum et sanguinem Christi accipimus, modus (ja wohl der modus) nihilominus maximopere differt, cum panem et vinum modo naturali et sensibili, corpus et sanguinem Christi simul equidem cum pane et vino, at modo supernaturali et insensibili, qui adeo etiam a nemine mortalium (sicherlich auch von keinem Gotte) explicari potest, revera interim et ore corporis accipiamus. Jo. Fr. Buddeus (l. c. Lib. V. c. I. §. 15.) Welch' eine Heuchelei! Mit demselben Munde, womit er seinen Gott zwischen die Lippen preßt und sein Blut in sich saugt, um sich seiner wirklichen, d. i. fleischlichen Existenz zu versichern, mit demselben Munde läugnet der Christ und zwar im heiligsten Momente seiner Religion, die fleischliche Gegenwart, den fleischlichen Genuß Gottes. So läugnet er also auch hier, daß er das Fleisch befriedigt, während er es in der That befriedigt.

Der Widerspruch der christlichen Religion ist der Widerspruch von Glaube und Liebe.

Der Glaube opfert die Liebe zur Liebe der Liebe zu Gott als einem vom Menschen unterschiednen persönlichen Wesen auf. Wohl ist Gott der mystische Gattungsbegriff der Menschheit — was die Religion dadurch ausspricht, daß sie Gott zum gemeinsamen Vater der Menschen macht — und wer daher Gott liebt, liebt insofern die Menschen. Die Liebe zu Gott ist die mystische Liebe zum Menschen. Aber Gott ist nicht nur das gemeinsame — er ist auch ein besondres Wesen, ein Wesen für sich — ein Subject. Wie sich daher theoretisch in dem Satze: Gott ist die Liebe, das Subject von dem Prädicat der Liebe unterscheidet, so scheidet sich auch nothwendig praktisch das Wesen, die Persönlichkeit Gottes von der Liebe. Wo sich das Wesen von der Liebe scheidet, entspringt die Willkühr. Die Liebe handelt aus Nothwen-

digkeit, die Persönlichkeit aus Willkühr. Die Persönlichkeit bewährt sich als Persönlichkeit nur durch Willkühr; die Persönlichkeit ist herrschsüchtig, ehrgeizig; sie will sich nur geltend machen. Die höchste Feier Gottes als eines persönlichen Wesens ist daher die Feier Gottes als eines schlechthin unumschränkten, willkührlichen Wesens. Die Persönlichkeit als solche ist indifferent gegen alle substantziellen Bestimmungen; die innere Nothwendigkeit, der Wesensdrang erscheint ihr als Zwang. Hier haben wir das Geheimniß der christlichen Liebe. Die Liebe Gottes als Prädicat eines persönlichen Wesens hat hier die Bedeutung der Gnade: Gott ist ein gnädiger Herr, wie er im Judenthum ein strenger Herr war. Die Gnade ist die beliebige Liebe — die Liebe, die nicht aus innerem Wesensdrang handelt, sondern was sie thut, auch nicht thun, ihren Gegenstand, wenn sie wollte, auch verdammen könnte — also die grundlose, die unwesentliche, die willkührliche, die absolut subjective, die nur persönliche Liebe. Wo die Liebe in diesem Sinne erfaßt wird, da wird daher eifersüchtig darüber gewacht, daß der Mensch sich nichts zum Verdienste anrechne, daß der göttlichen Persönlichkeit allein das Verdienst bleibe; da wird sorgfältigst jeder Gedanke an eine Nothwendigkeit beseitigt, um auch subjectiv durch das Gefühl der Verbindlichkeit und Dankbarkeit ausschließlich die Persönlichkeit feiern und verherrlichen zu können. Die Juden vergötterten den Ahnenstolz; die Christen dagegen verklärten und verwandelten das jüdisch-aristokratische Princip des Geburtsadels in das demokratische Princip des Verdienstadels. Der Katholik macht die Seligkeit vom Verdienste des Werkes, der Protestant vom Verdienste des Glaubens abhängig. Aber der Begriff der Verbindlichkeit und Verdienstlichkeit verbindet sich nur mit einer Handlung, einem Werke, das nicht von mir gefordert werden kann oder nicht nothwendig aus meinem Wesen hervorgeht. Die Werke des Dichters, des Philosophen können nur äußerlich betrachtet unter den Gesichtspunkt der Verdienstlichkeit gestellt werden.

Sie sind Werke des Genies — nothgedrungne Werke: der Dichter mußte dichten, der Philosoph philosophiren. Die höchste Selbstbefriedigung lag für sie in der beziehungs- und rücksichtslosen Thätigkeit des Schaffens. Eben so ist es mit einer wahrhaft edlen moralischen Handlung. Für den edlen Menschen ist die edle Handlung eine natürliche: er zweifelt nicht, ob er sie thun soll, er legt sie nicht auf die Wage der Wahlfreiheit; er muß sie thun. Nur wer so handelt, ist auch ein zuverlässiger Mensch. Die Verdienstlichkeit führt immer die Vorstellung mit sich, daß man etwas, so zu sagen, nur aus Luxus, nicht aus Nothwendigkeit thut. Die Christen feierten nun wohl die höchste Handlung in ihrer Religion, die Menschwerdung Gottes als ein Werk der Liebe. Aber die christliche Liebe hat insofern, als sie sich auf den Glauben stützt, auf die Vorstellung Gottes als eines Herrn, eines Dominus, die Bedeutung eines Gnadenactes, einer an sich Gott überflüssigen, bedürfnislosen Liebe. Ein gnädiger Herr ist ein solcher, der von seinem Rechte abläßt, ein Herr, der thut aus Gnade, was er als Herr zu thun nicht nöthig hat, was über den strieten Begriff des Herrn hinausgeht. Gott hat als Herr nicht nur nicht die Pflicht, dem Menschen wohlzuthun; er hat sogar das Recht — denn er ist durch kein Gesetz gebundner Herr — den Menschen zu vernichten, wenn er will. Kurz, die Gnade ist die unnothwendige Liebe, die Liebe im Widerspruch mit dem Wesen der Liebe, die Liebe, die nicht Wesen, nicht Natur ausdrückt, die Liebe, welche der Herr, das Subject, die Person — Persönlichkeit ist nur ein abstracter, moderner Ausdruck für Herrlichkeit — von sich unterscheidet als ein Prädicat, welches sie haben und nicht haben kann, ohne deswegen aufzuhören, sie selbst zu sein. Nothwendig mußte sich daher auch im Leben, in der Praxis des Christenthums dieser innere Widerspruch realisiren, das Subject vom Prädicat, der Glaube von der Liebe scheiden. Wie die Liebe Gottes zum Menschen nur ein Gnadenact war, so wurde auch die Liebe des Menschen zum Menschen nur zu

einem Gnadenact des Glaubens. Die christliche Liebe ist der gnädige Glaube, wie die Liebe Gottes die gnädige Persönlichkeit oder Herrschaft. (Ueber die göttliche Willkühr s. z. B. J. A. Ernesti's schon oben citirte Abhandlung: *Vindiciae arbitrii divini*.)

Der Glaube hat ein böses Wesen in sich. Der christliche Glaube, sonst nichts ist der Grund der christlichen Kezerverfolgungen und Kezereinrichtungen. Der Glaube anerkennt den Menschen nur unter der Bedingung, daß er Gott, d. h. den Glauben anerkennt. Der Glaube ist die Ehre, die der Mensch Gott erweist. Und diese Ehre gebührt ihm unbedingt. Dem Glauben ist die Basis aller Pflichten der Glaube an Gott — der Glaube die absolute Pflicht, die Pflichten gegen die Menschen nur abgeleitete, untergeordnete Pflichten. Der Ungläubige ist also ein rechtloses — ein vertilgungswürdiges Subject. Was Gott negirt, muß selbst negirt werden. Das höchste Verbrechen ist das Verbrechen der *laesae majestatis Dei*. Gott ist dem Glauben ein persönliches und zwar das allerpersönlichste, unverletzliche, berechtigste Wesen. Die Spitze der Persönlichkeit ist die Ehre — eine Injurie gegen die höchste Persönlichkeit also nothwendig das höchste Verbrechen. Die Ehre Gottes kann man nicht als eine zufällige, rohsinnliche, anthropomorphistische Vorstellung desavouiren. Ist denn nicht auch die Persönlichkeit, auch die Existenz Gottes eine sinnliche, anthropomorphistische Vorstellung? Wer die Ehre negirt, sei so ehrlich, auch die Persönlichkeit aufzuopfern. Aus der Vorstellung der Persönlichkeit ergibt sich die Vorstellung der Ehre, aus dieser die Vorstellung der religiösen Injurie. *Quicumque Magistratibus male precatus fuerit, pro eorum arbitrio poenas luit; quicumque vero idem scelus erga Deum admiserit . . . lapidibus blasphemiae causa obruitur. Moses (III. 24, 15. 16.) Eos autem merito torqueri, qui Deum nesciunt, ut impios, ut injustos, nisi profanus nemo deliberat: quum parentem omnium et dominum*

omnium non minus sceleris sit ignorare, quam laedere. Minucii Fel. Oct. c. 35. Ubi erunt legis praecepta divinae, quae dicunt: honora patrem et matrem, si vocabulum patris, quod in homine honorari praecipitur, in Deo impune violatur? Cypriani Epist. 73. (ed. Gersdorf.) Si hi qui nummos adulterant morte mulctantur, quid de illis statuendum censemus, qui fidem pervertere conantur? Paulus Cortesius (in Sententias (Petri L.) III. l. dist. VII.) Si enim illustrem ac praepotentem virum nequaquam exhonorari a quoquam licet, et si quisquam exhonoraverit, decretis legalibus reus sistitur et injuriarum auctor jure damnatur: quanto utique majoris piaculi crimen est, injuriosum quempiam Deo esse? Semper enim per dignitatem injuriam perferentis, crescit culpa facientis, quia necesse est, quanto major est persona ejus qui contumeliam patitur, tanto major sit noxa ejus, qui facit. Also spricht Salvianus (de gubernat. Dei l. VI. p. 218. edit. cit.), Salvianus, den man genant Magistrum Episcoporum, sui saeculi Jeremiam, Scriptorem Christianissimum, Orbis christiani magistrum. Aber die Häresie, der Unglaube überhaupt — die Häresie ist nur ein bestimmter, beschränkter Unglaube — ist eine Blasphemie, also das höchste, strafbarste Verbrechen. So schreibt, um von unzähligen Beispielen nur eines anzuführen, J. Oecolampadius an Servet: dum non summam patientiam prae me fero, dolens Jesum Christum filium Dei sic dehonestari, parum christiane tibi agere videor. In aliis mansuetus ero: in blasphemiiis quae in Christum, non item. (Historia Mich. Serveti. H. ab Allwoerden Helmstadii 1727. p. 13.) Denn was ist Blasphemie? Jede Negation einer Vorstellung, einer Bestimmung, wobei die Ehre Gottes, die Ehre des Glaubens theiligt ist. Servetus fiel als ein Opfer des christlichen Glaubens. Calvin sagte noch zwei Stunden vor seinem Tode zu Servet: Ego vero ingenue praefatus, me nun-

quam privatas injurias fuisse persecutum, und schied von ihm mit bibelfester Gesinnung: ab haeretico homine, qui *αὐτοκατάκριτος* peccabat, secundum Pauli praeceptum discessi (ibid. p. 120). Es war also keineswegs persönlicher Haß, wenn auch dieser mit im Spiel gewesen sein mag, es war der religiöse Haß, der S. auf den Scheiterhaufen brachte — der Haß, der aus dem Wesen des Glaubens entspringt. Selber Melancthon billigte bekanntlich Servets Hinrichtung. Die Schweizer Theologen, welche die Genfer um ihren Rath fragten, erwähnten zwar in ihren Antworten schlangenkluger Weise nichts von der Todesstrafe, aber stimmten doch darin mit den Genfern überein, horrendos Serveti errores detestandos esse, severiusque idcirco in Servetum animadvertendum. Also keine Differenz im Princip, nur in der Art und Weise der Bestrafung. Selbst Calvin war so christlich, daß er die grausame Todesart, wozu der Genfer Senat S. verurtheilte, mildern wollte. Auch die spätern Christen und Theologen billigten noch die Hinrichtung Servets. (S. hierüber z. B. M. Adami Vita Calvini p. 90. Vita Bezae p. 207. Vitae Theol. exter. Francof. 1618). Wir haben daher diese Hinrichtung als eine Handlung von allgemeiner Bedeutung — als ein Werk des Glaubens und zwar nicht des römisch-katholischen, sondern des reformirten, des auf die göttliche Offenbarung reducirten, des evangelischen Glaubens anzusehen. — Daß man die Ketzer nicht durch Gewalt zum Glauben zwingen müsse, dieß allerdings behaupteten die meisten Kirchenlichter, aber gleichwohl lebte in ihnen doch der boshafte Ketzerhaß. So sagt z. B. der heilige Bernhard (Super Cantica S. 66.) in Betreff der Ketzer: Fides suadenda est, non imponenda, aber er setzt sogleich hinzu: quamquam melius procul dubio gladio coercerentur, illius videlicet, qui non sine causa gladium portat, quam in suum errorem multos trajicere permittantur. — Wenn der jetzige Glaube keine solchen eclatanten Greuelthaten mehr hervorbringt, so kommt das nur daher, daß unser Glaube kein

unbedingter, entschiedner, lebendiger, sondern vielmehr ein skeptischer, effektischer, ungläubiger, durch die Macht der Kunst und Wissenschaft gebrochener und gelähmter Glaube ist. Wo keine Kezer mehr verbrannt werden, da hat der Glaube selbst kein Feuer mehr im Leibe. Der Glaube, der erlaubt Anderes zu glauben, verzichtet auf seinen göttlichen Ursprung, degradirt sich selbst zu einer nur subjectiven Meinung. Der Glaube, der Andern den Zweifel an sich gestattet, ist ein dubioser, ein an sich selbst zweifelnder Glaube. Nicht dem christlichen Glauben, nicht der christlichen d. h. der durch den Glauben beschränkten Liebe, nein! dem Zweifel an dem christlichen Glauben, dem Sieg der religiösen Skepsis, den Freigeistern, den Häretikern verdanken wir die Toleranz der Glaubensfreiheit. Die von der christlichen Kirche verfolgten Kezer nur versuchten die Glaubensfreiheit. Die christliche Freiheit ist Freiheit nur im Unwesentlichen, den Grundartikel des Glaubens gibt sie nicht frei.

Der Glaube scheidet den Menschen vom Menschen, setzt an die Stelle der naturbegründeten Einheit und Liebe eine übernatürliche — die Einheit des Glaubens. *Inter Christianum et gentilem non fides tantum debet, sed etiam vita distinguere ... Nolite, ait Apostolus, jugum ducere cum infidelibus... Sit ergo inter nos et illos maxima separatio. Hieronymus (Epist. Caelantiae matronae). ... Prope nihil gravius quam copulari alienigenae ... Nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat: quomodo potest conjugium dici ubi non est fidei concordia? ... Saepe plerique capti amore feminarum fidem suam prodiderunt. Ambrosius. Ep. 70. Lib. IX. Non enim licet christiano cum gentili vel judaeo inire conjugium. Petrus L. (I. IV. dist. 39. c. 1.) Auch diese Scheidung ist keineswegs unbiblisch. Wir sehen ja vielmehr, daß die Kirchenväter sich gerade auf die Bibel berufen. Die*

bekannte Stelle des Apostels in Betreff der Ehen zwischen Heiden und Christen bezieht sich nur auf Ehen, die schon vor dem Glauben bestanden, nicht auf solche, die erst geschlossen werden sollen. Man sehe, was hierüber schon Petrus L. sagt in dem eben citirten Buche. *Qui amat patrem et matrem plus quam me, non est me dignus* Matth. 10 ... *in hoc vos non agnosco parentes, sed hostes ... Alioquin quid mihi et vobis? Quid a vobis habeo nisi peccatum et miseriam?* Bernardus (Epist. 111. Ex persona Heliae monachi ad parentes suos.) *Etsi impium est, contemnere matrem, contemnere tamen propter Christum piissimum est.* Bernhardus (Ep. 104. S. auch Epist. 351. ad Hugonem novitium.) *Audi sententiam Isidori: multi canonicorum, monachorum ... temporali salute suorum parentum perdunt animas suas ... Servi Dei qui parentum suorum utilitatem procurant a Dei amore se separant. De Modo bene vivendi (S. VII.). Omnem hominem fidelem judica tuum esse fratrem. (ibid. Sermo 13.) Ambrosius dicit, longe plus nos debere diligere filios quos de fonte levamus, quam quos carnaliter genuimus. (Petrus L. I. IV. dist. 6. c. 5. addit. Henr. ab Vurim.) Ut Episcopi vel clerici in eos qui Catholici Christiani non sunt, etiam si consanguinei fuerint, nec per donationes rerum suarum aliquid conferant. Concil. Carthag. III. can. 13. (Summa Carranza). Cum haereticis nec orandum, nec psallendum. Concil. Carthag. IV. can. 72. (ibid.)*

Der Glaube hat die Bedeutung der Religion, die Liebe nur die der Moral. Dies hat besonders entschieden der Protestantismus ausgesprochen. Der Ausdruck, daß die Liebe nicht vor Gott gerecht mache, sondern nur der Glaube, sagt eben nichts weiter aus, als daß die Liebe keine religiöse Kraft und Bedeutung habe. (S. Apologia der augsburgischen Confess. Art. 3. Von der Liebe und Erfüllung des Gesetzes.) Zwar heißt es hier: „Darum was die Scholastici von der

Liebe Gottes reden, ist ein Traum und ist unmöglich Gott zu lieben, ehe wir durch den Glauben die Barmherzigkeit erkennen und ergreifen. Denn alsdann erst wird Gott *objectum amabile*, ein lieblich, selig Anblick.“ Es wird also hier zum eigentlichen Object des Glaubens die Barmherzigkeit, die Liebe gemacht. Allerdings unterscheidet sich zunächst der Glaube auch nur dadurch von der Liebe, daß er außer sich setzt, was die Liebe in sich setzt. Allerdings ist der Glaube im protestantischen Sinne der Glaube an die Vergebung der Sünde, der Glaube an die Gnade, der Glaube an Christus, als den für den Menschen sterbenden und leidenden Gott, so daß der Mensch, um die ewige Seligkeit zu erlangen, nichts weiter seinerseits zu thun hat, als diese Hingebung Gottes für ihn selbst wieder hingebend, d. i. gläubig, zuversichtlich anzunehmen. Aber Gott ist nicht allein als Liebe Gegenstand des Glaubens. Im Gegentheil der charakteristische Gegenstand des Glaubens als Glaubens ist Gott als Subject. Oder ist etwa ein Gott, der dem Menschen kein Verdienst gönnt, der Alles nur sich ausschließlich vindicirt, eifersüchtig über seiner Ehre wacht, ist ein solcher selbstsüchtiger Gott ein Gott der Liebe?

Die aus dem Glauben hervorgehende Moral hat zu ihrem Princip und Kriterium nur den Widerspruch mit der Natur, mit dem Menschen. Wie der höchste Gegenstand des Glaubens der ist, welcher der Vernunft am meisten widerspricht, die Eucharistie, so ist nothwendig die höchste Tugend der dem Glauben getreuen und gehorsamen Moral die, welche am meisten der Natur widerspricht. Die dogmatischen Wunder haben consequent moralische Wunder in ihrem Gefolge. Die übernatürliche Moral ist die natürliche Schwester des übernatürlichen Glaubens. Wie der Glaube die Natur außer dem Menschen, so überwindet die Glaubensmoral die Natur im Menschen. Diesen praktischen Supernaturalismus, dessen epigrammatische Spitze die „Jungferschaft, die Schwester der Engel, die Königin der Tugenden, die Mutter alles Guten“ ist (s. A. v. Buchers: Geistliches Such-

verloren. Sämmtl. W. B. VI. 151.) hat insbesondre der Katholicismus ausgebildet, denn der Protestantismus hat nur das Princip festgehalten, aber die nothwendigen Consequenzen desselben willkürlich, eigenmächtig weggestrichen, hat sich nur den christlichen Gedanken, aber nicht die christliche Moral zu Gemüthe gezogen. *Grandis igitur virtutis est et sollicitae diligentiae, superare quod nata sis: in carne non carnaliter vivere, tecum pugnare quotidie.* Hieronymus Ep. Furiae Rom. nobilique viduae.) Quanto igitur natura amplius vincitur et premitur, tanto major gratia infunditur. Thomas a K. (imit. l. III. c. 54.) *Esto robustus tam in agendo, quam in patiendo naturae contraria.* (ibid. c. 49.) *Beatus ille homo, qui propter te Domine, omnibus creaturis licentiam abeundi tribuit, qui naturae vim facit et concupiscentias carnis fervore spiritus crucifigit* (c. 48.). *Adhuc proh dolor! vivit in me verus homo, non est totus crucifixus.* (ibid. c. 34. s. auch l. III. c. 19. l. II. c. 12.) Und diese Sätze sind keineswegs nur ein Abdruck der frommen Individualität des Verfassers der Schrift *de imitatione Christi*; sie drücken die ächte Moral des Katholicismus aus — die Moral, welche die Heiligen mit ihrem Leben bestätigten und selbst das sonst so weltliche Oberhaupt der Kirche sanctionirte. So heißt es z. B. in der *Canonizatio S. Bernhaldi Abbatis per Alexandrum papam III. anno Ch. 1164. Litt. apost. ... primo ad Praelatos Eccles. Gallic.: In afflictione vero corporis sui usque adeo sibi mundum, seque mundo reddidit crucifixum, ut confidamus martyrum quoque eum merita obtinere sanctorum etc.* Aus diesem rein negativen Moralprincip kommt es auch, daß sich innerhalb des Katholicismus selbst diese crasse Ansicht aussprechen konnte und durfte, daß das bloße Martyrerthum auch ohne die Triebfeder der Liebe zu Gott himmlische Seligkeit erwerbe.

Der Glaube opfert Gott den Menschen auf. Das Menschenopfer gehört selbst zum Begriffe der Religion. Die

blutigen Menschenopfer dramatisiren nur diesen Begriff. „Durch den Glauben opferte Abraham den Isaak.“ Hebräer 11, 17. *Quanto major Abraham, qui unicum filium voluntate jugulavit ... Jepte obtulit virginem filiam et idcirco in enumeratione sanctorum ab Apostolo ponitur.* Hieronymus (Epist. Juliano). Ueber die Menschenopfer in der jüdischen Religion siehe W. Vatke: die Religion des N. Testaments I. Th. p. 275—78. u. Daumer: „Tabu, Moloch und Sabbath.“ Auch in der christlichen Religion ist es nur das Blut, die Negation des Menschensohnes, wodurch der Zorn Gottes gestillt, Gott mit dem Menschen versöhnt wird. Darum mußte ein reiner, schuldbloser Mensch als Opfer fallen. Solches Blut nur ist kostbar, solches nur hat versöhnende Kraft. Und dieses am Kreuze zur Befänstigung des göttlichen Zorns vergossne Blut genießen die Christen im Abendmahl zur Bestärkung und Besiegelung ihres Glaubens. Aber warum denn das Blut in der Gestalt des Weins, das Fleisch unter der Gestalt des Brotes? Damit es nicht den Schein hat, als äßen die Christen wirklich Menschenfleisch, als tranken sie wirklich Menschenblut, damit nicht der natürliche Mensch, d. i. der homo verus beim Anblick von wirklichem Menschenfleisch und Blute vor den Mysterien des christlichen Glaubens zurückschäudert. *Etenim ne humana infirmitas esum carnis et potum sanguinis in sumptione horreret, Christus velari et palliari illa duo voluit speciebus panis et vini.* Bernard (edit. cit. p. 189—191). *Sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradit Christus et deinceps sumendum instituit. Ut fides scil. haberet meritum, quae est de his quae non videntur, quod fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum. Et ideo etiam ne abhorreret animus quod cerneret oculus; quod non habemus in usu carnem crudam comedere et sanguinem bibere ... Et etiam ideo ne ab incredulis religioni christianae insultaretur. Unde Augustinus: Nihil rationabilius, quam*

ut sanguinis similitudinem sumamus, ut et ita veritas non desit et ridiculum nullum fiat a paganis, quod cruorem occisi hominis bibamus. Petrus Lomb. (Sent. lib. IV. dist. 11. c. 4.)

Aber wie das blutige Menschenopfer in der höchsten Negation des Menschen zugleich die höchste Position desselben ausdrückt, denn nur deswegen, weil das Menschenleben für das Höchste gilt, weil also das Opfer desselben das Schmerzlichste ist, das Opfer, welches die größte Ueberwindung kostet, wird es Gott dargebracht — eben so ist auch der Widerspruch der Eucharistie mit der menschlichen Natur nur ein scheinbarer. Auch ganz abgesehen davon, daß Fleisch und Blut mit Wein und Brot, wie der h. Bernhard sagt, bemäntelt werden, d. h. in Wahrheit nicht Fleisch, sondern Brot, nicht Blut, sondern Wein genossen wird — das Mysterium der Eucharistie löst sich auf in das Geheimniß des Essens und Trinkens. „... Alle alte christliche Lehrer lehren, daß der Leib Christi nicht allein geistlich mit dem Glauben, welches auch außerhalb des Sacraments geschieht, sondern auch mündlich, nicht allein von gläubigen, frommen, sondern auch von unwürdigen, ungläubigen, falschen und bösen Christen empfangen werde.“ „So ist nun zweierley Essen des Fleisches Christi, eines geistlich Solch geistlich Essen aber ist nichts andres als der Glaube Das andere Essen des Leibes Christi ist mündlich oder sacramentlich.“ (Concordienb. Ertl. Art. 7.) Was begründet also die spezifische Differenz der Eucharistie? Essen und Trinken. Außer dem Sacrament wird Gott geistig, im Sacrament sinnlich, mündlich genossen, d. h. getrunken und gegessen. Wie könntest Du aber Gott in Deinen Leib aufnehmen, wenn er Dir für ein Gottes unwürdiges Organ gälte? Schüttest Du den Wein in ein Wassergefäß? Ehrst Du ihn nicht durch ein besondres Glas? Fassest Du mit Deinen Händen oder Lippen an, was Dich efelt? Erklärst Du nicht dadurch das Schöne allein für das Berührungswürdige? Sprichst Du nicht die Hände und Lippen heilig,

wenn Du mit ihnen das Heilige ergreiffst und berührst? Wenn also Gott gegessen und getrunken wird, so wird Essen und Trinken als ein göttlicher Act ausgesprochen. Und dies sagt die Eucharistie, aber auf ein sich selbst widersprechende, mystische, heimliche Weise. Unsere Aufgabe ist es jedoch, offen und ehrlich, deutlich und bestimmt das Mysterium der Religion auszusprechen. Das Leben ist Gott, Lebensgenuß Gottesgenuß, wahre Lebensfreude wahre Religion. Aber zum Lebensgenuß gehört auch der Genuß von Speise und Trank. Soll daher das Leben überhaupt heilig sein, so muß auch Essen und Trinken heilig sein. Ist diese Confession Irreligion? Nun so bedenke man, daß diese Irreligion das analysirte, explicirte, das unumwunden ausgesprochene Geheimniß der Religion selbst ist. Alle Geheimnisse der Religion resolvirten sich zuletzt, wie gezeigt, in das Geheimniß der himmlischen Seligkeit. Aber die himmlische Seligkeit ist nur die von den Schranken der Wirklichkeit entblöpte Glückseligkeit. Die Christen wollen so gut glücklich sein als die Heiden. Der Unterschied ist nur, daß die Heiden den Himmel auf die Erde, die Christen die Erde in den Himmel versetzen. Endlich ist, was ist, was wirklich genossen wird; aber unendlich, was nicht ist, was nur geglaubt und gehofft wird.









