



Niet te lezen

B

GUNNING

3
C
20



Niet uitleenbaar

B

overgebracht
naar Hs. Hesx.
20/11-1963

inhoud:

1. Gunning, Discipelen des woord.
2. A. Peip, Jem Bewijs des Glaubens
3. J. Cramer, die Kanon der H.S.
4. J. " der K. u. de O. Protest. Schrifftsech.
5. O. Luthardt Die Kirche in ihr. Bedeut.
6. Gunning Dese wereld of de toek.
7. J. Haftan Die Preyjt des Evang.
8. A. Weber. Wille juns Leben
9. " " Die Religion als Wille
10. M. Kähler, die Versöhnung dorch Ch.
11. R. Kübel Bibl. Begriff d. Wahrheit

getat,
gecont. 24/10/76
yst. no

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



1598 3517

2

ZUM BEWEIS DES GLAUBENS.

You

Dr. Albert Peip,

ausserordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Göttingen und ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Societät zu Leipzig.

Sonderabdruck aus der apologetischen Monatsschrift
„Der Beweis des Glaubens“.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1867.

Das Recht der Uebersetzung wird vorbehalten.

VORWORT.

Die folgenden drei eng zusammengehörigen Artikel erschienen, von geringen Änderungen und Zusätzen abgesehen, einzeln schon in der von O. Andreeae und C. Brachmann herausgegebenen Monatsschrift „Der Beweis des Glaubens“ (Jahrg. 1866 und 1867). Ihre Tendenz ist, wie die der genannten Zeitschrift, eine apologetische, keine unmittelbar polemische. Sie vertheidigen den Glauben gegen die Beweisgründe des Unglaubens; Solchen, die gegen die letzteren der Hilfe bedürfen, wollen sie an ihrem Theile helfen. Sie greifen den Unglauben nicht an, sondern schlagen nur seine Angriffe zurück; Solchen, die der Rückschlag trifft, wollen sie nach Massgabe des „suum cuique“ dienen. Dass jene Hilfe und dieser Dienst erspriesslicher sein würden, wenn der wesentliche Inhalt des kleinen Ganzen in grösserem Stile systematisch bearbeitet vorläge, verbirgt sich dem Verfasser nicht; dennoch zieht er, durch zahlreiche Beispiele aus der Geschichte gerade seiner Wissenschaft belehrt und gewarnt, es vor, mit dem schriftstellerischen Aufbau

eines Systems zu warten, bis er die Wahrheit und Wirkungskraft dessen, was er zu bieten hat, in mündlichen akademischen Vorträgen wird erprobt haben. Daher kann er für jetzt nur wünschen, dass die Artikel den Zweck, den sie nach ihrem ersten Erscheinen, wie auch öffentlich kund geworden, nicht ganz verfehlt haben, nun in einem noch weiteren Leserkreise wenigstens gleich annähernd erreichen mögen.

Göttingen, den 4. Juni 1867.

I.

DIE GRÄNZEN DES BEWEISES.

Wer in unsren Tagen den Glauben beweisen will, hat von vorn herein mit zwei Klassen von wissenschaftlichen Gegnern zu streiten. Die Einen sagen: Nichts lässt sich beweisen, folglich auch der Glaube nicht. Die Andern: Alles lässt sich beweisen, nur der Glaube nicht. Wir können jene die skeptischen, diese die kritischen Gegner nennen, ohne jedoch behaupten zu dürfen, die Gegner des Glaubensbeweises seien als solche schon Gegner des Glaubens. Vielmehr giebt es unter den Gläubigen Viele, die einem der beiden Sätze zustimmen, nur dass sie daraus ein Anderes erschliessen als die Ungläubigen, nämlich diess, dass, eben weil der Glaube, sei's gleich allem Uebrigen, sei's allein, im Unterschiede von allem Uebrigen, sich nicht beweisen lasse, man nur glauben, einfach den „Gehorsam des Glaubens“ lernen und üben müsse trotz der Unbeweisbarkeit desselben. Um so dringender erscheint die Nothwendigkeit einer Verständigung über die Gränzen des Beweises, und da das Beweisen bekanntlich eine logische, mithin philosophische Function ist, so liegt der Versuch solcher Verständigung einem philosophischen Mitarbeiter an dem „Beweis des Glaubens“ besonders nahe.¹⁾ Dieser Versuch wird seinem Zweck am besten entsprechen, wenn die

¹⁾ Dass hier und an einigen anderen Stellen die Spuren der ursprünglichen Bestimmung des nun selbstständig erscheinenden Beitrags zum Glaubensbeweise nicht getilgt sind, rechtfertigt sich aus dem im Vorworte Gesagten.

Leser den Eindruck empfangen, dass er nicht mit absonderlichen, gewagten Kunstgriffen, sondern mit bewährten, insgemein üblichen, einfachen Mitteln angestellt worden. Zu dem Behufe soll im Folgenden Schritt vor Schritt auf anerkannte Meister der wissenschaftlichen Forschung verwiesen werden, bei denen zugleich die etwa zur Fortsetzung einer oder der anderen Gedankenreihe geneigten Leser sich Raths erholen mögen.

Vollgültige, vollkommen wissenschaftliche Beweise sind, nach dem durch Aristoteles festgestellten Sprachgebrauche der Philosophie, nur die der Wahrheit, nicht die der Wahrscheinlichkeit. Alle durch blosse Induction vermittelten, alle auf blosse Erkenntnissgründe, die nicht zugleich Realgründe sind, gestützten Beweise, also weitaus die meisten Beweise der empirischen Fachwissenschaften sind, wie werthvoll auch, doch immer nur Beweise der im besten Falle höchsten Wahrscheinlichkeit. Hierüber besteht unter den besonnenen, erkenntnistheoretisch geschulten Vertretern dieser Fachwissenschaften nach unzweideutigen eigenen Aussagen nicht der mindeste Zweifel.¹⁾ Der Glaubensbeweis aber, dem nicht nur die Wahrscheinlichkeit, sondern die Wahrheit, die volle Wahrheit des Glaubens zu beweisen obliegt, soll und will eben darum zur Art der vollgültigen Beweise gehören. Mit dieser

¹⁾ Man vgl. z. B. Virchow „Vier Reden über Leben und Kranksein“, 1862, S. 14: „Alle erfahrungsmässige Kenntniß ist unvollständig und lückenhaft“, und Ruete „Ueber die Existenz der Seele vom naturwissenschaftlichen Standpunkte“, 1863, S. 6: „Ich sage ausdrücklich: weit wahrscheinlicher, denn absolute Gewissheit lässt sich auf empirischem Wege nicht erlangen“; von philosophischer Seite Ueberweg „System der Logik“, 1857, S. 215 (zweite Auflage, 1865, S. 203): „Die Vollendung der Erkenntniß liegt darin, dass der Erkenntnissgrund mit dem Realgrunde zusammenfalle“, und ebend. S. 398 (2. Aufl. S. 377): „Die Beweise sollen nicht nur streng, sondern auch nach Möglichkeit genetisch sein, oder der Erkenntnissgrund . . . soll mit dem Realgrunde zusammentreffen, und dieser Forderung kann und soll die neuere Wissenschaft . . . nachkommen“, endlich S. 413 (2. Aufl. S. 390 f.): „Die Erkenntnissprincipien sind zweifacher Art, je nachdem das Einzelne und Besondere oder das Allgemeine zum Ausgangspunkte der Erkenntniß dient; die ersten entsprechen den Realprincipien nicht, bilden aber die naturgemäss Grundlage der propädeutischen Erkenntniß; die letzteren sind bestimmt, den Realprincipien zu entsprechen, und bilden demgemäß die Grundlage der streng wissenschaftlichen Erkenntniß.“

Art von Beweisen haben wir es also hier allein zu thun; wo ein Verlangen nach wissenschaftlichem Beweis des Glaubens sich kund giebt, da stimmt der Sprachgebrauch der Gläubigen wie der Ungläubigen insofern vollständig überein mit dem Sprachgebrauch der Philosophie.

Nun aber ist innerhalb der bezeichneten Art noch ein zwiefacher Sinn des Wortes zu unterscheiden, ein engerer und ein weiterer. Im engeren Sinne versteht man, ebenfalls seit Aristoteles, unter dem Beweisen das Begründen, das Ableiten eines Erkenntnissgegenstandes aus Gründen und zwar aus seinen eigenthümlichen Gründen. In diesem Sinne kann natürlich von einem directen Beweise der letzten Gründe selbst, der s. g. Principien, oder, wenn diese auf Einen letzten Grund sich zurückführen lassen, von einem Beweise dieses Einen Grundes, des Urgrundes, nicht die Rede sein; denn er hat als solcher, als Urgrund, Nichts über sich, woraus er abgeleitet werden könnte. Im weiteren Sinne aber heisst Etwas beweisen es bewähren, bewahrheiten, als nothwendig oder allgemeingültig, wenn auch nicht allgemein geltend, darthun, und in diesem Sinne, in welchem z. B. Hegel häufig, ja in der Regel das Wort anwendet, spricht man mit Recht von einer Beweisbarkeit auch der letzten Beweisgründe, der Principien, sofern sich durch Entwicklung derselben in ihre Folgen und durch Widerlegung der Folgen ihres contradictorischen Gegentheils zeigen lässt, dass sie in sich begründet sind; in gleichem Sinne spricht man von Beweisen, nicht bloss indirecten, sondern auch directen Beweisen für das Dasein oder Sein Gottes als des Urgrundes. Auch wir mögen uns des Wortes in diesem weiteren Sinne bedienen, müssen jedoch, damit die Klarheit der Auseinandersetzung nicht gefährdet werde, des Unterschiedes der zwiefachen Bedeutung eingedenk bleiben und ihn, wo er von Belang ist, von Neuem hervorheben.¹⁾

1) Ueber die Theorie des Beweises vergleiche, wer das oben Ange deutete weiter ausgeführt sehen will, Ueberweg „System der Logik“ S. 396 ff. (2. Aufl. S. 375 ff.), Trendelenburg „Logische Untersuchungen“ II, 1862, S. 279 ff. Zeller „Philosophie der Griechen“ II, 2, 1862, S. 168 ff.; über das Unstatthafte der Verwechselung des Allgemeingültigen mit dem Allgemeingeltenden H. Ritter „Encyklopädie der philos. Wissenschaften“ I, 1862, S. 65.

Dass jeder Beweis einerseits in der Fähigkeit der Sache, bewiesen zu werden, andererseits in der Fähigkeit des Beweisführers, sie zu beweisen, seine Gränzen hat, versteht sich von selbst; das muss im Verlaufe des Unternehmens sich herausstellen und bedarf keiner vorgängigen Erörterung. Aber da zum vollzähligen Ganzen eines Beweisverfahrens nicht nur das gehört, was bewiesen werden, und der, welcher beweisen, sondern auch der, dem es bewiesen werden soll, so öffnet sich eine dritte Seite der Betrachtung, und diese aus dem angegebenen Gesichtspunkt in's Auge zu fassen, dürfte sich allerdings lohnen; denn sie ward und wird vielfach übersehen, und mancher Aufwand von Beweismühle ist nur darum nach menschlicher Berechnung verloren gewesen.

Wir fragen demnach, vom Allgemeinen zum Besonderen fortgehend: welches ist auf Seiten desjenigen, dem bewiesen werden soll, ersten die Gränze, über die hinaus der Beweis überhaupt, der Beweis irgend eines Erkenntnissgegenstandes, und zweitens die Gränze, über die hinaus der Glaubensbeweis nicht gelingen kann? Oder mit anderen Worten: was setzt jeder Beweis bei demjenigen, dem er geführt wird, voraus? und was der Beweis des Glaubens?

1.

Die Antwort auf den ersten der beiden Fragepunkte scheint höchst einfach. Denn was ist nach dem einleitungsweise Bemerkten, sollte man meinen, klarer als die Notwendigkeit der Voraussetzung, dass der, dem wir irgend Etwas beweisen sollen, das Allgemeingültige sich gelten lassen, die Gründe des zu Beweisenen wissen wolle? Auch das scheint sich, wie die Unerlässlichkeit des Vorhandenseins jener doppelten Fähigkeit, von selbst zu verstehen. Und doch ist dem nicht so. Gewisse moderne Naturforscher wenigstens erklären offen, Nichts von Gründen wissen zu wollen. Dass wir gerade die Naturforscher insonderheit beachten, wird Niemand befremdlich finden, der bedenkt, wie oft und wie laut gegenwärtig die naturwissenschaftliche Methode als die allein gültige, allein des Namens „Methode“ würdige bezeichnet und auch der Theologie, noch dazu von Theologen selbst, als die allein erspriessliche empfohlen wird. Auf das zwar, was Czolbe neuer-

dings nach der angedeuteten Richtung hin gegen Virchow geltend gemacht hat, werden wir kein grosses Gewicht legen dürfen, da dem rührigen Denker, nach seinem bisherigen Entwicklungsgange zu schliessen, noch manche Wandelung bevorsteht. Aber ein Fachmann von dem Ansehen Du Bois-Reymond's hat sich früher schon ganz ähnlich ausgesprochen. In seinen berühmten „Untersuchungen über thierische Elektricität“ lesen wir: „Der Kraft, wenn sie als Ursache der Bewegung gefasst wird, kommt in Wahrheit keine Wirklichkeit zu, so wie man an den Grund der Erscheinungen denkt. Geht man auf diesen Grund, so erkennt man bald, dass es weder Kräfte noch Materie giebt“; die Kraft ist „eine verstecktere Ausgeburth des unwiderstehlichen Hanges zur Personification, der uns eingeprägt ist, gleichsam ein rhetorischer Kunstgriff unseres Gehirns.“ Und „fragt man, was denn übrig bleibe, wenn weder Kräfte noch Materie Wirklichkeit besitzen, so antworten wir: es ist dem menschlichen Geiste nun einmal nicht beschieden, in diesen Dingen über einen letzten Widerspruch hinauszukommen. Wir ziehen daher vor, statt uns im Kreise fruchtloser Speculationen zu drehen oder mit dem Schwerte der Selbstdäuschung den Knoten zu zerhauen, uns zu halten an die Anschauung der Dinge, wie sie sind. Denn wir können uns nicht dazu verstehen, weil uns auf dem einen Wege eine richtige Deutung versagt ist, die Augen zu schliessen über die Mängel einer anderen aus dem einzigen Grunde, dass keine dritte möglich scheint; und wir besitzen Entsaugung genug, um uns zu finden in die Vorstellung, dass zuletzt aller Wissenschaft doch nur das Ziel gesteckt sein möchte, nicht das Wesen der Dinge zu begreifen, sondern begreiflich zu machen, dass es nicht begreiflich sei.“¹⁾ Dass mit dieser „Entsaugung“, wenn sie ernstlich gemeint ist, die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Beweisführung aufhört, leuchtet ein. Um jedoch dergleichen Sätze nicht unbillig zu beurtheilen, schalten wir hier, von dem genannten einzelnen Forscher absehend, eine allgemeinere Bemerkung ein.

Wie der ausübende Künstler in der Regel nicht der beste Kunststheoretiker ist, so gewährt in die Methode der Naturforscher

¹⁾ Du Bois-Reymond a. a. O. I., 1848, Vorr. S. XL f.

meist nicht ihre Lehre von dieser Methode, ihre Methodologie, die rechte Einsicht. An dem Bewusstsein der Trefflichkeit derselben fehlt es ihnen freilich nicht; noch vor Kurzem rühmte Virchow, es „könne sich doch am Ende Niemand dem Umstände verschliessen, dass die naturwissenschaftliche Methode die eigentliche Methode des menschlichen Geistes ist.“¹⁾ Aber gehen sie nun daran, das Wesen dieser Methode, ihren Unterschied von anderen, etwa noch möglichen Methoden zu beschreiben, so lassen sie den Mangel an der dazu erforderlichen Fertigkeit nicht selten auffällig durchblicken. Wir belegen diess mit einem vorzugsweise merkwürdigen Beispiel. Hugo v. Mohl sagt in seiner bei Eröffnung der naturwissenschaftlichen Facultät zu Tübingen gehaltenen Rede, und zwar nicht beiläufig, sondern an der Hauptstelle dieser Rede, da, wo er die Ablösung der Naturwissenschaften von der philosophischen Facultät motiviren will: „Wenn der Philosoph aus allgemeinen Principien specielle Folgerungen ableitet und ein in sich harmonisches, mit den Gesetzen seines Denkens in Uebereinstimmung stehendes System aufstellt, so ist er der Ueberzeugung, dass seine Ideen innere Wahrheit enthalten und mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Der Naturforscher hat dagegen diese Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit seiner Schlussfolgerungen keineswegs“ u. s. w., sondern (heisst es dann) er prüft die Folgerungen an der Wirklichkeit. „Die Forderung, welche der Naturforscher an den Beweis der Wahrheit stellt, ist daher eine wesentlich andere als die des Philosophen.“²⁾ Diese Worte Mohl's zeugen, natürlich unbeschadet der Verdienste des Botanikers, von Unkenntniss der Philosophie und ihrer Geschichte. Schon Aristoteles hat es klar erkannt und eben so klar ausgesprochen, dass die blosse innere Uebereinstimmung der Folgerungen unter sich, der, wie Mohl sagt, „in sich harmonische Zusammenhang der Consequenzen“ keineswegs genügt, um die Wahrheit der Principien zu beweisen, da auch aus Falschem Wahres folgen kann. Schon Aristoteles hat unter Anderem, ganz wie Mohl es dem Naturforscher vorschreibt, die Ideenlehre Platon's

¹⁾ Virchow „Ueber die nationale Entwicklung und Bedeutung der Naturwissenschaften,“ 1865, S. 23.

²⁾ H. v. Mohl a. O., 1863, S. 26 f.

an der Wirklichkeit geprüft und wesentlich darum, weil er sie mit dieser nicht einstimmig fand, verworfen. Wie hier Aristoteles, so verfahren grundsätzlich, der Regel nach, alle Philosophen.¹⁾ Ausnahmen aber, Abweichungen von der Regel, Fehler lässt die naturwissenschaftliche Forschung wie die philosophische sich zu Schulden kommen. Um sie handelt es sich nicht, wenn man, wie Mohl, zwei Methoden wesentlich unterscheiden will, sondern eben um das Wesentliche, um die methodologischen Grundsätze. Ueber diese hätte Mohl vor Verkündigung seines Richterspruchs sich gehörig instruiren sollen; aber er scheint zu glauben, was Viele glauben, dass, während die anderen Wissenschaften ein Studium erfordern, über die Philosophie jeder nur leidlich vernünftige Mensch mitreden dürfe. Und doch ist die Philosophie auch eine Wissenschaft, die gleich den anderen ihre technische Seite hat, d. h. erlernt sein will. Es gab eine Zeit, in welcher es zu entschuldigen und, dass wir so sagen, provisorisch zu rechtfertigen war, wenn die Vertreter der Naturwissenschaften um die Philosophie sich gar nicht kümmerten. Das war die Zeit einer dünnelhaften, mit vermeintlich genialen Aperçus, Analogien u. s. w. um sich werfenden, auch auf wirklich exacte Forschung wie auf Krämerarbeit vornehm herabschenden Speculation, die es reichlich verdient hat, dass jeder ernste wissenschaftliche Mann sie gründlich verachtete. Aber diese Zeit ist vorüber, und aus dem Provisorium ein Definitivum zu machen, ist von Seiten der Naturforscher ungerecht und nicht zu entschuldigen. Unter den gegenwärtigen Philosophen von Fach findet sich, etwa einige in ihrer Vergangenheit tragikomisch hängen gebliebene Hegelianer abgerechnet, keiner, der nicht für die empirischen Naturwissenschaften eine hohe Achtung hegte und mit Dank von ihnen Belehrung annähme; da sollten, meinen wir, die Vertreter der letzteren nicht säumen, Gleiches mit Gleichem zu erwiedern. Beispiele des Gegenteils einer solchen Erwiederung, dem angeführten

¹⁾ Vgl. Trendelenburg „Log. Unters.“ II, S. 400 f. und Ueberrweg „System der Logik,“ S. 176 (2. Aufl. S. 168). „Die Annahme, dass die blosse Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander ein Kriterium ihrer Wahrheit sei, wird von Platon (Kratyl. p. 436) ausdrücklich verworfen,“ auch ebend. S. 393 (2. Aufl. S. 373).

nahe verwandt, liessen sich in Menge beibringen. Indess die Absicht, in welcher dieses eine eitirt worden, erheischt keine Häufung.

Auch Du Bois-Reymond wird uns gestatten, das, was er, der Naturforscher, philosophirend über seine Methode aussagt, bei Weitem geringer anzuschlagen als seine eigene grossartige Be-thäitigung derselben, zumal da ihm bereits von philosophischer Seite nachgewiesen ward, wie wenig er dem ausgesprochenen Entschluss der „Entsagung“, der Verzichtleistung auf die Hebel aller Beweisführung treu bleibt.¹⁾ Ja, er vermag ihm gar nicht treu zu bleiben, er muss zur Ergründung der Ursachen sich entschliessen, so lange es nach der von ihm mitvertretenen modernen naturwissenschaftlichen Theorie unzweifelhaft ist, dass sämmtliche Eigenschaften der „Dinge, wie sie sind,“ an deren „Anschabung“ er erklärtermassen sich halten will, für nichts Anderes gelten können als für specificirte Bewegungen, die doch nur derjenige ganz kennt, der sie bis an ihren Ursprung, die Sachen bis an die Ursache, verfolgt hat. So stimmt denn auch in der That die grosse Mehrzahl der heutigen Naturforscher keineswegs dem Satze Du Bois-Reymond's bei, dass weder Kräfte noch Materie etwas Wirkliches seien; sie wollen vielmehr, wie wir, die Gründe und, was nach dem Obigen kaum noch hinzugefügt zu werden braucht, die Realgründe des zu Beweisenden wissen.

Dieser Wille wirkt in den Geistvollsten unter ihnen, den eigentlich productiven Forschern, den Reihenführern oder Häuptern, nicht bloss als ein blinder Trieb, sondern, wie ja hierdurch das Wollen in der psychologisch-strengen Bedeutung des Wortes von dem sinulichen Begehrn sich unterscheidet, in der Form vernünftiger Einsicht, genialen Blickes, geistiger Intuition oder Entdeckung des „Gesichtspunktes“, aus welchem es Licht wird in einer „Schöpfung“ des Wissens.²⁾ Sie wissen gewis-

¹⁾ Ulrici „Gott und die Natur,“ 1862, S. 25 f. und S. 170 ff.

²⁾ A. M. Ampère „Essai sur la philosophie des sciences“, I, 1856, p. 234 f.: „Quand un de ces génies créateurs, à qui le genre humain doit tant d'admirables découvertes, se trouvait porté à étudier un objet sous un certain point de vue, il résultait de son travail une science correspondante à ce point de vue“ . . . „Nous pouvons découvrir, mais non créer un nouveau corps simple, un nouvel animal, tandis que l'homme peut créer une nouvelle science.“

sermassen im Voraus schon, was sie wissen wollen, d. h. sie haben schon am Anfange des Erkenntnissprocesses einen freilich noch unentwickelten, unvollständigen, aber dennoch der Vollendung gleichsam sicheren Begriff, einen vollen zur Vollendung drängenden Vorbegriff (vorläufigen Begriff und Inbegriff) dessen, was zu beweisen ihnen aufgegeben ist. Sie sind überzeugt, dass man in der Wissenschaft wie im Leben nur vom Vollen, nicht vom Leeren oder skeptisch Ausgehöhlten, zum Vollendetem gelangen kann. Sie theilen die Ueberzeugung des Philosophen, dass „die Demuth der Erfahrungswissenschaften eitel Schein ist, wenn sie nur durch Beobachtung, nur durch das, was sie treu von aussen aufnehmen, zu entstehen und zu wachsen behaupten“, dass „der erste Schritt des analytischen Verfahrens schon synthetisch ist“, nur mit Hülfe einer überlegenen, nicht den vereinzelten Theilen und dem platt Vorliegenden, sondern „dem Ganzen und dem Grunde zugekehrten“, idealen Geistesmacht gelingt, dass diese ideale Macht, dieser Zug der Idealität der wahre „Adel der Wissenschaften“ ist.¹⁾ So lehrt Liebig: „In der Naturwissenschaft ist alle Forschung deductiv oder apriorisch; das Experiment ist nur Hülfsmittel für den Denkprocess, ähnlich wie die Rechnung; aber der Gedanke muss ihm in allen Fällen und mit Nothwendigkeit vorausgehen, wenn es irgend eine Bedeutung haben soll“, da derjenige, welcher beim Experimentiren d. h. Frage stellen an die Natur unrichtig fragt, eine unrichtige oder gar keine Antwort erhält; „eine empirische Naturforschung in dem gewöhnlichen Sinn existirt gar nicht; ein Experiment, dem nicht eine Theorie, d. h. eine Idee, vorhergeht, verhält sich zur Naturforschung wie das Rasseln mit einer Kinderklapper zur Musik.“²⁾ So vor ihm schon Johannes Müller: „Lasset einen solchen

¹⁾ Worte Trendelenburg's in den „Log. Unters.“ II. S. 289, 294 und 387.

²⁾ Liebig „Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung“, 1863, S. 49; vgl. Dasselbe „Die Entwicklung der Ideen in der Naturwissenschaft“, 1866, S. 16: „Der Entdeckung der That-sachen . . . ging die Idee der Thatsachen vorher, d. h. sie wurden zuvor gedacht und dann erst entdeckt“. — Gern und mehrfach bekannte Gauss: „Meine Sätze habe ich alle gehabt, ehe ich die Beweise dafür hatte.“

Geist (den Geist des ächten Naturforschers) erfahren, was ihr immer wollt, er erfährt mehr, als in den Dingen selbst scheinbar sinnlich Erkennbares ist, und wie seine Erfahrungen und Be trachtungen aus der Idee hervorgehen, so gehen sie auch in Ideen zurück; die Erfahrung wird zum Zeugungsferment des Geistes.“¹⁾ So nach diesem wieder Henle, der beim Vortrage der Anatomie keine Gelegenheit versäumt, darauf aufmerksam zu machen, wie auch in dieser Wissenschaft Vieles, was gleichsam vor Augen lag, doch erst dann gesehen und gefunden wurde, als man es vermöge einer „Voraussetzung“, einer „vorläufigen Kenntniss“ suchte und „errieth“, wie also in gewissen Fällen der „Vorbegriff“ nicht bloss dazu diente, wozu er überall dient, den Sinn des sonst Sinnlosen, sondern sogar dazu, das Vorhandensein des Objects zu erkennen.²⁾ Wo bei diesen und anderen Koryphäen dem Wortlaute nach widersprechende, antiphilosopische Aeusserungen vorkommen, die einen Philosophen wohl einmal reizen können, über die Methode der modernen Naturwissenschaft überhaupt geringschätzig zu urtheilen, da gelten sie, näher geprüft, stets nur den Entartungen, den Ausschreitungen der Philosophie oder solchen Philosophen, die, statt mit Vorbegriffen, mit Vorurtheilen anfangen und damit allerdings der wahren Forschung gleich am Anfang ein Ende machen; da muss man, um so klare und scharfe

¹⁾ Joh. Müller, „Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes“, 1826, S. 34. Eben diese Worte führt Virchow lobend an in „Joh. Müller“, 1858, S. 20. Vgl. noch Joh. Müller „Handbuch der Physiologie des Menschen“, II, 1840, S. 522: „Die wichtigsten Wahrheiten in den Naturwissenschaften sind weder allein durch Zergliederung der Begriffe der Philosophie noch allein durch blosses Erfahren gefunden worden, sondern durch eine denkende Erfahrung, . . . wenn man will, eine philosophische Erfahrung.“ — Dass es mit den „wichtigsten Wahrheiten“ in der Mathematik sich eben so verhalte, bezeugt u. A. Snell „Einleitung in die Differential- und Integralrechnung“, II, 1851, S. 370 f.: „Leibniz gelangte zur Differential- und Integralrechnung dadurch, dass er das allen den ver einzelnen Problemen zu Grunde liegende Allgemeine mit philosophischem Geiste erkannte u. s. w.“

²⁾ Wer Anatomie getrieben hat, denke an die accessorischen Ursprünge des M. longissimus, an die Mm. intertransversarii, an das Paroarium, die Rosenmüller'sche Hydatide, die Prostata, an das Ganglion oticum u. s. w.

Denker nicht eines wirklichen crassen Widerspruchs zu zeihen, in den Sinn und Zusammenhang der Worte eindringen. Thut man diess; lernt man, je genauere Kenntniss von den Arbeiten der Naturforscher man gewinnt, desto besser auch Kern und Schale scheiden: so wird sich ohne Ausnahme zeigen, dass ihr, wie sie es wohl nennen, voraussetzungsloses Forschen, ihr „Denken ohne Autorität“, niemals ein Ausziehen auf Abenteuer ist, ein Forschen in's Blaue hinein, sondern das Erstreben eines Ziels, welches man irgendwie kennen und im Geiste festhalten muss, wenn man es erreichen will. Es sagt z. B. derselbe Johannes Müller: „Was ich philosophische Methode nenne, hat Nichts mit jener (s. g. naturphilosophischen) Dogmatik gemein. Ich fordere zuerst, dass man unermüdet sei im Beobachten und Erfahren, und dann, dass man aus dem Ganzen in die Theile strebe, vorausgesetzt, dass man auf analytischem Wege das Einzelne erkannt hat und zum Begriff des Ganzen gelangt ist.“¹⁾ Diess aussprechend, hat er aber Nichts weniger im Sinn, als einer ideenlosen oder geistlosen Beobachtung und Analyse das Wort zu reden; denn er ist, wie auch Virchow anerkennt, „durch sein ganzes Leben dem Aristoteles treu geblieben“, er konnte mit gleichem Rechte wie Liebig im Namen aller wahren Naturforscher behaupten: „unsre Methode ist die alte, nur reicher ausgestattete aristotelische Methode“, und wusste sicher, dass die ganze Vorstellung, „als sei alles Allgemeine nur Allgemeines der Induction“, als könne man, ohne einen Vorbegriff des Ganzen, von dem Einzelnen als solchem, von den isolirten Theilen aus bloss analytisch zum Begriff des Ganzen gelangen, als gebe es keine „höhere Quelle, durch welche zuletzt die Nothwendigkeit der Empirie mitbedingt ist“, — dass diese ganze Vorstellung „dem tieferen Verständniss des Aristoteles widerspricht.“²⁾ Vielmehr ist jene Forderung Joh. Müllers durchaus eben so gemeint, wie die fast gleichlautende oft wiederkehrende Forderung des nämlichen Aristoteles, dem es über jeden Zweifel erhaben fest-

¹⁾ Joh. Müller „Bildungsgeschichte der Genitalien“, 1830, Vorr. S. VIII.

²⁾ Vgl. Virchow „Joh. Müller“, S. 40, Anm. 17, Liebig „Ueber Francis Bacon von Verulam“, S. 47, und Trendelenburg: „Historische Beiträge zur Philosophie“ II, 1855, S. 367.

steht, dass der an die Vermittelungen der Empirie, der Analyse u. s. w. gebundene Geist (er nennt ihn den leidenden) in Wahrheit Nichts denkt ohne den rein-thätigen Geist, ohne den Geist, welcher die Beweisgründe, die Principien, unmittelbar ergreift oder geistig berührt.¹⁾ Verhielte es sich anders; wäre nicht jener volle, zur Vollendung drängende Vorbegriff des zu Begreifenden der wahre Ursprungspunkt aller ächten Forschung: so würde der Wille, die Gründe zu wissen, Nichts sein als Willkür, als Belieben; so wäre die Wissbegierde des Forschers eine leere Neugier. Und doch hat nie ein Mann der Wissenschaft, auch nie ein wissenschaftlicher Naturforscher sein Streben, seine Thätigkeit durch die Behauptung herabgewürdigt, es sei Sache des Beliebens, etwa bei der Erscheinung des Blitzes stehen zu bleiben oder auch nicht, zu fragen: woher der Blitz? und woher die Elektricität? u. s. w. oder nicht. Nein, so sehr sie, und mit Recht, gegen jede äussere Nöthigung und Autorität protestiren: die innere Nothwendigkeit, nach Gründen zu forschen, erkennen sie allesamt an. Ja gerade unter den Forschern und speciell Naturforschern ersten Ranges, unter den Meistern vom Fach, ist schwerlich ein einziger, der nicht, da „die von den verschiedensten Erscheinungen her in die Gründe eindringenden Erklärungen eine convergirende Reihe bilden“, auch die Forschung nach dem letzten gemeinsamen Grunde als eine Sache ebenfalls innerer Nothwendigkeit, als die Ehrenpflicht des Menschen ansähe und daher den Worten des Physiologen Bischoff bestimmte: „Die Nothwendigkeit, nach dem letzten Grunde zu forschen, macht das Charakteristische der menschlichen Natur aus.“²⁾

P. 152
Die Sprache der Philosophie nennt diesen letzten Grund oder Urgrund auch das Unbedingte, das Absolute, die absolute Idee u. s. f., die Volks- und Völkersprache, welche die grössten philosophischen Denker gern schlicht mitreden, Gott; nach Aristoteles z. B. ist der rein vernünftige Menschengeist das Gott-

¹⁾ Aristoteles „Von der Seele“ III. 5 und Trendelenburg zu der Stelle in seinem Commentar, 1833, S. 491.

²⁾ Vgl. Trendelenburg „Log. Unters.“ II., S. 431 und Bischoff „Ueber den Unterschied zwischen Thier und Mensch“ in den „Wissenschaftl. Vortr., gehalten zu München“, 1858, S. 316, mit dem Zusatze: „und davon findet sich bei keinem Thier auch nur die geringste Spur.“

verwandte und Gottzugewandte, göttlich-gute Theil des Menschen, nach Aristoteles schon, ganz wie nach Bischoff, macht er, der auf Gott gerichtete Geist, das Wesen des Menschen aus.¹⁾

Und was so eben in dem Begriff des Willens, die Gründe in der Mehrzahl zu wissen, auseinandergesetzt worden, dasselbe gilt von dem Willen, den Einen letzten Grund zu wissen: auch dieser Wille ist als vernünftiger undenkbar ohne einen vollen, zur Vollendung drängenden Vorbegriff Gottes. Mit einem durch irgendwelche Satzung bestimmten Vorurtheil über Gott darf freilich keine selbstständige wissenschaftliche Forschung anfangen; dagegen sträubt sie sich mit Recht. Aber jenen Vorbegriff muss sie gleich zu Anfang haben, wenn sie von der Stelle kommen, wenn sie zum Ziele kommen soll; ohne den Vorbegriff vom letzten Grunde, von der Ursache aller Ursachen als das treibende Motiv, als den eigentlichen Beweggrund wäre es schlechterdings unbegreiflich, warum sie nicht bei mittleren Gründen, bei Mittelursachen stehen bleibt, sondern, wenigstens als philosophische Forschung, tatsächlich von vorn herein, von Anfang an auf den Urgrnd, die *ἀρχή* aller *ἀρχαί*, gerichtet ist. Hierin stimmen wiederum namhafte Vertreter der Naturwissenschaft mit denen der Philosophie überein. Der Stifter der modernen Philosophie, Cartesius, der geschworene Feind aller Vorurtheile, sagt in der dritten seiner Meditationen: „Der Begriff Gottes ist gewissermassen (nämlich eben als Vorbegriff) früher in mir als der Begriff meiner selbst.“ und erklärt es für die beste philosophische Methode, von der Erkenntniß Gottes auszugehen und von ihr her eine Erkenntniß der von Gott geschaffenen Dinge zu gewinnen.²⁾ Derjenige Philosoph, der die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie am stärksten betont hat, Hegel, sagt auf der ersten Seite seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“: „Die

¹⁾ Aristoteles „Nikomachische Ethik“ X, 7; vgl. „Metaph.“ XII, 7.

²⁾ Cartesius „Princ. philos.“ I, 24. Vgl. Erdmann „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ II, 1866, S. 15: „Indem Descartes immer neben seiner Deduction aus dem Inhalt der Gottesidee die aus dem nothwendigen In-uns-sein derselben giebt, ist es fast, als werde es absichtlich dem Leser nahe gelegt, Beides dazu zu verbinden, dass die Existenz Gottes gewiss sei, weil Gott sich in uns selber bezeuge und seine Existenz beweise.“

Philosophie und die Religion haben¹⁾ die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, in dem (Sinne), dass Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist. . . . Die Philosophie kann, ja muss eine (gewisse) Bekanntschaft mit diesem ihrem Gegenstande wie ohnehin ein Interesse an demselben voraussetzen.“ Desgleichen ist nach Trendelenburg, der gegen eine Vermischung der Philosophie mit theosophischen oder mystischen Elementen energisch ankämpft, „beim ersten Schritt des Erkennens, den der Geist in der Welt thut, die Idee des in der Welt verwirklichten göttlichen Gedankens seine stillschweigende, wenn auch oft unverstandene Voraussetzung. In ihr verklärt sich alles Denken und Wollen. Ohne sie hat das Denken höchstens den Reiz eines müsigen Räthsels und das Wollen höchstens den Werth einer klingenden Saite, die, statt in eine grosse Harmonie einzustimmen, sinnlos und zwecklos schwingt.“ Von demselben acht aristotelischen Denker der Gegenwart können die, welche nicht mit einem Vorbegriff Gottes, sondern in vielbeliebter formalistischer Weise mit dem „Princip der Identität“ ($A = A$) als „oberstem Denkgesetz“ anzufangen gesonnen sind, gründlich lernen, dass dieses formale Princip erst unter der Voraussetzung eines realen Nothwendigen ein Recht hat zu herrschen, oder dass das Wahre wohl mit sich identisch, aber darum nicht alles mit sich Identische wahr ist.¹⁾ Unter den Philosophen der neuesten Zeit hat es keinem so sehr im eigentlichsten Sinne am Herzen gelegen, die Nothwendigkeit eines solchen Anfangs der Philosophie mit einem Vorbegriff Gottes darzuthun, als dem verewigten Chalybäus; keiner hat so sehr, wie er, auf diesen Aufang gedrungen, noch 1861 in seiner „Fundamentalphilosophie“ und früher schon wiederholentlich, z. B. in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, wo er einmal sagt: „Dem Weisheitswillen oder principiellen Wahrheitswillen schwebt gleich anfangs das absolute Ziel vor, ein Schema der absoluten Idee, die Hülle ohne Fülle“ oder, wie wir lieber sagen würden, die eingehüllte Fülle, die sich nachher enthüllt.²⁾ Was von verschiede-

¹⁾ Trendelenburg „Log. Unters.“ II, S. 457 und „Ueber Herbart's Metaphysik“ 2. Artikel, abgedruckt aus den Monatsberichten der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, 1856, S. 14 ff.

²⁾ Chalybäus in der „Ztschr. f. Philos. u. ph. Kritik“, 1856, Bd. 29, S. 63.

nen Seiten dagegen eingewendet worden, trifft, recht verstanden, immer nur das in einem Vorurtheil über Gott befangene Denken. Insbesondere hat auf den Einwand, dass die Wissenschaft ganz interesselos ihr Werk beginnen müsse, weil der Mensch, wo sein Interesse in's Spiel komme, blind gegen die höchsten Wahrheiten werde, neuerdings der eben so geniale als exakte philosophische Naturforscher Fechner treffend erwiedert: „Nicht darin liegt seine Blindheit, dass er seinem Interesse gegen die Wahrheit folgt, sondern darin, dass er seinem Interesse nicht genug folgt, indem er kurzen, engen, niedrigen Interessen auf Kosten der grösseren, höheren folgt, in welchen zuletzt der Halt, die Sicherstellung, der Grund von jenen selber ruht, oder dass er seinem Einzelinteresse im Gegensatz des allgemeinen folgt, das sein und Aller Interesse in sich begreift; nur so geräth er in Gegensatz mit der Wahrheit.“¹⁾ Das, was Fechner hier das allgemeine Interesse nennt, fällt mit dem zusammen, was wir vorhin mit Bischoff als das Charakteristische der menschlichen Natur bezeichneten, mit dem, was den Nestor der heutigen Naturforscher und Aerzte, den Präsidenten der Leopoldino-Carolina, C. G. Carus, berechtigte, in seiner jüngst erschienenen „vergleichenden Psychologie“ die menschliche Seele als die „humano-divina“ zu charakterisiren.²⁾ Und wenn man hieran anknüpfend gefragt hat, ob denn tatsächlich das allgemeine Denken der Menschen, die doch schon im Kindesalter Menschen sind, mit dem Vorbegriff Gottes anfange und anfangen könne, so ist zu entgegnen, dass in normalem Verhältniss der Mensch als Kind, so lange bis sein Bewusstsein gereift und für das wissenschaftliche Denken der Grund gelegt ist, unter der Leitung Solcher (Eltern, Lehrer) steht, die bei schon gereiftem Bewusstsein gar wohl im Stande sind, jenen Vorbegriff, der im unreifen Menschen schlummert, zu wecken, das Kind, indem sie in seinen Zustand sich versetzen, aus seiner Seele heraus, zur Fassung desselben anzuleiten.³⁾

¹⁾ Fechner „Die drei Motive u. Gründe des Glaubens“, 1863, S. 114.

²⁾ Carus „Vergleichende Psychologie“, 1866, S. 9, 18, 308 ff.

³⁾ Dem Obigen analog antwortet bei analoger Gelegenheit Trendelenburg zur Rechtfertigung des Aristoteles in den „historischen Beiträgen zur Philosophie“ II, S. 384 ff., und Zeller, „Philos. d. Griechen“, II, 2, S. 508, erkennt an, dass diese Antwort „im Geiste“ des Aristoteles gegeben sei.

Wie aber das, was wir den Vorbegriff Gottes nennen, das noch unbestimmte, allgemeine Gottesbewusstsein, der Sinn für den letzten Grund, oder welches Namens man sich sonst bedienen mag, — wie das einst, in unvordenklicher Zeit, den ersten Menschen zu Theil geworden, um sich demnächst als ein Erbtheil von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen, liegt ausserhalb des Bereichs der hier uns beschäftigenden Frage. Das Da-sein des Gottesbewusstseins in den Anfängen der Geschichte der Menschheit ist ein, wie nur irgend Etwas, beglaubigtes, unumstössliches Factum, das nach dem gegenwärtigen Stande der Erfahrungswissenschaften weder wir zu erklären noch die Gegner wissenschaftlich wegzuklären vermögen.¹⁾ Das Vorgeschichtliche aber ist in diesem Falle auch vorwissenschaftlich; es geht uns hier Nichts an.

Statt des, wiewohl sprachlich richtigen und ungesuchten, doch immerhin ungewöhnlichen Ausdrucks „Vorbegriff von Gott,“ würden wir sogleich, wie wir es in der Folge zu thun gedenken, ein herkömmlicheres und gemeinfasslicheres Wort gewählt haben, nämlich das „Gewissen,“ um mit ihm die unbedingte Voraussetzung jedes vollgültigen Beweises für den, dem bewiesen werden soll, zu bezeichnen, wenn nicht dagegen, dass die beiden Ausdrücke gleichbedeutend seien, in unsern Tagen von sehr beachtenswerthen Stimmen Bedenken wären erhoben worden, welche wir vorerst zu beseitigen suchen müssen.

Wir nehmen hier Bezug auf zwei vor Kurzem erschienene einschlägige Abhandlungen, die sich gegenseitig gewissermassen ergänzen und ausgleichen.²⁾ In den drei Artikeln oder Abschnitten der einen, von Vilmar, wird vorab der ursprüngliche Wortsinn festgestellt, sodann die Schriftlehre über den fraglichen Begriff erörtert, endlich der cultur- und dogmengeschichtliche Umfang desselben betrachtet. Es versteht sich, dass hier, innerhalb des allgemein-philosophischen Gebietes, auf welchem wir jetzt noch uns bewegen, die positive Schriftlehre auf unsre Anschauung

¹⁾ Vgl. vor Allen Emil Burnouf „La science des religions“ in der Revue des deux mondes, 1864, tome 54.

²⁾ Vilmar „Ueber die Lehre vom Gewissen“ in den von ihm herausgegebenen „Pastoral-theologischen Blättern“, Band 6, Juli bis December 1863, und Kähler „Die schriftgemässen Lehre vom Gewissen“, 1864.

keinen bestimmenden Einfluss üben darf; doch könnte es uns, da wir vom Beweis überhaupt zum Glaubensbeweis hinsteuern, nur erwünscht sein, schon hier mit zu erfahren, dass unserm ferneren Gange wenigstens kein positives Hinderniss im Wege steht. Vilmar weis't mit philologischer Genauigkeit und Strenge nach, dass der Grundbegriff des Wortes „Gewissen“ in der deutschen Sprache, wie auch in der griechischen und lateinischen, überall der des Wissens sei, animo videre, des Bewusstseins, der Kenntniss durch Augen- und Ohrenzeugenschaft, also des unmittelbaren Wissens, nicht aber, wie oft irrthümlich geschehen, in „gewiss“ „certus“ gesucht werden dürfe, und dass es auch in den 31, resp. 32 Stellen des N. T., wo es vorkommt, überall nur diess bedeute: Kenntniss, Wissen, Bewusstsein, mit den Modificationen, dass das Bewusstsein in mehreren Stellen als ein zeugnissgebendes, sodann auch in einer anderen Reihe von Stellen als ein urtheilendes Bewusstsein erscheint, mithin als Act, Thätigkeit, Aeusserung, und zwar immer als Thätigkeit des Centrallebens, des ganzen Menschen, nicht eines besonderen s. g. Vermögens, als eine Thätigkeit, für welche im A. T. die Centralpotenz selbst genannt wird, das den ganzen Menschen begreifende Herz. Da nun hiernach an sich ein Object, ein Inhalt des Wissens in dem Worte nicht gesetzt sei und es eben so wenig an sich einen „specifisch ethischen“ Sinn habe, so dürfe es, folgert Vilmar, in wissenschaftlicher Rede auch niemals so angewendet werden, als komme ihm ein eigenthümlicher oder selbstständiger Inhalt zu. Dem aber können wir nicht beitreten. Denn dadurch, dass es sich mit dem Worte an sich so verhält, wie Vilmar dargethan, ist keineswegs ausgeschlossen, dass dasselbe, ganz wie die Wörter „fromm, Frömmigkeit, Religion,“ die bekanntlich auch an sich (sprachlich) mit dem Göttlichen gar Nichts zu schaffen haben, durch den Sprachgebrauch allmählich die Bedeutung des Wissens von dem in erster Linie, vor Allem Wissenswerthen erlangt haben kann. Vielmehr hat es diese Bedeutung thatsächlich erlangt. Man denke an das Gewissen als die „Stimme Gottes“, an das Zeugniß des Gewissens, den Eid, an den doch ohne Zweifel „specifisch ethischen“ Sinn des Wortes „gewissenlos“ u. s. w.¹⁾ Die Bei-

¹⁾ Vgl. H. Ritter „Encyklopädie der philos. Wissenschaften“ III, 1864, S. 625, Trendelenburg „Log. Unters.“ I, 1862, S. 85: „Die Bezie-

spiele schreienden Missbrauchs, die Vilmars, zumal am Anfang und gegen den Schluss seiner Arbeit, beibringt, beweisen Nichts gegen das wohl begründete Recht des Gebrauchs. Denn wie es entsetzlich abgestumpfte Gewissen giebt, so giebt es auch grauenhaft verkümmerte Religionen, und doch hat das Wort „Religion“ nach allgemeinem Sprachgebrauch einen selbstständigen, eigenthümlichen, wiewohl nöherer Bestimmung fähigen und bedürftigen Inhalt, den Vilmars folgerecht ihm absprechen müsste, wie er ihn dem Worte „Gewissen“ abspricht. Irren wir nicht, so hat er in seinem Eifer für die Objectivität der Heilsoffenbarung vergessen, dass auch der Inhalt dieser letzteren eine Gewissenssache werden und sein muss, wenn die Aneignung und der Besitz derselben irgend einen sittlichen Werth haben soll, da es die schmädeste Entweihung des Heiligsten wäre, wenn Jemand gegen sein Gewissen an das Evangelium „glaubte“. Mit anderen Worten: er scheint uns übersehen zu haben, dass die Heilsoffenbarung, die besondere Offenbarung Gottes in Christus, soll sie nicht aus einem absolut-ethischen Act in einen mechanischen oder magischen, Gottes unwürdigen verwandelt werden, einen Anknüpfungspunkt haben muss in der allgemeinen Offenbarung Gottes, von welcher

hung auf das Göttliche müsste (bei Hegel) namentlich im Gewissen erscheinen; denn es lässt sich geschichtlich darthun, dass der Begriff des Gewissens erst da in das ethische Bewusstsein eintritt, wo sich der Einzelne in sich vor dem Göttlichen verantwortet, der persönliche vor dem persönlich gedachten Gott.“ Ebendess. „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.“ 1860, §. 39, S. 53 ff. bes. die folgenden Sätze: „Im Zusammenhang mit der Selbstverantwortung vor Gott hat sich der Begriff des Gewissens gebildet. Erst bei den Stoikern und den Aposteln erscheint es mit dem eigenen Namen eines Vermögens ausgeprägt, und bei beiden im Zusammenhang mit dem Begriffe Gottes. Weil der ganze Mensch in der Idee gegründet ist und seine Idee ihren Ursprung in Gott hat, geht die Empfindung des Gewissens durch den eigenen Zug ihres Wesens in das Verhältniss zum Göttlichen zurück. Im Gewissen ist der Mensch auf sich selbst und seinen Gott gestellt, fasst er sich in seine tiefste Einheit, und wo das Gewissen nicht anerkannt wird, gilt der Mensch nur als Maschine.“ So auch Ulrici „Gott und der Mensch“, I., 1866, S. 681 ff., wo das Gewissen als das „Bewusstsein des Sollens“ definiert wird, nachdem zuvor gezeigt worden, dass das Gefühl des Sollens „eine Gefühlsperception vom Dasein Gottes involvirt“; gleich darauf ist von der „im Gewissen liegenden Hinweisung auf das Dasein Gottes“ die Rede.

eben das Gewissen zeugt. Doch das nur beiher als Versuch einer genetischen Erklärung seiner Ansicht. Wichtiger aber ist, zu sehen, wie Vilmar im Verfolg seiner Untersuchung sich genehmigt findet, dem Gewissen, dem er einen selbstständigen Inhalt abgesprochen, dennoch einen solchen zuzuerkennen. Er lehrt nämlich, in der allgemeinsten Beziehung lasse sich das Gewissen bezeichnen als das Bewusstsein von den Schranken des Menschen. Gegen diese Definition „Schrankenbewusstsein“ wäre Nichts zu erinnern, sobald nur das absolut Beschränkende, die Gottheit, irgendwie einbegriffen würde. Das geschieht indessen von Seiten Vilmar's nicht, der hier im Gebiete der Relativität beharrt und meint, dass „die Schranken im antiken Bewusstsein durch die Gesamtanschauung des Menschen, des Volkes von dem Inhalte und Verlaufe des gewöhnlichen menschlichen Lebens gesetzt werden.“ Er hat ganz Recht darin, dass z. B. die Vorstellung von dem Neide der Götter ein wesentliches Ingrediens der hellenischen, der heidnischen Gesamtanschauung von den menschlichen Lebensschranken war, also mit zum Gewissen der Hellenen gehörte. Aber folgt denn nun daraus, dass das mit dem Gewissen identische Schrankenbewusstsein nicht Bewusstsein des absolut Beschränkenden, nicht Gottesbewusstsein war? Folgt nicht vielmehr nur, was Niemand läugnen wird, dass das hellenische Gottesbewusstsein ein getrübtes, ein unreines gewesen ist? Ja, Vilmar selbst giebt unwillkürlich Alles zu, was wir für den Begriff des Gewissens fordern, wenn er es mit v. Zezschwitz (und J. T. Beck) „den Pneumarest im psychischen Menschen“ nennt; denn dass innerhalb der Sphäre des Sprachgebrauchs, von welchem diese Begriffsbestimmung herstammt, mit dem Worte „Pneuma“ die Beziehung auf Gott unlösbar verknüpft ist, bedarf einem Theologen gegenüber keines Nachweises. Wir freuen uns, das für unsern Zweck Wesentliche, dass das Gewissen allerdings einen selbstständigen eigenthümlichen Inhalt hat, dass es kein bloss formaler Act, kein „syllogismus practicus“ ist, in der Abhandlung von Kähler auch als schriftgemäße Lehre erwiesen zu finden. Wenn dieser jedoch es nur als die eine Form des Sinnes für das Göttliche (des Oettinger'schen sensus communis) ansieht; wenn er und mit ihm Andere, z. B. Julius Köstlin, meinen, das Gewissen beziehe sich ausschliessend auf das sittlich-praktische Verhalten des Men-

schen, es sei, wie Köstlin sagt, nur Organ für das Innenerwerden von göttlichen Anforderungen als solchen, nicht für das Innenerwerden der göttlichen Kundgebungen, Gnadeneindrücke u. s. w. an sich¹⁾: so müssen wir in diesem Punkte uns mit dem, was Vilmars über die, auch sprachlich durchaus angemessene, den ganzen Menschen umfassende Bedeutung des Wortes sagt, einverstanden erklären und bemerken, dass gerade nach der positiv-christlichen Lehre, welche jene Theologen vertreten, unsers Wissens jede göttliche Kundgebung und Gabe zugleich eine dem menschlichen Willen gestellte Aufgabe ist, dass es gar keine göttlichen Kundgebungen „an sich“ d. h. solche giebt, die keine sittliche Beziehung hätten, und dass nicht bloss die Praxis, das Handeln, sondern eben so das Denken sittlichen Willen voraussetzt, wenn es gedeihen soll. Auch in der scholastischen, auch in der altprotestantischen Philosophie, z. B. bei dem Rechtsphilosophen Nicolaus Hemming, einem Schüler Melanchthon's, hat die conscientia einen sowohl theoretischen wie praktischen Charakter.²⁾ Völlig stimmt mit uns unter den lebenden Theologen Gess überein, indem er sagt: „Das Gewissen ist das unwillkürliche und doch freie Wissen des Menschen von seinem Zusammengehören mit dem heiligen Gott“, und „es bleibt dabei, dass die Thatsache des Gewissens ohne die Voraussetzung eines ewig in sich vollendeten Urgeistes d. i. eines persönlichen Gottes unbegreiflich bleibt.“³⁾

Zur Begründung des Letzteren reicht indess das von uns bisher Entwickelte, streng genommen, noch nicht aus. Denn dieses hat uns nur davon überzeugt, dass sprachlich und sprach-

¹⁾ Jul. Köstlin Art. „Religion“ in Herzog's Real-Encyklopädie, B. 12, 1860, S. 659.

²⁾ Vgl. Erdmann „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ I, 1866, S. 326 und 587; über den Unterschied der s. g. synteresis von der dem Irrthum und der Trübung ausgesetzten conscientia s. Trendelenburg „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“, S. 468.

³⁾ Gess in den von ihm u. Riggensbach herausgegebenen „apologetischen Beiträgen“ 1863, S. 84 und 199; S. 51 wird auch die Stelle aus dem Gesetzbuche des Manu angeführt: „Wenn Du sagst: ich bin allein mit mir, so wohnt in Deinem Wesen immerdar jenes höchste Wesen als aufmerksamer und schweigender Beobachter von allem Guten und allem Bösen.“

wissenschaftlich der Bedeutung des Gewissens als des unmittelbaren Wissens von dem in erster Linie Wissenswerthen, von Gott, Nichts im Wege steht, dass der Sprachgebrauch diese Bedeutung befestigt hat, und dass wir bei der beabsichtigten ferneren Anwendung des Wortes in dieser Bedeutung nicht in Widerspruch mit der Schriftlehre gerathen werden. Ob wir aber befugt seien, ohne Weiteres den Gott des Gewissens mit dem Gottes der Wissenschaft, dem letzten Grunde oder Urgrunde, zu identificiren, könnte noch einem Bedenken unterliegen. Jedoch stellt sich, wenn wir, so scharf und in so weitem Umfang als möglich, die uns zugänglichen Phänomene der Gewissenhaftigkeit beobachten, als das ihnen allen Gemeinsame Folgendes heraus. Der gewissenhafte Mensch weiss: mag ich mich und meine Thaten vor aller Welt verbergen, ich bin dennoch nicht verborgen, nicht mit mir allein, nicht mein eigener Herr, so dass ich schalten und walten dürfte nach Belieben, ich und meine Thaten sind dennoch gewusst, schlechthin gewusst von einem schlechthin Wissenden. Diess drängt sich einer unbefangenen Beobachtung der mannigfaltigsten Aeusserungen der Gewissenhaftigkeit so unabweislich als ihr constantes inneres Wesen auf, dass selbst in einer extrem-rationalistischen, während ihres Bestehens vielgelesenen Zeitschrift sich einmal die Worte finden: „Der Mensch weiss sich dem Absoluten schlechthin durchsichtig, vom Absoluten absolut gewusst.“¹⁾ Das, eben das ist es, was wir meinen. Es ist die Wahrheit von dem, was Schleiermacher das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit nannte; es ist dasselbe, was Franz von Baader im Hinblick auf das paulinische „Erkennen, wie wir erkannt sind“ mit den Worten „cogitor, ergo cogito“ (ich werde gedacht, also denke ich) ausdrückte; dasselbe, was der Stifter der modernen Philosophie bei seinem oben angeführten Ausspruch offenbar im Sinn hatte; dasselbe auch, um dessentwillen der letzte, von einem Brandis als congenial dem Aristoteles gepriesene, grosse Philosoph unseres Jahrhunderts den Menschen „die Gott setzende Natur“, „das gottbewusste Wesen“ nannte.²⁾ Nun aber wäre

¹⁾ „Kirche der Gegenwart“, Jahrgang 1849, S. 61.

²⁾ Schelling, WW. II, 1, S. 185, II, 2, S. 324; vgl. Ebend. „Clara“, 1862, S. 12 f.: „Wir haben in uns einen einzigen offenen Punkt, durch den der Himmel hereinscheint. Dieser ist unser Herz oder, richtiger zu

(p72)

dieses absolute Gewusstsein des Menschen oder sein Gewusstsein von einem schlechthin Wissenden, seine absolute Durchsichtigkeit gleichsam für das Auge eines absoluten Geistes, unmöglich, wenn er, der Mensch, nicht auch seinem Dasein oder Sein nach schlechthin bedingt, schlechthin gesetzt, d. h. geschaffen wäre. Und was so vom Menschen gilt, das gilt im folgerichtigen logischen Denken auch von der Welt, deren Hauptbestandtheil er ist, da alle unsere Welterkenntniß durch unsere Selbsterkenntniß bedingt und nur von ihr aus durch einen rechtmässigen Schluss der Analogie vollziehbar ist.¹⁾ Folglich sind wir allerdings berechtigt zu der Aufstellung des Satzes, dass der Gott des Gewissens ein und derselbe ist mit dem Gotte der Wissenschaft, mit dem letzten Grund oder Urgrund.²⁾

Alles Bisherige zusammenfassend, sagen wir daher: nur dem, der gewissenhaft forscht, lässt sich überhaupt Etwas, irdend Etwas vollkommen gründlich, vollauf beweisen. Hierdurch wird die Würde, die Freiheit und Selbstständigkeit der wissenschaftlichen Forschung so wenig verkürzt, dass sie vielmehr allein hierdurch gewahrt werden kann. Denn wie wir oben erkannten, dass der Anfang aller Wissenschaft, der Wille die Gründe des Erkenntnisgegenstandes zu wissen, blosse Willkür, blosses Belieben, eine Scheinfreiheit sein würde,

reden, unser Gewissen. Wir finden in diesem ein Gesetz und eine Bestimmung, die nicht von dieser Welt sein kann, mit der sie vielmehr gewöhnlich im Kampf ist.“

¹⁾ Ueberweg „System der Logik“ S. 73—79 (2. Aufl. S. 72—77) u. S. 117 f. (2. Aufl. S. 115 f.); an der erstenen Stelle wird auch auf die Worte Braun's verwiesen (in den „Betrachtungen über die Verjüngung in der Natur“, 1850, S. XI und S. 13): „Wie die Naturforschung ursprünglich aus dem Gefühle der inneren Verwandtschaft der Natur mit dem Wesen des Menschen hervorging, so ist es auch ihr Ziel, diesen Zusammenhang in seiner ganzen Tiefe zu erfassen und zur Erkenntniß zu bringen . . . Durch Anknüpfung an die Entwicklungsgeschichte des Menschen gewinnt die Naturgeschichte ihre höchste Bedeutung.“

²⁾ Vgl. Chalybäus „Fundamentalphilosophie“, 1861, S. 151 f.: „Wir wissen es aus unserm ethischen Selbstbewusstsein oder Gewissen, dass der Schöpfergeist bewusste, freie Wesen geschaffen“, und vorher S. 110, wonach „das ethische Wesen des Menschen sich nicht anders begreifen lässt als durch die Voraussetzung eines freien, selbstbewussten, schöpferischen Gottes.“

wenn ihm nicht ein voller, zur Vollendung drängender Vorbegriff des zu Begreifenden zu Grunde läge: so sehen wir hier, wo es um das auf Erkenntniss des Einen, letzten Grundes gerichtete Streben sich handelt, noch klarer ein, dass dieses Streben, dieses Wollen nimmer seine Würde, seine vollkommen freie Haltung, seine Selbstständigkeit zu behaupten vermöchte, wenn es nicht auf Grund eines unbedingten Sollens, welches darum keineswegs ein MüsSEN ist, absolut-ethisch erfolgte. Ohne den vollen, zur Vollendung drängenden Vorbegriff des letzten Grundes würde gleich der erste und damit auch jeder folgende Schritt der Philosophie grundlos und nichtig sein. Niemand freilich ist gezwungen, nach dem letzten Grunde, nach Gott, zu forschen: jeder kann sich, sein Wesen, herabwürdigen, kann sein Gewissen abstumpfen, wie ja auch jeder das Leben sich nehmen kann; aber wo nur immer wahrhaft nach Gott geforscht wird, da giebt sich diese Forschung als eine Folge innerer Nothwendigkeit kund, als ein non posse non, als ein Wissenwollen auf Grund eines Sollens, auf Grund einer Verbindlichkeit, die eben darin besteht, dass man sich gewusst weiss und darum (wieder) wissen will (lasset uns Ihn wissen, denn Er hat uns erst gewusst!). Alles Genöthigtsein des Geistes ist ein Gewusstsein desselben, wie alle Freiheit des Geistes die Form des Wissens, des Bewusstseins hat. Aristoteles, der die Philosophie für die einzige freie Wissenschaft erklärt, weil sie allein um ihrer selbst willen sei, bezeugt, wie den ältesten Philosophen die Sache, nämlich die Ursache aller Ursachen, der sie nachforschten, selbst den Weg bahnte, die Bahn brach und sie zum Forschen nöthigte, wie sie, „von der Wahrheit selbst genöthigt“, forschten.¹⁾ Hegel, dessen Schule die absolute Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft auf ihre Fahne schrieb, erläutert das uns schon Bekannte, was er über das ohnehin vorauszusetzende Interesse an der Wahrheit, die Gott und Gott allein ist, auf der ersten Seite seiner Encyklopädie gesagt, als er diese zuñ letzt Male selbst herausgab, mit den Worten: „Die Philosophie ist ganz dem freien Bedürfniss des Subjects anheimgegeben; es ergeht keine Art von (äusserer) Nöthigung dazu an dasselbe, vielmehr hat

¹⁾ Aristoteles „Metaphysik“, 1, 2 und 3.

dieses Bedürfniss, wo es vorhanden ist, gegen Verdächtigungen und Abmahnungen standhaft zu sein; es existirt nur als eine innere Nothwendigkeit, die stärker ist als das Subiect, von der sein Geist dann ruhelos getrieben wird, dass er überwinde und dem Drange der Vernunft den würdigen Genuss verschaffe.¹⁾ Herbart, der das „a Jove principium“ mehrfach perhorrescirt, der alle Forschung mit dem gegebenen Einzelnen und Besonderen will eröffnet wissen, bemerkt dennoch, dass das Studium der Philosophie ursprünglich „aus dem Ganzen des guten Willens hervorgeht“, und sein zugleich treuester und bedeutender Anhänger, Drobisch, ist überzeugt, dass die höchsten Interessen der Philosophie und der Theologie immer und ewig dieselben sind und bleiben.²⁾ Trendelenburg endlich, der mit Bezugnahme auf den Satz: „Gott allein kann Gott begreifen“ vor den Gefahren der Theosophie warnt, die „es ihm nachthue“, wiederholt gleichwohl in wissenschaftlicher Form die paulinische Mahnung, Nachfolger oder Nachahmer Gottes zu werden, mit den Worten: „Wir erkennen Gott, soweit wir ihn erkennen, nur durch das in uns, was in uns göttlichen Geschlechts ist, durch das Nothwendige im Wissen und durch das Gute im Willen und vor Allem durch die Einigung beider.“³⁾ Ueberhaupt ist, wie zum guten Theil schon aus den angeführten Zeugnissen erhellt, der durch das Bisherige hinlänglich charakterisirte Gewissens-Standpunkt nicht ein absonderlicher, dem und jenem Philosophen ausnahmsweise eigener, ein mehr theosophischer, mystischer, halb theologischer, halb philosophischer, oder wie man sonst die vermeinte Seltsamkeit bezeichnen möge; sondern er ist der in mannigfaltiger Fassung allen ächten, geschichtlich bedeutenden Philosophen gemeinsame Standpunkt, immer mehr befestigt, immer mehr von dem Anschein einer blossen Hypothese befreit, indirect selbst durch versuchte Abschwächungen bekräftigt.⁴⁾ Der Grund-

¹⁾ Hegel „Encyklopädie der philos. Wissenschaften“, Vorwort zur 3. Ausgabe.

²⁾ Herbart WW. (Hartenstein) I, 1850, S. 366. Drobisch „Grundlehren der Religionsphilosophie“, 1840, S. 21.

³⁾ Trendelenburg „Log. Unters.“ II, S. 453 und S. 465 f.

⁴⁾ Schleiermacher WW, III, 2 (über Anaximander), S. 193 f.: „Kein wahrer Philosoph war jemals ohne Gott“, womit zu verbinden WW.

unterschied der Philosophen von einander besteht nicht in so und so vielen „Standpunkten“ oder „Principien“, zwischen denen etwa, wie Unkundige wähnen, die Wahl vorgelegen habe, sondern lediglich in der grösseren oder geringeren Entschiedenheit des Tretens auf den einen Standpunkt, in der mehr oder minder reinen ersten Anschauung oder, wie Aristoteles sagt, Berührung des Göttlichen. Kein rechtschaffener Philosoph trägt eines Gottes Bild im Fingerringe, im Gewissen jeder.

Es ist der Philosophie in dem langen Lauf ihrer Geschichte unzähligemal vorgeworfen worden, dass sie sich im Kreise unfruchtbare Abstractionen herumdrehe, sich in Widerspruch setze mit dem Leben. Wir können hier nicht untersuchen, ob dieser Vorwurf immer gerecht war; aber so oft er es war, lag der Fehler in letzter Beziehung eben darin, dass die Philosophen nicht entschieden, nicht rein genug den absolut-ethischen Standpunkt einnahmen und inne hielten, dass sie von der Philosophie zur Phänotheorie, wie Chalybäus sagt, abfielen und dadurch den „Zusammenhang des Wissens mit dem ganzen Menschen“ lockerten.¹⁾ Denn das Leben der Culturyvölker, das häusliche wie das öffentliche, ruht allerdings auf der unbedingten Voraussetzung der allgemeinen Gültigkeit des Vorbegriffs von Gott, des Gewissens. Der Eid ist der Endpunkt alles Streites, und der Staat findet überall die Gewähr seines Bestandes darin, dass seine Diener ihres Eides eingedenk seien. Er wartet nicht darauf, dass die analytische Forschung, gesetzt diess wäre möglich, ohne jenen Vorbegriff zum Begriff Gottes führe, sondern setzt einfach jenen Vorbegriff bei allen zur Reife des Bewusstseins gelangten Menschen voraus. Dieses Einfache ist hier, wie wir gesehen haben, das durchaus Vernünftige. Auf dem blosen Weltwege kommt Niemand zu Gott. Wer das bisher noch nicht eingesehen hat, dem sollte endlich das Buch, welches von der Welt seinen Namen und Titel hat, die Augen öffnen. Wo und wann

III, 4, zweiter Theil (Dialektik), S. 156 u. S. 163: „Die Idee der Gottheit ist in dem Impuls, den wir uns gleichsam vor dem organischen Denken vorstellen“ (in dem Vorbegriff); „sie ist das charakteristische Element des menschlichen Bewusstseins überhaupt; denn ohne Gewissen würden wir zum Thierischen herabsinken.“

¹⁾ H. Ritter „Geschichte der Philosophie“ VII, 1844, S. 328.

gab es einen weltkundigeren Gelehrten, einen im Nahen und Fernen der Welt umsichtigeren, feinsichtigeren Forscher, einen auf dem Weltwege weiter fortgeschrittenen Denker als A. von Humboldt? Und ist er zu Gott gekommen? Im „Kosmos“ schweigt er von ihm; anderwärts, in einem der bekannten Briefe an Varnhagen von Ense (S. 40), fühlt er sich bewogen, ganz unzweideutig gegen die Regierung der Welt durch einen Gott zu reden. Sapientia. Die Geschichte der Philosophie lehrt aber freilich, dass das Vernünftige nicht immer auch das Selbstverständliche ist, da dem Menschen neben der Vernunft ein „Hang zu vernünfteln“ innerwohnt.¹⁾ Auch die grössten Denker haben diesem Hange bisweilen nachgegeben; auch sie haben mitunter verkannt, dass der Mensch nur durch die Selbstbezeugung Gottes im Gewissen schlechthin bestimmt, überzeugt (convaincu) und nur so ein wahrer „Mann der Ueberzeugung“ werden kann; auch sie haben dann und wann, wie z. B. Brandis gegen Aristoteles einwendet, ausser Acht gelassen, dass an den unbedingten Werthbestimmungen der Willensqualität auch das Erkennen, welches nicht ohne den Willen zu Stande kommt, gemessen werden muss.²⁾ Kein Wunder daher, wenn minder grosse Denker von der eingebildeten Höhe einer „rein theoretischen“ Wissenschaftlichkeit auf die „Sorge des Menschen um sein Seelenheil“ als auf ein untergeordnetes „subjectives, praktisches Bedürfniss“ verächtlich herabschen.³⁾ Erst wenn darüber nicht mehr zu klagen ist, wird das Reden vom Einfachen überflüssig sein.

Dann aber wird auch ein anderer Vorwurf verstummen, der aus der Mitte des christlichen Lebens der Völker gegen die

¹⁾ Kant WW. (Ausgabe von Hartenstein, 1838 f.) IV, S. 24.

²⁾ Brandis „Aristoteles“, 1853 u. 1857, S. 133.

³⁾ Zeller „Ph. der Griechen“ I, 1856, S. 6 und III, 1852, S. 850 f. und S. 721. Einem Historiker der Philosophie, der so hoch zu stehen sich dünt, müssten in folgerichtiger Schätzung ein Platon, „der die Wissenschaft von der Sittlichkeit und der Religion noch gar nicht zu trennen weiß“, und ein Aristoteles, der gleichfalls „in der Hauptsache noch von dieser Denkweise beherrscht ist“ (ebend. I, S. 104), gar niedrig und dürftig erscheinen. Die Folgewidrigkeit, vermöge deren diess nicht geschieht, macht ihm Ehre.

Philosophie nicht weniger oft ist laut geworden, dass sie nämlich vom Christenthum abwende und abführen. Ob das Gegentheil davon, die Hinwendung und Hinführung zum Christenthum, ihre Aufgabe sei, werden wir später zu erwägen haben. Wenn aber dem so sein sollte, so würde auch nach positiv-christlicher Anschauung das Gewissen der rechte und allein rechte Anfang, die Grundvoraussetzung, sein. Denn nach der Schrift ist die gewissenhafte Erkenntniss Gottes, von welchem der Mensch sich gewusst weiss („Herr, Du erforschest mich und kennest mich“), die unerlässliche Bedingung davon, dass die Boten des Heils überhaupt nur gehört werden. „Wer Gott erkennt, der hört uns“ (1. Joh. 4, 6). Diese Erkenntniss oder Anerkennung Gottes, der Vorbegriff von ihm, ist gleichbedeutend mit dem „aus der Wahrheit sein“ (Joh. 18, 37), mit dem „von Gott sein“ (Joh. 8, 47), und verhält sich als die unmittelbare, durch gar keine analytische Forschung bedingte Erkenntniss zu der Erkenntniss Gottes, die gerade durch das Christenthum vermittelt werden, in der das „ewige Leben“ bestehen soll (Joh. 17, 3). Demnach läge in dem Gewissen, dem unmittelbaren Wissen Gottes als dessen, von dem wir mit allen unsern Thaten schlechthin gewusst sind, und den mit allen Mitteln („von allen Kräften“) wie der zuwissen der absolut-ethische Wissenstrieb („Weisheitswille“) getrieben und bestrebt ist, — es läge in dieser Verbindlichkeit des Menschen gegen Gott (lasset uns Ihn wissen, denn Er hat uns erst gewusst!), in dieser schon anfänglichen gegenseitigen Beziehung und Bezogenheit die Andeutung des Endes, der Vollendung, gleichsam ein Schattenriss der Liebe, die Gott ist, das Urbild aller ebenbildlichen Geschöpfe. So würde, wie man es vom rechten Anfange fordert, der höchste „Ursprung“, der Urgrund, „auch ihn, den Anfang, bestimmen.“¹⁾ Jedoch dürfen wir dieser Argumentation hier nur einen hypothetischen Werth beimesse.

Worauf es uns wesentlich ankam, war nur, zu erweisen, dass der Gewissensstandpunkt für alle wahrhaft wissenschaftliche Forschung der in ihrem eigenen Interesse unumgängliche Ausgangspunkt ist. Zwar haben wir hierbei zuletzt wieder vor-

¹⁾ Tredelenburg „Log. Unters.“ 1, S. 320.

zugsweise die Philosophie im Auge gehabt; aber schon aus dem Früheren ergiebt sich, inwiefern das für sie Gültige auch die im engeren Sinne sogenannten Fachwissenschaften trifft. Für die Vertreter der letzteren, insonderheit der Naturwissenschaften, ist es begreiflich noch viel schwieriger, als für die Philosophen, inmitten der leicht zerstreuenden Einzelforschung den absolut-ethischen Standpunkt, wenn sie ihn gewonnen, festzuhalten. Was bindet ihre besonderen Probleme, so scheint es Vielen, an das Gewissen? Ist es nicht paradox, die Untersuchungen der Chemiker, der Physiologen ihnen in's Gewissen zu schieben? Und doch bleibt die Aufgabe, immerhin als Ideal, unverrückbar dieselbe. Denn das empirische Denken hätte schlechterdings keinen Grund, über die bunte, in der Isolirung sinnlose Mannigfaltigkeit der Erscheinungen höher und höher sich zu erheben, wie es doch allewege versucht und thut, wenn nicht der Vorbegriff des letzten Grundes sein treibender und leitender Beweggrund wäre. In ihm allein wurzelt die Ueberzeugung, ohne welche die Analyse, die Induction keinen Schritt vorwärts käme, dass, wie man zu sagen pflegt, die Natur sich treu bleibt, die Ueberzeugung von der durchgängigen Gesetzmässigkeit des Weltalls. Das unmittelbare Gottesbewusstsein, von welchem, nach dem oben erwähnten Ausspruche des Physiologen Bischoff, auch alles unwissenschaftliche Denken und Handeln, sofern es ein menschliches ist, angeleitet und geleitet wird, aber unbewusst geleitet wird wie von einer dunkeln Nothwendigkeit, — es kommt nach dem unterscheidenden Charakter des wissenschaftlichen Verfahrens den Forschern zum Bewusstsein, und zwar zunächst als solches, als unmittelbares Gottesbewusstsein; sie werden sich klar über die Nothwendigkeit, die sie treibt.¹⁾ Sie sehen ein, dass „jede wirksame Ordnung, jedes Gesetz, welches wir unabhängig von unserm Wissen zwischen den Dingen uns vorstellen möchten, nur Dasein haben kann in der Einheit des Einen, welches sie alle verbindet“, dass „der richtige Schatten einer Naturordnung“ für sich Nichts erklärt, dass aller Mechanismus nur „die

¹⁾ An den sprachlich fliessenden, aber gedanklich zu fixirenden Unterschied des Unmittelbaren und des Unvermittelten mahnt Rothe „Zur Dogmatik“, 1863, S. 64 f.

Sammlung der Vermittlungsformen ist, in denen Gottes Wille beschlossen hat, das unbekannte Innere der geschaffenen Wesen auf einander wirken zu lassen“, — „Alles, was Form und Gestalt, Ding und Ereigniss heisst, dieser ganze Inbegriff der Natur nur die Vorbedingung für die Wirklichkeit des Guten.“¹⁾ Gerade die Gegenwart hat die erfreulichsten Zeichen einer solchen Einsicht speciell auf dem Gebiete der Naturforschung aufzuweisen, Zeichen des Klarwerdens der absolut-ethischen Bedeutung aller wissenschaftlichen Arbeit. Auf die grosse Mehrzahl der Fachmänner passt freilich heute noch, was Schelling sagte, als ihm die naturphilosophische Ueberhebung längst vergangen war: „Wer diesen Eifer in Ausmittlung reiner Thatsachen, zumal in der Naturwissenschaft, betrachtet, kann nicht umhin, in demselben dennoch etwas Höheres, wenn auch nur instinctartig Wirkendes, einen im Hintergrunde stehenden Gedanken, einen über den unmittelbaren Zweck hinausgehenden Trieb zu erkennen. Denn wie soll man sich die Wichtigkeit, die auf Thatsachen, selbst die an sich geringfügigsten, namentlich in der Naturgeschichte, z. B. Anzahl und Form der Zähne oder Klauen, gelegt wird, wie die religiöse Gewissenhaftigkeit, mit der diese Untersuchungen ange stellt, die Ausdauer, mit der sie unter Mühseligkeiten, Entbehrungen aller Art, oft selbst mit Gefahr des Lebens verfolgt werden, anders erklären als durch ein wenigstens dunkles Bewusstsein, dass es bei allen diesen Thatsachen noch um mehr als um sie selbst zu thun sei?“²⁾ Es ist auf allen Gebieten nur Wenigen, auch unter den Berufenen nur den Auserwählten beschieden, in der Mühe um das Beschränkte erfolgreich über die Schranken hinauszublicken und zu begreifen, dass man im Kleinen und Ge ringen nicht treu sein kann, ohne dem Grössten und Höchsten treu zu bleiben, ohne den durchdringenden weihenden Gedanken an dieses stets zu bewahren, wodurch erst das Kleine gross und werthvoll wird, — dass man nur in seinem Lichte das Licht zu sehen vermag. Aber die Wenigen gelten für Viele, gleichsam

¹⁾ Lotze, „Mikrokosmus“, 1, 1856, S. 474 f. und 433 ff., vgl. Ill. 1864,
S. 475 f.

²⁾ Schelling WW. II, 3, S. 110 f.

als die Vorsteher der Vielen, und in ihnen wirkt zur Zeit jener absolut-ethische Grundgedanke nicht mehr bloss instinctiv als dunkler Trieb im Hintergrunde. Einem Liebig ist es klar, dass „die ethischen Gesetze in der Wissenschaft die nämliche Geltung wie im Leben haben.“¹⁾ Ein Helmholtz weiss sehr wohl, dass und wie „die Naturwissenschaften indirect nach demselben Ziele streben, wie die Geisteswissenschaften.“²⁾ Ein Virchow preist seinen Joh. Müller als einen „Priester“ in seinem Bereich und bekennt offen, dass die Wissenschaft den Naturforschern sittlicher Ernst, ja Religion geworden.³⁾ Zwar ist er, nach einzelnen anderen Aussprüchen zu urtheilen, ähnlich wie wir es an Zeller notirten, noch befangen in der Meinung, dass das „Gewissen“ wie alles Sittliche und Religiöse etwas bloss Subjectives, „Persönliches“ sei, „kein Massstab des allgemeinen Wissens“.⁴⁾ Er scheint noch nicht klar erkannt zu haben, dass „Gesinnung in sittlicher Bedeutung erst da entsteht, wo die Vorstellung des über dem Menschen stehenden Göttlichen als das (absolut) Bestimmende in das freie Bewusstsein aufgenommen wird,“ dass „das Sittliche erst mit diesem Grunde anhebt.“⁵⁾ Aber schwelte ihm nicht auch das wenigstens vor: wie könnte er seine Wissenschaft damit zu rühmen glauben, dass er sie religiös und ihre mustergültigen Vertreter Priester nennt? Ein unwürdiges, ja lästerliches Spiel mit solchen Worten wird ohne anderweitige Gründe nur der Parteifanatismus ihm Schuld geben. Hoffen wir, ehe wir diess dem Prediger des „sittlichen Ernstes“

¹⁾ Liebig „Ueber Francis Bacon von Verulam“, S. 55.

²⁾ Helmholtz „Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaft“, 1862.

³⁾ Virchow „Johannes Müller“, S. 30, und „Ueber die nationale Entwicklung und Bedeutung der Naturwissenschaften“, S. 17 f.

⁴⁾ Virchow „Vier Reden über Leben und Kranksein“, S. 27.

⁵⁾ Trendelenburg „Log. Unters.“ I, S. 85. Vgl. H. Ritter „Encykl. der philos. Wissenschaften“ III, S. 46: „Wie es dem empirischen Denken scheint, dass die Geschöpfe ohne den Schöpfer gedacht werden könnten, so scheint es der empirischen Ueberlegung über das sittliche Leben, dass die pflichtmässigen Thaten ohne ihre Beziehung zum Grunde und zum Zwecke des sittlichen Gebots in ihrer vollen Bedeutung bestehen könnten. Beides ist nur scheinbar d. h. in der oberflächlichen Betrachtung vorhanden.“

zutrauen, vielmehr, dass seinem Geistesauge noch die letzten Hüllen fallen werden, die vielleicht auch auf seiner Seite nur, so zu sagen, Parteihüllen sind! Im Ganzen genommen, dienen die Höhen des Gebiets der gegenwärtigen Naturforschung, auf welchen wir die genannten und andere gleichberühmte Männer erblicken, nicht nur nicht zur Widerlegung, sondern zur Bestätigung des absolut-ethischen Standpunktes und haben bereits den Philosophen auch zur erkenntnis theoretischen Befestigung desselben gedient. Davon zeugt z. B. in dem gehaltvollen Werke von Ulrici „Gott und die Natur“ der vierte Abschnitt, welcher den Titel führt „Gott als die nothwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft selbst“, zumal dessen sechstes Capitel, in welchem „Gott als ethische Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Erkenntniss“ erwiesen wird. Davon zeugt die Weise, wie Ueberweg in seinem „System der Logik“ den Stufengang der Erkenntniss und Unterscheidung des „Wesentlichen“ der Dinge darlegt und u. A. (zum Theil nach Kant) lehrt, dass „das Wesen und der innere Naturzweck des Thieres und der Pflanze das Analogon der sittlichen Aufgabe des Menschen und nach dem Masse dieser Analogie erkennbar ist.“¹⁾ Davon zeugt vor Allem Trendelenburg's meisterhafter Versuch einer Versöhnung der streitenden Weltansichten, der mechanisch-physikalischen auf der einen Seite und der organisch-ethischen auf der anderen, durch den gründlichen Nachweis, wie man, „die wirkende Ursache zwar für sich betrachten kann, aber nur, indem man sie aus dem Zusammenhang mit der Endursache heraushebt und in der Betrachtung des Theils beharrt“, während da, wo dieses Widersinnige und Willkürliche nicht geschieht, selbst das „mathematische Element“ der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, das gegen jede ethische Fassung scheinbar so spröde, ihr dennoch zugänglich wird.²⁾

¹⁾ Ueberweg „System der Logik“, S. 118 (2. Aufl. S. 116).

²⁾ Trendelenburg „Log. Unters.“ II, S. 458—464. — Snell „Einführung in die Differential- und Integralrechnung“, I, 1846, S. V f., sagt von der Mathematik, dass sie nicht bloss eine „kühle Wissenschaft“ sei, sondern zugleich eine „keusche“, und wünscht, dass sie „bei uns wieder einen ähnlichen Bund mit der Philosophie schliesse, wie es in der glorreichen wissenschaftlichen Blüthezeit der Griechen der Fall war.“ Vgl. ebend. S. 4: „Ein Hineingehen in einzelne Untersuchungen oder, was noch ge-

An diesem festen, auch erkenntnistheoretisch befestigten, absolut-ethischen Standpunkte muss der Skepticismus mit seinem bald trotzigen bald verzagten Wahne, dass sich Nichts beweisen lasse, unfehlbar zerschellen. Darum hasst er diesen Standpunkt wie seinen Tod. Wir können ihn nicht wider seinen eigenen Willen herübernöthigen; denn mit Waffen des Geistes ist ja nur der überwindbar, d. h. vom Gegentheil seiner Meinung überzeugbar, der sich überwinden, überzeugen lassen will. Aber wir können die Ohnmacht seines Willens, unsern Standpunkt anzugreifen, und die Nichtigkeit seines angeblichen Standpunktes erweisen. Wie aus allem Obigen wohl zur Genüge erhellt, sind wir weit entfernt, die Bedeutung, die Nothwendigkeit des Zweifels, der Skepsis, als eines begleitenden Actes in jedem wissenschaftlichen Processe zu erkennen. Wir bekämpfen nur die Skepsis als Grundrichtung des Geistes, die skeptische Gesinnung, den Skepticismus, der sich auch in unseren Tagen wieder breit macht, sich für den alleinigen Inhaber und Bürgen ächter, solider Wissenschaftlichkeit ausgiebt. Das Zweifeln ist wichtig und nothwendig inmitten aller Forschung; ja, wir können sagen: so lange man forscht, zweifelt man auch, da der Gegenstand der Forschung so sich verhalten kann oder so. Aber wer mit der Entzweiung und Gebrochenheit des Denkens zu forschen anfängt, bringt es zu Nichts, geschweige zu etwas „Solidem“.¹⁾ Im Sinne dieses un-

wöhnlicher ist, eine Aneignung von operativen Regeln ohne Bewusstsein über Zweck und Bedeutung derselben und über ihren Zusammenhang mit der Gesamtaufgabe der Wissenschaft ist jedenfalls zu verwerfen.“

¹⁾ Vgl. Ueberweg „System der Logik“ S. 52 (2. Aufl. S. 51 f.): „Wir müssen vom Vertrauen auf unsre Erkenntnisskraft ausgehen, nicht vom Misstrauen, wenn überhaupt irgend ein Gewinn erzielt werden soll Auch dem prüfenden Denken wird so lange das Vertrauen auf seine Kraft, das richtige Verhältniss zu ermitteln, geschenkt werden müssen, als nicht bestimmte Gründe vorliegen, ihm dasselbe zu versagen, und bei der Prüfung dieser Gründe gilt wiederum das Gleiche. Dieses Verfahren verliert sich nicht in's Unendliche (Endlose), weil keine Nothwendigkeit vorliegt, dass immer wieder neue Gründe zum Misstrauen gegen das prüfende Denken hervortreten, sondern recht wohl an irgend einem Punkte ein eben so befriedigender Abschluss gewonnen werden mag, wie in der mathematischen Beweisführung.“

fruchtbaren, hohlen Skepticismus kann man heut allerwärts Reden vernehmen wie die: „das sind subjective Ansichten, Andere urtheilen darüber anders“ u. dgl. Fragt man die so Redenden, wer denn diese Anderen seien, und wie sie denn urtheilen: sie wissen es oft selber nicht und gehen urtheilslos, jedem Winde der Tagesmeinung preisgegeben, dahin, statt zu bedenken, dass es für sie wesentlich doch gar nicht darauf ankommt, wie Andere urtheilen, sondern wie sie urtheilen. Sie sollen sich ein Urtheil bilden, sei's mit Anderen, sei's gegen Andere; aber das vermögen sie nicht, so lange sie von diesem Skepticismus besessen sind. Und ein solches Unvermögen nennen sie dann ihren „Standpunkt,“ obgleich sie doch gar nicht stehen, sondern schwanken und an jenen Schwächling erinnern, der, wie es in dem Jugendwerk unsers Dichters heisst, sich ein Riechfläschchen vor die Nase hält und ein Collegium über die Kraft lies't. Nicht besser, nur noch ärger wird die Sache, wenn dieser Skepticismus sich mit dem Gewande der Bescheidenheit, der Demuth, der Frömmigkeit schmückt, etwa spricht: „unser Wissen ist Stückwerk; fest und sicher ist für uns schwache, dem Irrthum ausgesetzte Menschenkinder, genau besehen, Nichts; auf den Grund geprüft, schwankt zuletzt Alles“ etc. Auch mit solchem frommklingenden Gerede täuscht man uns nicht. Die Vermittlungen des menschlichen Erkennens, die Analyse, die Induction, sie bleiben freilich in diesem Aeon unvollkommen; von ihnen gilt: unser Wissen ist Stückwerk. Aber im Grund, im Ziel, in der Grundrichtung des Erkennens kann und soll der Mensch vollkommen fest und sicher sein — wehe dem, der es nicht ist —, und er ist es, wenn sein Ausgangspunkt, sein ursprünglicher Standpunkt, sein erster Gedanke der rechte ist. Dieser erste Gedanke, der Anfang aller Beweisführung, muss freilich als solcher, als Anfang, unbewiesen sein; sonst müsste man mit dem anfangen, was ihn bewiese u. s. w.; mit anderen Worten: man könnte nie anfangen. Aber dieser anfänglich unbewiesene Gedanke darf nicht unbewiesen bleiben; ja, er darf, wie wir gesehen haben, selbst am Anfange nicht den Charakter der beliebigen Wahl, der Willkürlichkeit an sich tragen, sondern er muss von vornherein die unmittelbar gewisse Garantie der Beweisbarkeit haben. Diese aber hat unser ursprünglicher Standpunkt, unser Ausgangspunkt, unser erster Gedanke, der

Vorbegriff Gottes. Ihm steht auf Seiten der gegenwärtig vorzugsweise in Betracht kommenden materialistischen Skeptiker als ebenfalls erster philosophischer Gedanke bekanntlich der Vorbegriff einer Unzahl ungeschaffener, Gott nicht voraussetzender, Atome gegenüber. Diese beiden ersten Gedanken sind als solche, als erste, unbewiesen, geschweige, dass ihr Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung aufgewiesen wäre: Niemand hat Gott gesehen, und Niemand hat ein Atom gesehen. Unsere Philosophie beginnt mit der Erhebung über das Phänomen der Innenwelt zu dem Realgrunde desselben, den wir in Gott finden; ihre Philosophie beginnt mit der Erhebung über das Phänomen der Aussenwelt zu dem Realgrunde desselben, den sie in den Atomen finden. Aber welcher von diesen beiden philosophischen Gedanken hat tatsächlich, fragen wir, die unmittelbar gewisse Garantie der Beweisbarkeit? Ist unter den vielen materialistischen Skeptikern ein einziger, der sich auf seinen Grundgedanken, die Unzahl ungeschaffener Atome, als einen schlechthin nothwendigen todtschlagen liesse? Wir kennen keinen. Eben so wenig aber wird unter denen, die unsren Standpunkt theilen, ein einziger sein, der nicht bereit wäre, Leib und Leben einzusetzen für seinen Grundgedanken, den Gott des Gewissens. So steht es. Indess diese vorläufige, provisorisch gültige, unmittelbar gewisse Garantie der Beweisbarkeit genügt wissenschaftlich keineswegs. Unser erster, anfänglich unbewiesener Gedanke muss im Fortgange der Erkenntniß bewiesen werden. Und wie geschieht das? Nicht bloss, wie Manche meinen, direct, durch Entwicklung des ersten Gedankens, des Princips, in seine Consequenzen, also dadurch, dass gezeigt wird, wie unter der Voraussetzung Gottes eine in sich harmonische, befriedigende Weltansicht, Natur- und Geschichtsanschauung sich ergiebt. Diese directe Beweisführung ist nothwendig, aber, wenn sie nicht ergänzt wird, unzulänglich; denn es kann nach den Regeln der Logik auch aus Falschem Wahres folgen.¹⁾ Hinzukommen muss die indirekte Beweisfüh-

¹⁾ Mit der oft prätendirten wissenschaftlichen Superiorität der Tübinger Schule contrastirt es einigermassen, wenn ihr Stifter schreibt: „Da aus falschen Prämissen nie etwas Richtiges folgen kann“ — Baur „Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart“ 1860, S. 117, Vgl. dagegen Ueberweg „System der Logik“, S. 386 ff. (2. Aufl., S. 363 ff.).

rung, d. h. es muss gezeigt werden, wie aus dem contradictorisch entgegengesetzten Princip der Gegner eine disharmonische, den beiderseits, von ihnen und uns, anerkannten Thatsachen in Natur und Geschichte widerstreitende Weltanschauung resultirt. Ist aber dieses Zwiefache geleistet, so ist Alles geleistet, was verständiger Weise, so lange es in der Welt eine Wissenschaft giebt, gefordert worden ist und gefordert werden kann, so steht unser Grundgedanke, der Halt aller weiteren Beweisführung, fest, unerschütterlich fest, so ist die anfängliche Voraussetzung objectiv begründet, keine Hypothese, keine s. g. „subjective Ansicht“ mehr, nicht mehr etwas, worüber „Andere,“ sofern sie urtheilsfähig sind, „anders urtheilen“ können. Und dieses Zwiefache ist geleistet, ist, so viel auch im Einzelnen noch zu thun übrig bleibt, im Allgemeinen, im Ganzen zur vollen Genüge geleistet. Man hat den Vertretern unseres Standpunktes wiederholentlich vorgerückt, dass sie die Probleme volltonig aussprechen, ohne zur Lösung Etwas beizutragen. Allerdings haben und begehren wir nicht die Meisterschaft, deren Andere sich erfreuen mögen, das Alte in zierlichen Wendungen und Windungen als neu des Breitesten nochmals vorzutragen. Auf eine derartige Wiederholung liefe in der That der hier in Rede stehende Doppelbeweis als Lösung eines vermeintlich noch ungelösten Problems hinaus. Denn was die directe Beweisführung betrifft, so hat die Philosophie Jahrtausende hindurch, bei allen Irrungen im Einzelnen, doch im Allgemeinen nicht umsonst bestanden. Es verräth eine kleinliche, krankhafte Gesinnung und Denkweise, wenn Einer meint, auf ihn habe die Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung gewartet, dass er, unbekümmert um Vorgänger und Mitforscher, etwas ganz Unerhörtes von Weisheit verkünde, der Welt erst das Licht der Wahrheit anzünde. Vornehmlich ist es ein „deutsches Vorurtheil,“ wie Trendelenburg bemerkt, dass „jeder Philosoph auf eigene Hand beginnen, jeder ein ureigenes Princip haben müsse.“ Dieses Vorurtheil „muss aufgegeben werden; das Princip ist gefunden.“¹⁾ Und was die indirekte Beweisführung anlangt, insonderheit gegen den modernen Materialismus, so genügt es, von vielen einschlägigen Werken zwei

¹⁾ Trendelenburg im Vorwort zur zweiten Auflage der „Log. Unters.“ S. IX.

zu nennen, die selbst von Gegnern als Werke streng wissenschaftlichen Charakters anerkannt sind: die schon mehrfach von uns citirte Schrift Ulrici's „Gott und die Natur“ nebst dem „Mikrokosmus“ von Lotze, welchem „unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes die immer als die seltsamste erschienen ist, dass er dahin kommen konnte, sein eigenes Wesen, welches er unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es sich als Erzeugniß einer äusseren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten.“¹⁾ So wird die anfängliche Voraussetzung dem durch zahlreiche Vorarbeiter und Mitarbeiter unterstützten Denker der Gegenwart noch vor dem Beginne der im engsten Sinne eigenen wissenschaftlichen Arbeit zu einer im Allgemeinen zweifellosen Ueberzeugung, die man nach der Analogie des sonst herrschenden Sprachgebrauchs eine Hypothese zu nennen so wenig befugt ist, als man die Hervorbringung der Nässe durch den Regen darum hypothetisch nennen darf, weil dieses Phänomen nur im Allgemeinen zur Genüge, nicht in jedem einzelnen Fall oder noch nicht in den Fällen der Zukunft ist beobachtet worden. Jene directe wie indirecte Beweisführung hat freilich nur mit dem uns Bekannten zu thun; aber zuletzt sollen und können wir auch nur für uns wissen, wie wir nur für uns den Frieden und die Seligkeit erlangen sollen und können. Dessenhalb diess Alles „subjectiv“ zu nennen, ist Sache des Geschmacks, jedoch eines schlechten, des Geschmacks am Barocken. Dass in gewissem Sinne Gott nicht das Erste, sondern das Letzte in aller Erkenntniß ist, der Siegespreis nach heissem Kampfe, darüber bedürfen wir keiner Belehrung. Er ist, sagte schon Leibniz in deutscher Sprache, „das Leichteste und Schwerste, so zu erkennen: das Erste und Leichteste in dem Lichtweg, das Schwerste und Letzte in dem Weg des Schattens.“²⁾ Worum es hier sich handelte, war diess, dass der „Schattenweg“ uns nicht zum Lichte führt, wenn nicht auf ihm das Licht uns vorleuchtet, oder dass, wie wir es oben nach

¹⁾ Lotze „Mikrokosmus“ I, S. 288; vgl. das ebend. S. 164 über den „alle Weltauffassung wahrhaft zerstörenden Materialismus“ Gesagte.

²⁾ Leibniz deutsche Schriften, heransgegeben von Guhrauer, I, 1838, S. 410 ff.

Trendelenburg ausdrückten, der höchste Ursprung auch den ersten Anfang bestimmen muss, im unwissenschaftlichen Leben unbewusst, im Bereiche wahrer Wissenschaft bewusst. Das ist es allein, was wir durch die vorstehende Erörterung nicht zu entdecken, aber aufzudecken versuchten für Etliche der Vielen, denen das Einfache, Klare in einem Künste mehr als die Kunst liebenden Zeitalter verschleiert oder verschüttet worden.

Nur vom Vollen zum Vollendeten. Nur wer hat, kann gewärtig sein, dass ihm gegeben werde. Nur dem, der im Vor-
aus weiss, dass alle Fragen der Wissenschaft in letzter Beziehung Gewissensfragen sind, lässt irgend Etwas vollgültig sich beweisen.

2.

Wir wenden uns jetzt vom Allgemeinen zum Besondern und untersuchen, was auf Seiten dessen, dem der Glaube bewiesen werden soll, vorauszusetzen sei.

Dass mit dem Glauben hier nur der christliche Glaube gemeint ist und zwar in dem weitesten Umfange des Wortsinnes, in welchem sowohl für Anhänger als für Widersacher der christliche Glaube das Ganze der christlichen Religion, der subjectiven wie der objectiven, bedeutet, braucht wohl nicht erst bevorwortet zu werden, da das Programm und der Inhalt dieser Monatsschrift hierüber jeden Zweifel ausschliessen. Statt „Beweis des Glaubens“ könnte, ohne dass dadurch der Sinn im Geringsten verändert würde, „Beweis des Christenthums“ gesagt werden. Und so viel nun auch in unsren Tagen über Glauben, über Christenthum für und wider gestritten wird: das Christenthum, von welchem wir hier als von dem zu beweisenden reden, ist unstreitig, wiederum sowohl für Freunde als für Gegner, ein sehr bestimmtes Etwas. David Strauss nennt es, „das Christenthum in der Gestalt, wie Paulus, wie alle Apostel es im Sinne hatten, wie es in den Bekenntnisschriften sämmtlicher christlichen Kirchen vorausgesetzt ist,“ und weiss es von seinem Christenthum haarscharf zu unterscheiden.¹⁾ Wir unsererseits lassen die Gränzlinie, die er zieht, uns gefallen. Ohnehin wird schwerlich Jemand für das

¹⁾ Dav. Fr. Strauss „Die Halben und die Ganzen“, 1865, S. 127 f.

Christenthum, welches David Strauss und seine Sinnesgenossen „im Sinne haben“, für die sogenannte Humanitätsreligion, irgend einen Beweis verlangen; an diesem Christenthum ist Alles überschwänglich klar, nach dem Ausdrucke des Volksmundes klar wie Wasser; über so ein Christenthum wird kein seit der Zeit Lessing's fortgeschrittener „Karrenschlieber“ sich den Kopf zerbrechen. Bewiesen werden soll, hierin sind Freund und Feind einig, nur jenes Christenthum, die harte Rede, die nicht blos intelligenten Karrenschiebern ihrer Vernunft, sondern gerade auf höheren Stufen der Bildung Vielen aller Vernunft Hohn zu sprechen scheint, das Christenthum der Schrift und der schriftgemässen Bekenntnisse.

Dieses Christenthum soll wissenschaftlich bewiesen, soll, nach dem zu Anfang Gesagten, dargethan werden als „allgemeingültig, wenn auch nicht allgemeingeltend.“ Hierin sind, gleichfalls auf beiden Seiten, die Männer der Wissenschaft einverstanden, und es wäre nur zu wünschen, dass sie den wichtigen Unterschied des Allgemeingültigen und des Allgemeingeltenden niemals, wie leider hüben und drüben nicht selten und zwar ungleich häufiger drüben als hüben geschicht, vergässen. Denn so wenig die Wahrheit des hier gemeinten positiven Christenthums damit bewiesen sein würde, dass es etwa in allen Culturstaaten noch als öffentlich sanctionirte Religion gilt: eben so wenig würde es damit widerlegt oder würde seine Unwahrheit damit bewiesen sein, dass die grosse Mehrzahl der „Gebildeten“ etwa bei Gelegenheit einer unter den civilisirten Völkern allgemeinen Schillerfeier offenkundig, direct oder indirect, es nicht gelten lässt, es verwirft. Ja, das Letztere könnte eher für das Christenthum gedeutet werden als gegen dasselbe. Denn im Entwicklungsgange der Menschheit, wie ihn ein Ranke und auf gleicher Höhe stehende Historiker uns schildern, ist erfahrungsmässig die Majorität stets gegen die Wahrheit gewesen, gegen die volle ethische Wahrheit, gegen die Wahrheit, die „bitte ist und demüthigt.“¹⁾ Nur dann, wenn und so lange, als diese Wahrheit in einer mehr oder weniger zweideutigen,

¹⁾ Dorner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ II, 1853, S. 513.

sittlich gleichgültigen Form erschien, nur dann, nur so lange fiel die Mehrzahl der Köpfe ihr zu, und der Zeiten Unterschied besteht hierbei lediglich darin, dass in den einen, in langen Perioden, die Majorität den ihrer Ansicht nach wichtigsten Platz, den Vordergrund der geschichtlichen Action, einnimmt, während sie in den anderen, in kurzen Epochen, überwältigt, nicht überzeugt, passiv zurückweicht oder blindlings folgt. So hat sie stets, nach dem Zeugniss der Geschichte, zur Wahrheit im Allgemeinen sich verhalten. Insbesondere aber hat das Christenthum von Anbeginn auf die Majorität nicht nur nicht gerechnet, sondern rundweg verzichtet. „Viele berufen, Wenige auserwählt; Viele auf dem breiten Wege, Wenige auf dem schmalen.“ Wer also, wo es sich um das Christenthum handelt, mit Argumenten aus der Majorität streitet, täuscht entweder sich oder will Andere täuschen. In beiden Fällen hebt er an seinem Theile die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Streitführung auf; sie tritt erst wieder ein, wenn die Täuschung vergeht. Uebrigens dürfte David Strauss dort, wo er sein Christenthum abgränzt gegen das apostolisch-kirchliche, nicht bloss in der Argumentation aus der Mehrzahl, sondern auch in anderer Beziehung noch, also zwiefach, sich täuschen. Nachdem er nämlich mit gewohnter Offenheit erklärt hat, dass an dem Worte des Apostels Paulus: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel“, nicht zu deuteln sei, dass „das Christenthum, wie Paulus, wie alle Apostel es im Sinne hatten, wie es in den Bekennnißschriften sämmtlicher christlichen Kirchen vorausgesetzt ist, mit der Auferstehung Jesu falle“, fährt er fort: „ja, es ist mit ihr, der jetzt gleicherweise Geschichts- wie Naturwissenschaft die Anerkennung versagen, bereits dahingefallen“, und schaltet ein: „man frage herum bei ihren redlichen und unerschrockenen Vertretern!“ Er scheint also, von dem hier schlechthin ungültigen Beweis durch die Majorität oder durch das „Herumfragen“ abgesehen, aus dem Umstände, dessen Thatsächlichkeit wir ihm zugeben, dass die meisten heutigen Geschichts- und Naturforscher (ob auch die bedeutendsten, bleibe dahingestellt) der Auferstehung Jesu „die Anerkennung versagen“, zu folgern, dass sie seiner Verwerfung der Auferstehung Jesu beipflichten; denn das bloss negative, passive Nicht-anerkennt kann Nichts, was steht, zu Fall bringen; es gehören

dazu die entsprechende positive Gegenwirkung des Rüttelns, des Stossens. Die Folgerung wäre richtig, wenn jene Geschichts- und Naturforscher die hier obwaltende Nothwendigkeit der Ausschliessung eines mittleren Dritten sich eben so scharf und klar, wie Strauss, zum Bewusstsein gebracht hätten; dann müssten sie freilich entweder bekennen oder läugnen. Dem aber ist, soweit unsere Kunde reicht, keineswegs so. Vielmehr ist die Stellung weitaus der meisten heutigen Natur- und Geschichtsforscher wie überhaupt die Stellung weitaus der meisten heutigen Gebildeten zum Christenthum so ziemlich derjenigen gleich, die sich in der bekannten verwährenden Anmerkung H. v. Sybel's zu dem Aufsatze Zeller's über die Tübinger Schule in der „historischen Zeitschrift“ von 1860 zur Genüge charakterisirt; sie bekennen nicht, aber sie läugnen auch nicht. Verhält es sich so — und das meinen wir auf Grund einer vielleicht umfassenderen Induction, als sie Herrn Dr. Strauss verstattet war, mit Bestimmtheit aussprechen zu dürfen, bis das Gegentheil zu Tage tritt —, so täuscht sich Strauss. Doch ist diese Täuschung gewissermassen eine edle, sofern sie auf der von ihm oft kund gegebenen Ueberzeugung beruht, die wir vollkommen mit ihm und mit — Paulus theilen, dass in Ansehung des Christenthums ein rechter ganzer Mensch, auch ein ganzer Mann der Wissenschaft, nur die Wahl hat zwischen herhaftem Bekennen und herhaftem Lügen, dass für einen solchen das Christenthum nicht erst in zweiter oder dritter Linie, nach anderen, z. B. fachwissenschaftlichen oder praktisch-politischen, Fragen in Betracht kommt, dass Gleichgültigkeit gegen das Christenthum Schande ist, das untrüglichste Zeichen von Mangel an Bildung oder von verkehrter Bildung, die mit reicher Gelehrsamkeit gepaart sein kann. Thuen wir das Unsere, dass diese Ueberzeugung sich weiter verbreite!

Die Frage ist also: was setzt der Beweis des Glaubens, der Beweis des Christenthums bei demjenigen, dem er geführt wird, ausser dem Allgemeinen, woran jeder Beweis seine Gränze hat, insonderheit voraus? Dass er jenes Allgemeine auch voraussetzen muss, haben wir im ersten Abschnitte beiläufig schon bemerk't. Es war das „Sein aus der Wahrheit“, das „Erkennen Gottes“ als die Bedingung des Vernehmens der Heilsbotschaft („wer Gott erkennt, der hört uns“), das Erkennen Gottes, ohne

welches Niemand zu der durch den Heiland vermittelten, mit dem ewigen Leben identischen Erkenntniß Gottes (Joh. 17, 3) gelangen kann; es war die gewissenhafte Anerkennung Gottes oder der auch in aller wahren Wissenschaft nicht abstract- (d. h. gewissenlos) theoretische, nicht apart- „wissenschaftliche“, sondern absolut-ethische Sinn für den letzten Grund, das unmittelbare Bewusstsein der unbedingten Bezogenheit des Geschöpfes auf den Schöpfer als auf den, von dem es sich und seine Thaten, ob auch aller Welt verborgen, schlechthin gewusst weiss, ein Bewusstsein der Bezogenheit, das wir nicht umhin können mit den alten Dogmatikern auf ein erstes Zichen, einen ersten Zug Gottes, auf eine zuvorkommende Gnade (*gratia praeveniens*) zurückzuführen. „Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, dass der Vater ihn ziehe“ (Joh. 6, 44). Verachte nur, denkt der scharfsinnige Gegner des Christenthums, verachte nur dieses „Ethische“, diesen „Gewissensstandpunkt“ als etwas „rein Persönliches“, Subjectives, in der Wissenschaft Unstatthaftes, weil „mystisch- Theosophisches“ oder nicht der Rede Werthes, kindlich- Naives: „so hab' ich dich schon unbedingt.“ Er spottet, und seinerseits mit Recht, über die Theologie, welche in Betreff dieser allgemein-philosophischen Vorfrage sich ganz auf den Boden der „rein-theoretischen Wissenschaft“, der „interesselosen Betrachtung“ stellt, ganz wie diese gegen das „vorschnelle“ Hereinziehen Gottes in wissenschaftliche Untersuchungen protestirt und dabei doch wähnt, hernach, am rechten Orte, das „Beste vom Positiven“ retten zu können. Hierin loben wir uns ihn, den Gegner. Er weiss Bescheid; er weiss, dass seine Stellung zum Christenthum und die unsere von Grund aus verschieden sind, dass um desswillen schon zwischen seinem Christenthum, der „Humanitätsreligion“, und dem „positiven“, dem Christenthum der Kirche, kein drittes haltbar ist, kein mittleres, kein Friede, sondern das Schwert. Aber zu dieser allgemeinen Voraussetzung des Gewissens kommt für den Beweis des Glaubens ein Besonderes, nothwendig mit Vorauszusetzendes, hinzu. Es lässt sich durch ein kleines, jedoch inhalts schweres Beiwort bezeichnen. Der Beweis des Glaubens setzt bei jedem, dem er geführt wird, nicht nur ein Gewissen, sondern ein böses Gewissen voraus.

Noch ehe wir diesen Satz erläutern und begründen, dürfen

wir, auf die für Jedermann offen vorliegenden Thatsachen der Religionsgeschichte gestützt, mit voller Sicherheit behaupten, dass der Inhalt desselben den allein befremden kann, den alles Religiöse befremdet. Denn das Christenthum hat die Voraussetzung, welche der Satz enthält, mit jeder Religion gemein. Nicht erst in der christlichen Religion, nur in ihr erst recht, wird ein böses Gewissen vorausgesetzt. Der Zutritt zum Christenthum erfordert nichts absonderlich- Religiöses; sondern „in allerlei Volk, wer Gott fürchtet, ist ihm genehm“, d. h. ist aufnehmbar in den neuen Bund mit ihm (Apgsch. 10, 32). Die Furcht Gottes als des gerechten Richters über Gutes und Böses ist es, was wir zunächst absichtlich den Schein der Einseitigkeit nicht vermeidend, durch das „böse Gewissen“ ausdrücken wollten, so dass dem religiösen Sinn an dem Satze höchstens die Form befremdlich sein kann. Doch wird auch in Bezug auf sie eine Verständigung möglich sein.

Denn zuvörderst, was bedeutet das böse Gewissen? Fügen wir uns auch hier dem Sprachgebrauch, der dem bösen Gewissen einen ganz anderen Sinn beilegt als dem schlechten oder, wie es gewöhnlicher heisst, abgestumpften Gewissen, so wird, da bei dem Gewissen überhaupt, wie wir gesehen haben, der Gedanke an Gott nicht zu entfernen ist, dasselbe auch bei dem bösen Gewissen Statt finden, und wir werden es auf's Kürzeste so fassen können: das böse Gewissen ist das Wissen von dem Bösen, das man gethan, als einem Widergöttlichen. Wer ein böses und dabei nicht schlechtes, nicht abgestumpftes Gewissen hat, der weiss und spricht mit dem Psalmisten (51, 6): „an Dir allein habe ich gesündigt“, d. h. ich habe, und zwar positiv widerstrebend, nicht eingewilligt in den Willen Gottes, in den Willen, der dem gewissenhaften Menschen für all sein Wollen als das unbedingte Sollen sich zu wissen giebt; ich habe zuwider gehandelt der in dieser Gabe Gottes mir gestellten Aufgabe, den mit allen Mitteln („von allen Kräften“) wieder zu wissen, von welchem ich im Gewissen unmittelbar mich gewusst weiss. Das Böse als diese positiv widerstrebende Nichteinwilligung in den Willen Gottes ist dem Guten als der Einwilligung in denselben contradictorisch entgegengesetzt, d. h. gut und bös sind solche Begriffe, von denen der eine den anderen schlechthin verneint, so dass es zwischen

ihnen keinen mittleren, vermittelnden Begriff gibt. Als *contradictorisch* entgegengesetzt sind sie logisch zu unterscheiden von *conträr* entgegengesetzten Begriffen, d. h. von solchen, die, wie z. B. schwarz und weiss, innerhalb des Umfangs eines und desselben höheren Begriffs (Farbe) am weitesten von einander abstehen als die Endpunkte eines Begriffsgebietes, die zwischen sich Mittglieder zulassen.¹⁾ Das Vorhandensein von Gegensätzen im prägnanten Sinne, d. h. von conträren Gegensätzen, ein gegenseitiges Sichfordern, ein ergänzendes Füreinander der Dinge ist, analog der im Gewissen gesetzten gegenseitigen Bezogenheit von Geschöpf und Schöpfer, innerhalb der geschöpflichen Sphäre, von Geschöpf zu Geschöpf, als Bedingung ihrer harmonischen Einheit unter sich wie mit Gott unzweifelhaft nothwendig, in der Weltordnung Gottes begründet, keineswegs aber das Vorhandensein des rein-negativen Widerspruchs, ein vernichtendes Widereinander der Dinge. Das Böse als das Widergöttliche ist, da Gott der einzige letzte Grund ist, das in letzter Beziehung absolut-Grundlose, jeder begrifflichen Nothwendigkeit Ermangelnde, somit schlechthin Unbegreifliche, Unentschuldbare. Wir erklären also weiter das böse Gewissen für das Wissen von dem Bösen als dem nicht nothwendigen, nicht aus Vernunftgründen ableitbaren, unbegreiflichen und dennoch wirklichen Widerspruch oder contradictorischen Gegensatz des Guten, des Göttlichen, für das Bewusstsein der unentschuldbaren Schuld, und verwerfen jede andere Erklärung, die das Böse begreifen, aus Gründen ableiten will und es dann, da Gott der einzige letzte Grund ist, in letzter Beziehung immer nur auf Gott zurückzuführen vermag. Untrennbar aber vom Bösen ist sein Correlat, das Uebel, welches im Tode gipfelt. Wer mit Gott zerfällt, dem Urgrunde alles Lebens, fällt eben damit dem Tode anheim. Der innere Widerspruch, die innere Nichtigkeit, weil Entzweiung mit Gott, äussert sich als Uebel, Verderben, Unheil, als Nichtigkeit des natürlichen Lebens, Sterblichkeit, Tod und muss, bei der organischen Zusammengehörigkeit des Menschen als des Hauptes der Schöpfung mit der letzteren, sich in seiner Aeusserung auch dieser, der gesamten Creatur, dem Weltorganismus, irgendwie mittheilen, also das Un-

¹⁾ Vgl. Ueberweg „System der Logik“ S. 102 und 162. (2. Aufl. S. 99 f. und 159 f.).

heil der Welt zur Folge haben.¹⁾ Demnach können wir das böse Gewissen auch für das Bewusstsein des Menschen von dem an seinem Theile mitverschuldeten Unheil der Welt erklären.

Dass die Urkunden des Christenthums mit dieser Erklärung vollkommen übereinstimmen und das böse Gewissen in der hiermit festgestellten Bedeutung als die unerlässliche Bedingung des subjectiven christlichen Glaubens wie der Erkenntniss seiner objectiven Wahrheit voraussetzen, bedarf für den, der sie kennt, kaum eines Nachweises. Auch nach der Schrift ist das Böse das Widergöttliche, die Entzweiung mit Gott, die Sünde, die Feindschaft wider Gott (Röm. 8, 7), der Hass gegen Gott (Joh. 15, 23 ff.). Auch nach der Schrift sind Gutes und Böses, „Geist und Fleisch“, „Gehorsam und Sünde“ u. s. w. nicht einander entgegengesetzt, wie weiss und schwarz, sondern sie widersprechen einander; zwischen dem Reiche des einen und dem des anderen giebt es keine Vermittlung, sondern ist eine grosse Kluft befestigt (Luk. 16, 26, Joh. 8, 23 und 47, 1 Joh. 4, 4—6, Gal. 5, 17 und 6, 7 f., 2 Kor. 6, 14—16, Röm. 6, 16—23: *γνωτι—ι*). Auch nach der Schrift ermangelt das Böse jeder begrifflichen Nothwendigkeit, ist es das absolut Grundlose, das Unbegreifliche, Unentschuldbare, was ist, aber schlechthin nicht sein soll, das von dem Menschen, der auf widergöttliche Weise wie Gott sein wollte, in Selbstüberhebung Geschaffene, aber Wegzuschaffende, zu Sühnende; „sie hassen mich ohne Ursache“ (Joh. 15, 25), „sie haben keine Entschuldigung“ (Röm. 1, 20), „die Verdammniss derer, welche sagen: lasst uns das Böse thun, damit das Gute daraus komme, ist ganz recht“ (Röm. 3, 7 f.). Endlich ist auch nach der Schrift das Uebel untrennbar vom Bösen, durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen (Röm. 5, 12), und in den Seufzer des Menschen: „wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“ stimmt die ganze Schöpfung mit ein (Röm. 7, 24; 8, 22). Das

¹⁾ Vgl. H. Ritter „Encykl. d. philos. Wiss.“ III, S. 95 ff: „Wenn gelehrt wird, dass auch das Verhältniss der Natur zur Menschheit durch das sittliche Verkehrsleben verkehrt werden muss, so findet diess seine Rechtfertigung in dem philosophischen Gedanken an die Einheit der Welt im Sittlichen wie im Physischen. Vom Leiden des Theils müssen alle Theile in Mitleidenschaft gezogen werden; das verschuldete Leiden wird hiervon keine Ausnahme machen können.,,

Bewusstsein der verschuldeten inneren und äusseren Nichtigkeit, das böse Gewissen, wird in der Schrift durchweg als die Bereitschaft zur Sinnesänderung, als die Bussfertigkeit bei der Verkündigung des Heils der Welt vorausgesetzt. „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht“ (Luk. 5, 31). Nur den Armen, den Hungernden, den Weinenden, nicht den Reichen, den Vollen, den Lachenden, wird das Himmelreich zugesagt (Luk. 6, 20 f. und 24 f.); ja alle Seligpreisungen der Bergpredigt lassen sich biblisch zusammenfassen in die eine: selig sind, die fragen: wer wird uns erlösen von dem Leibe dieses Todes? denn sie werden das ewige Leben ererben. Nur solchen wird das Evangelium vom Heil der Welt gepredigt (Matth. 11, 5; Luk. 7, 22); nur solche sind im Stande, sich nicht an dem Heilande zu ärgern, nicht an ihm irre zu werden, sondern in ihm Den, der die Wahrheit ist, den König des Reichs der Wahrheit, wahrhaft zu erkennen (Matth. 11, 6; Luk. 7, 23; Joh. 14, 6 und 18, 37).

Die Gegner des positiven Christenthums läugnen meist, dass diess, was wir in Kürze das böse Gewissen nennen, die Grundvoraussetzung desselben sei für Alle, die in seinen Bereich treten sollen und wollen; sie behaupten, die erste Bedingung, um sich zur Annahme des Christenthums im Sinne der Apostel, im Sinne der Bekenntnisschriften sämmtlicher christlichen Kirchen zu verstehen, sei vielmehr die Verzichtleistung auf alle Kritik, auf alle wahrhaft geschichtliche Betrachtung, die Bereitwilligkeit, an die in der Schrift erzählten Wunder zu glauben, vor allen an das Wunder der Auferstehung Christi, da, wer an dieses glaube, in Wahrheit keinen Grund mehr habe, irgend einen Zug der evangelischen Geschichte wegen seines Widerspruchs gegen die Gesetze der Natur und der Geschichte zu bezweifeln.¹⁾ Diese Dar-

¹⁾ Zeller „Strauss und Renan“ in v. Sybel's „Histor. Zeitschrift“ 1864, Heft 3, S. 122; vergl. Ebendesselben Aufsatz über die Tübinger historische Schule in der genannten Zeitschrift, Jahrg. 1860 (Band IV.), S. 100: „Das Wunder und die geschichtliche Betrachtung der Dinge schliesen sich aus; wer diese will, kann jenes nicht zugeben; in dieser Ueberzeugung ist Baur mit Strauss vollkommen einverstanden“, und S. 122: „Wunderglaube und Kritik sind zwei Dinge, die sich ausschliessen.“ (Wiederholt in seinen „Vorträgen und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts“, 1865, S. 493, 285 und 299).

stellung des Sachverhalts ist schief und nur geeignet, ihn zu verkehren. Darin nämlich sind sie, die Gegner, mit uns einverstanden, dass das „Wunder“ zunächst eine ganz subjective Vorstellung oder das sei, worüber wir, die erkennenden Subiecte, uns wundern, was wir nicht begreifen; es hört auf, Wunder zu sein, sobald und in dem Masse, als wir es begreifen; ein Wunder schlechthin ist nur das schlechthin Unbegreifliche. Nun aber schieben sie, denen die in der Schrift erzählte Auferstehung Christi und alles ihr Aehnliche schlechthin unbegreiflich, schlechthin wunderbar ist, der Schrift es unter, dass nach ihr der Glaube an dieses oder diese Wunder die Grundvoraussetzung der Annahme des Christenthums sei. Und doch ist in der Schrift von solchem Wunderglauben als dem ersten Erforderniss, als der Grundbedingung, mit keiner Silbe die Rede. Vielmehr gelten in der Schrift durchgängig die Wunder, an welchen die Gegner Anstoss nehmen, die Auferstehung Christi und alles ihr Aehnliche, für ein Zweites, für das, woran nach Erfüllung der oben aus ihr, der Schrift, erwiesenen Grundbedingung zu glauben sei, kurz für Gegenwunder gegen das Böse und das Uebel. Und zwar sind diese Wunder (Gegenwunder), denen die Schrift allein den Wundernamen beilegt, nach ihr nicht Wunder schlechthin, nicht schlechthin unbegreiflich, also nicht Wunder in dem wissenschaftlich bestimmten engeren Sinne der modernen Redeweise, sondern nur relativ Wunder, d. h. begreiflich und immer begreiflicher in dem Masse, als das erkennende Subject, der Mensch, fähig ist, ein Christ zu werden, sodann durch Christum und in Christo eine neue Creatur wird und in der mit dem ewigen Leben gleichbedeutenden Erkenntniss Gottes fortschreitet. Nur dem, der nicht fragt: „wer wird mich erlösse von dem Leibe dieses Todes?“, ist die leibhaftige Auferstehung Christi, die Bürgschaft eines den Tod besiegenden Lebens, schlechthin wunderbar; einem Paulus, der so fragt, und den Genossen seines Sinnes keineswegs, und der aus Gott Geborne (1. Joh. 3, 9), göttlicher Natur Theilhaftige (2. Petr. 1, 4) findet die Wunder der Schrift ganz natürlich, ganz in der Ordnung; wer Christ ist, die Salbung hat, weiss Alles (1. Joh. 2, 20). Absolutes Wunder, absolut unbegreiflich, das Wunder schlechthin im modernen Sinne ist nach der Schrift nur das Böse sammt

dem Uebel. Sie nennt es nicht Wunder; aber ihr ist nur das Böse, das Widergöttliche, schlechthin irrational, nur das Uebel, der Tod, schlechthin widernatürlich. Wer die Schrift und das Christenthum der Schrift bestreiten will, sollte wenigstens diesen Sachverhalt, diesen Stand der Streitfrage, kennen und richtig darstellen. Ihn in's hellste Licht zu setzen, ist gegenwärtig, da das „Wunder“ das Aergerniss aller Aergernisse bildet, nicht die höchste, aber die erste unumgänglichste Aufgabe der christlichen Apologetik, und wenn Theologen, die sich ihrer Wissenschaftlichkeit rühmen, statt dessen vor Allem ihr aufgeben, die Aechtheit der Urkunden des Christenthums wider die Angriffe der Gegner zu vertheidigen, vor Alle m darauf dringen, dass das historisch-kritische Geschäft, dessen Wichtigkeit wir wahrlich nicht unterschätzen, erledigt werde: so übersehen sie, was auf der Hand liegt, und was zum Ueberfluss der nach dem Tode Baur's neben Strauss vollgültigste Zeuge ausdrücklich erklärt, dass die Gegner „die Wirklichkeit eines Ereignisses, wie die Auferstehung Christi, nicht glaubenkönnten, wenn sie noch so stark bezeugt wäre.“¹⁾ Ohnehin würden diejenigen Schriftstücke, deren Aechtheit bekanntlich ausser Frage steht, das, worum es hier sich handelt, auch allein schon begründen. Blicken aber gar Theologen, die in ihren eigenen gelegentlichen Auslassungen über das Wunder verrathen, dass sie über diesen Cardinalpunkt noch nicht in's Klare gekommen sind, ja über ihn als den Cardinalpunkt kaum ernstlich nachgedacht haben, verächtlich auf die Apologetik herab wie auf eine untergeordnete exoterische, populäre Disciplin, die eigentlich unter der Würde eines Mannes der Wissenschaft sei: so thäten sie wohl, sich bei Zeiten eines Anderen zu besinnen, damit nicht auf sie das mitleidige Lächeln über die Apologetik, welche ein grosser Theolog unseres Jahrhunderts als philosophische Disciplin seines Fachs bezeichnete, von Seiten der letzteren in erhöhter Potenz zurückfalle.

p. 177.

¹⁾ Zeller „Strauss und Renan“ a. a. O., S. 122 (wiederholt in den Vortr. und Abhandl. S. 491). Das schreibt der nämliche Zeller, welcher versichert, dass „die leitenden Grundsätze der Tübinger Schule dieselben seien, welche ausserhalb der Theologie die ganze deutsche Geschichtschreibung seit Niebuhr und Ranke beherrschen“, in dem Aufsatz über die Tübinger Schule a. a. O., S. 173.

Von der Darlegung der Streitfrage nun zur Bestreitung selbst übergehend, können wir freilich keinen unserer Gegner nöthigen, ein böses Gewissen zu haben. Wir können auch hier nur die Unhaltbarkeit ihres Standpunktes erweisen und ihren Angriff auf den unseren zurückweisen.

Wollen die Gegner das aufrechthalten, worauf sie bestehen, dass Wunder im wissenschaftlich strengen Sinne des Wortes unmöglich seien, so müssen sie beweisen, dass das Böse sammt dem Uebel, dessen Wirklichkeit in die Augen springt, kein Wunder sei in demselben wissenschaftlich strengen Sinne des Wortes, sondern begreiflich, nothwendig, wenn auch nur relativ nothwendig, als Durchgangspunkt der menschlichen Entwicklung. Dieser Beweis ist oft versucht worden, aber niemals gelungen. Alles, was man für die Nothwendigkeit des Bösen und des Uebels ersonnen und vorgebracht hat, kommt immer darauf hinaus, dass die abstracte Möglichkeit des Bösen als Voraussetzung der realen Freiheit des Menschen nothwendig ist, nicht aber die Wirklichkeit der positiv widerstrebenden Nichteinwilligung in den Willen Gottes, oder darauf, dass, wie wir es oben ausdrückten, das Vorhandensein von Gegensätzen im prägnanten Sinne, d. h. von conträren Gegensätzen, ein gegenseitiges Sich-fordern, ein ergänzendes Füreinander der Dinge nothwendig ist, nicht aber das Vorhandensein des rein-negativen Widerspruchs, ein vernichtendes Widereinander der Dinge. Irren ist menschlich, aber nicht Lügen. Der Irrthum ist noch nicht die Wahrheit, aber auch noch nicht die Lüge, noch nicht der bewusste Widerspruch gegen die Wahrheit, sondern nur die abstracte Möglichkeit desselben, die überwunden werden muss, damit die Wahrheit unser frei erworbenes Eigenthum sei. Zum Wesen des endlichen Lebens gehört, dass es von einem „Ende“ zum anderen absatzweise, durch Gegensätze hindurch, sich entwickele, aber nicht, dass die Entwicklung abbreche, nicht, dass das Leben so ende, wie es im Tode geschieht, welcher der Widerspruch des Lebens ist. Dieses Ergebniss wird nach der schärfsten philosophischen Prüfung zu Recht bestehen. Ein anderes Denken aber als ein philosophisches reicht an den Gegenstand der Untersuchung gar nicht heran; denn wer nicht nach dem letzten Grunde fragt und forscht, vermag nicht zu entscheiden, ob

Etwas absolut grundlos sei oder nicht. Wer das Böse und das Uebel gleichsam unbesehen in seine Rechnung schon mit aufnimmt; wer bloss-empirisch d. h. gedankenlos, geistlos, gewissenlos auf den dermaligen, vom Bösen und vom Uebel durchwirkten Natur- und Geschichtszusammenhang als auf den allein „festen Boden“ des Denkens sich stellt und sich stieft; der hat leichtes Spiel; der kann allerdings den biblischen Wundern nachsagen, dass sie eine natürliche und geschichtliche Be trachtung unmöglich machen, den Natur- und Geschichtszusammenhang durchbrechen u. s. w.; der kann sie mit Zeller definiren als „Vorgänge, welche mit der Analogie aller sonstigen Erfahrung im Widerspruch sind“. ¹⁾ Aber ein Solcher hat, ein wie grosses Publicum er auch für seine Behauptungen finde, durchaus keinen Anspruch auf ächte Wissenschaftlichkeit, durchaus kein Recht über das „Wunder im absoluten Sinne“ zu urtheilen, wie diess der Stifter der Tübinger Schule bis an sein Ende gethan, noch zuletzt in seiner Schrift über „die Tübinger Schule“, mit wiederholter Beistimmung Zeller's in seiner Abhandlung über dieselbe Schule. Denn „alle erfahrungsmässige Kenntniss ist unvollständig und lückenhaft“, haben wir von Virchow vernommen, „in der Naturwissenschaft ist alle Forschung deductiv oder apriorisch“, „sie geht aus der Idee hervor“, haben uns Liebig und Johannes Müller belehrt; und dass eben so „ohne Speculation jede historische Forschung, mit welchem Namen sie auch prangen mag, ein blosses Verweilen auf der Oberfläche und Anssenseite der Sache ist“, hätte Zeller von seinem Meister lernen sollen, der den Fall nicht ausnimmt, dass sie etwa für gut findet, mit den Namen Niebuhr's und Rank'e's zu „prangen“. ²⁾ Der wahrhaft wissenschaftliche, speculative Forscher, der vom Vorbegriff Gottes ausgeht oder gewissenhaft forscht, erkennt den dermaligen Natur- und Geschichtszusammenhang, den Kosmos

¹⁾ Zeller in der Abhandlung über die Tübinger Schule a. a. o. S. 101 und vielfach ähnlich, fast wörtlich gleichlautend. (In den „Vortr. und Abhandl.“ S. 276).

²⁾ Baur „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwer dung Gottes“ I, 1841, Vorr. S. XIX, womit der Sache nach völlig übereinstift, was Baur 1858 in seinem „Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte“, S. 56 und öfter erklärt hat.

gr. wiss. f. Jng.

des „natürlichen“ Menschen (1 Kor. 2, 14), als einen, der durch das Widergöttliche durchbrochen ist, brüchig ist, soweit der Tod in ihm herrscht, und kann die biblischen Wunder als Vorgänge erkennen, welche die Brüche heilen und uns „über die klaffenden Risse in Natur und Geschichte hinüberhelfen.“¹⁾ Freilich der unbefangene, noch in keine Zweifel verstrickte Mensch, der Mensch aus dem „Volke“, dem der kindliche Sinn noch nicht gebrochen ist, der natürliche Mensch in dieser Bedeutung des Wortes, der sich wesentlich unterscheidet von dem mit Bewusstsein „natürlichen“ (psychischen) Menschen der Schrift, dem Menschen, wie er ist, aber nicht sein soll, wie er denken kann und als ein solcher, der er ist, mit schon abgestumpftem Gewissen denken muss, aber nicht denken soll, — er bedarf auch hier keiner Philosophie, um die rechte Entscheidung zu treffen; er hat gleichsam aus erster Hand ein böses Gewissen und ein sittliches Grauen vor dem Tode; die Sagen und Klagen aller Völker und Zeiten bezeugen es. Wer aber einmal in das Stadium des Zweifels eingetreten ist, wird in dieser wie in allen das Christenthum betreffenden Hauptfragen nimmermehr durch ein reflektirendes, in dem mittleren Bereich eines Pluralis von Gründen stehendes Raisonnement, sondern nur durch ein auf den letzten Grund gehendes, philosophisches Denken sich zurechtfinden. Nur einem solchen, sagen wir mit Baur, nur dem Denken, welches „die Speculation über die blos historische Auffassung stellt, kommt es zu, sich gegen das Wunder im eigentlichen Sinne zu erklären“, wenn nämlich diese Erklärung begründet ist.²⁾ Die Geschichte der Philosophie nun zeigt, dass es vielfach und überall da, wo das Denken dem absolut-ethischen Standpunkt untreu ward, unternommen wurde, jenen contraditorischen Gegensatz des Guten und Bösen zum conträren abzuschwächen und ihn so begreiflich zu ma-

¹⁾ Rothe „Zur Dogmatik“ S. 111.

²⁾ Baur „Die christliche Gnosis, 1835, S. 641. Vgl. Zeller in seinem Sendschreiben „Die historische Kritik und das Wunder“ in v. Sybel's „historischer Zeitschrift“ von 1861, S. 365: „Auch die metaphysische Möglichkeit des Wunders kann ich natürlich nur verneinen.“ Natürlich! Das ist allerdings der bequemste Begründungsversuch, aber doch nur ein Versuch, keine Begründung.

chen; aber sie zeigt auch, dass das Unternehmen überall fehl-schlug. Die Lehre vom Bösen, sagt Heinrich Ritter, kann als Probstein der Systeme angesehen werden.¹⁾ Es genüge, an den beiden einflussreichsten Philosophien der neueren und neuesten Zeit, an der Kantischen und Hegel'schen, den Fehlschlag nachzuweisen. Derselbe Kant, welcher den ersten Gebrauch der Vernunft für einen nothwendigen Missbrauch erklärt, räumt gleichwohl ein, dass das Böse nur aus dem moralisch Bösen, nicht den blossen Schranken unsrer Natur, habe entspringen können, und dass es für uns, da die ursprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten sei, keinen begreiflichen Grund gebe, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne.²⁾ Dass das Böse der nothwendige Durchgangspunkt in der sittlichen Entwicklung des einzelnen Menschen und des Menschengeschlechts sei, ist nirgends so steif und fest behauptet worden, wie in der Hegel'schen Philosophie. Die Schüler Hegel's haben diese Lehre vom Bösen, wohl wissend, wie Viel von ihr abhängt, in zahllosen Variationen des Thema's nicht bloss unter die Gebildeten, sondern popularisirend auch unter die Massen verbreitet. Der „mythische“ Sündenfall und Verlust des Paradieses, so lehrte schon der Meister populär genug, ist in Wahrheit das nothwendige Verlassen des Parkes, wo nur die Thiere bleiben können, während der Mensch erst Mensch wird durch den Sündenfall.³⁾ Und doch er tönt aus der Mitte eben dieser Schule, von einem der namhaftesten und treuesten Anhänger Hegel's, das unumwundene Geständniß, das Böse sei „im wahrsten Sinne des Wortes das absolut Grundlose, das Wunder der negativen Willkür.“⁴⁾ Was aber das Correlat des Bösen im natürlichen

1) H. Ritter „Encyklop. d. philos. Wissenschaften“, III, S. 72.

2) Kant WW. (Hartenstein) IV, S. 357 und VI, S. 205.

3) Hegel „Philosophie der Geschichte“, 3. Aufl., S. 391.

4) Rosenkranz „System der Wissenschaft“, 1850, S. 446. Vgl. Ebend. „Wissenschaft der logischen Jdee“, II. 1859, S. 323 ff. und Erdmann „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ II, 1866, S. 660, in einer kritischen Bemerkung zu der „Evangelischen Geschichte“ von Weisse: „Die Frage, ob das Statuiren des vom Pantheismus geläugneten Unnatürlichen („Bösen“) nicht zu seinem nothwendigen Correlat das Uebernatürliche („Wunder“) habe, scheint sich Weisse nicht aufgeworfen zu haben.“

Leben, das Uebel, und dessen Spitze, den Tod, betrifft, so wird das Urtheil eines allgemein als eine der ersten Autoritäten des Fachs anerkannten philosophischen Naturforschers, dem auch die Prädicate der „Redlichkeit und Unerschrockenheit“ bisher Niemand versagt hat, vollwichtig in die Wagschale fallen. Johannes Müller urtheilt hierüber so: „Die Frage, warum die organischen Körper vergehen, oder warum die organische Kraft aus den producirenden Theilen in die jungen lebenden Producte übergeht und die alten producirenden Theile abst erben, ist eine der schwierigsten der ganzen allgemeinen Physiologie, und wir sind nicht im Stande, das letzte Räthsel zu lösen,“ vielmehr „bloss im Stande, den Zusammenhang der Erscheinungen mit der Entwicklung darzustellen“, d. h. den dermaligen Thatbestand zu erläutern, nach welchem allerdings im „Keim“ auch schon der Keim des Todes enthalten ist.¹⁾ Mit dem philosophischen Naturforscher aber stimmt der natur wissenschaftliche Philosoph unserer Tage, der als solcher unstreitig die höchste Stelle einnimmt, ja geradezu einzig dasteht, vollkommen überein, indem er sagt: „Es ist ganz nutzlos, die verschiedenen Versuche zur Lösung der Frage nach dem Grunde des Uebels und des Bösen in der Natur und in der Geschichte zu zergliedern: den rettenden Gedanken hat hier Niemand gefunden, und ich weiss ihn auch nicht.“²⁾ Sonach dürfen wir es mit zweifelloser Bestimmtheit aussprechen, dass das positive Christenthum, nach dessen Urkunden das Böse sammt dem Uebel schlechthin unbegreiflich und grundlos, in der modernen Redeweise das absolute Wunder ist, hierin die Wissenschaft indirect wie direct auf seiner Seite hat, hingegen die Läugnung dieser Grundlosigkeit selbst alles Grundes und Haltes entbehrt. Dass aber, wenn dem so ist, die Stellung unserer Gegner nicht etwa bloss zum Christenthum, sondern zu aller Religion nur eine negative sein kann, dass sie die Religionsurkunden von Grund aus missverstehen und entstellen müssen, erfordert nach dem oben Erörterten keine weitere Begründung; doch mag es für einen im Allgemeinen mit uns Einverstandenen eine lohnende, nicht

¹⁾ Johannes Müller „Handbuch der Physiologie des Menschen“ I, 3. Aufl., S. 31 ff.

²⁾ Lotze „Mikrokosmus“ III, S. 604.

eben schwierige, apologetische Aufgabe sein, diess beispielsweise an den Artikeln Zeller's „über das Wesen der Religion“ in den „Theologischen Jahrbüchern“ von 1845, an desselben zuverlässlicher Bekämpfung der Einstimmigkeit und Widerspruchsfreiheit eines neutestamentlichen Lehrbegriffs in dem Aufsatze über „das Urchristenthum“¹⁾), an Baur's Auslegung der Bergpredigt in der zweiten Ausgabe seines „Christenthums der drei ersten Jahrhunderte“ u. A. im Einzelnen darzuthun.

Wir haben hier nur noch zu erweisen, wie richtig die Einrede ist, dass unser Standpunkt ein ganz unphilosophischer, bloss bei theologischer Voreingenommenheit möglicher sei, da mit dem Staunen eines absoluten Wunders alle Philosophie aufhöre. Umgekehrt hat tatsächlich, nach dem Zeugniß der Geschichte, die Philosophie hiermit angefangen, mit der Verwunderung.²⁾ Man verwundert sich nur über ein Wunder, und die platonische Verwunderung ist mit nichts, wofür ein oberflächliches Verständniß sie ausgegeben hat, eine leere Neugier, mit nichts dem Zustande ähnlich, in welchem nach dem Sprüchworte das uns mit Butter versorgende Thier vor dem neuen Thore sich befindet; sondern sie ist das tiefschmerzliche Innwerden des Missverhältnisses der Erscheinungswelt, der Welt wie sie ist, der nichtigen oder, wie Platon es ausdrückt, mit Sein und Nichtsein behafteten Welt, zu der idealen Welt, zu der Welt, wie sie sein sollte und soll, wie sie war nach der platonischen Erinnerung (Anamnese). Dieses Missverhältniss, recht verstanden nichts Anderes als das Böse sammt dem Uebel, ist das Wunder, worüber Platon sich verwundert, das absolute Wunder. Das giebt uns der Gegner, welcher hier vor allen gehört zu werden verdient, Zeller, gewissermassen selbst zu, wenn er sagt: „Eben hierin, in dem überwältigenden Gegensatz der Idee gegen die Erscheinung, liegt der letzte Grund für jene Verwunderung, welche nach Platon der Anfang der Philosophie ist, für jene Verwirrung, jenen brennenden Schmerz, der jedes edlere Gemüth erfasst, wenn zuerst die Ahnung des Höheren in ihm aufgeht.“³⁾ Hiernach hat also ge-

¹⁾ Zeller „Vortr. und Abhandl.“ S. 257 ff.

²⁾ Platon „Theätet“ p. 155. Aristot. „Metaph.“ 1, 2.

³⁾ Zeller „Philosophie der Griechen“ II, 1, S. 384 nebst den Worten der Anmerkung: „Diese Verwunderung wird hier (Theätet p. 155) aus der

schichtlich die wissenschaftliche Philosophie, die bis auf Platon nur, so zu sagen, eine werdende war, mit dem Statuiren des absoluten Wunders, statt aufzuhören, vielmehr angefangen: wobei Platon allerdings das, was er die Erinnerung nennt, und was bei ihm zu der Verwunderung sich so verhält, wie in unserer Auseinandersetzung das Gewissen zum bösen Gewissen, als mit begriffen voraussetzt.¹⁾ Ihm aber, dem Platon, wird bei einiger Ueberlegung schwerlich irgend Iemand eine „theologische Voreingenommenheit“ Schuld geben können, — ihm so wenig als dem Aristoteles, „den die Lehre von der Erbsünde nicht würde befremdet haben“²⁾), so wenig auch als dem vorhin citirten naturwissenschaftlichen Philosophen der Gegenwart, der, wie nach dem Erscheinen des dritten Bandes vom „Mikrokosmus“ keinem Einsichtigen sich verbirgt, die absolute Unbegreiflichkeit des Bösen und des Uebels wahrlich nicht zu Gunsten der in der Schrift erzählten Wunder anerkennt. Dergleichen unbedachte Einreden und Angriffe richten sich selbst.

An das unserer Abhandlung gesteckte Ziel gelangt, überblicken wir den zurückgelegten Weg. Wir versuchten eine Verständigung zunächst über die Gränzen jedes Beweises, sodann im Besondern über die des Glaubensbeweises. Wir fanden im ersten Abschnitte, dass nur dem, der gewissenhaft forscht, sich irgend Etwas vollgültig beweisen lässt, dass man ohne einen Vorbegriff Gottes, des letzten Grundes, weder diesen selbst erkennen noch irgend Etwas vollkommen gründlich, d. h. aus dem letzten Grunde, begreifen kann. Diesem Resultate des ersten Abschnittes entspricht das des zweiten. Auch der Glaube, das Christenthum, auch Christus der Erlöser lässt sich nicht begreifen ohne einen Vorbegriff des Erlösers, wie ihn der hat, welcher fragt: „wer wird mich

Wahrnehmung der Widersprüche abgeleitet, in welche sich die gewöhnliche Vorstellung verwickelt; eben diese sind es ja aber, in denen sich die Idee indirect ankündigt.“

¹⁾ Ueber die engste Zusammenghörigkeit der Erinnerung mit der Verwunderung und beider wiederum mit dem philosophischen Grundtriebe, dem „Eros“, vgl. ebenfalls Zeller a. a. O. S. 384—387, wo auch nachgewiesen wird, dass der eigentliche Gegenstand der Liebe (des Eros) „von Anfang an“ das Schöne und Gute schlechthin, die Idee des Guten, also nach S. 448 die Gottheit ist.

²⁾ Brandis „Aristoteles“, S. 1682.

erlösen von dem Leibe dieses Todes?“ Ihm, nur ihm kommt der Erlöser, kommt die Stunde des Glaubens und der Glaubenserkenntniß, — „kommt und ist schon jetzt.“ Wie wir (nach Trendelenburg) Gott nur durch das, was göttlich in uns ist, erkennen: so erkennen wir Christum nur durch das, was christlich in uns ist, naturaliter christianum; Gleches nur durch Gleches, sagten die Alten. Und wie jener Vorbegriff, wie das Bewusstsein der absoluten Bezogenheit des Geschöpfes auf den Schöpfer undenkbar war ohne ein erstes Ziehen, ein Sichzuwissengeben des Gottes der Schöpfung: so ist dieser Vorbegriff des Erlösers undenkbar ohne eine analoge Urwirkung des Gottes der zweiten Schöpfung, der Erlösung, des Gottes Jesu Christi. Dort wie hier hat Gott die Initiative; dort wie hier kommt dem Menschen nur die Nachfolge Gottes, das Nachthun (Wiederwissen) zu, ja vorerst gar kein Thun, sondern ein Lassen: er hat nur sich ziehen, auf sich wirken, sich bestimmen zu lassen. Mystiker nennen solch Lassen die Gelassenheit, Dogmatiker die *capacitas passiva*, Philosophen, wie wir gehört haben, das Interesse, welches noch Nichts giebt, sondern nur nimmt, nämlich Theil nimmt an Gott und den göttlichen Dingen. An dieser Theilnahme überhaupt hat schliesslich jeder Beweis, an ihr insonderheit der Glaubensbeweis seine Gränze.

Der Zusammenhang, aber auch der Unterschied des in beiden Abschnitten entwickelten leuchtet ein. Es gilt hier, was Luther sagt: „Aus dem Gewissen hast du den Glauben, und nicht aus dem Glauben das Gewissen.“ Der Gewissensstandpunkt ist noch nicht der religiöse; aber ohne Gewissen und bestimmter ohne böses Gewissen ist keine Religion im subjectiven Sinne des Wortes, geschweige christliche Religion möglich. Den Gewissensstandpunkt setzt jeder Beweis, der Beweis des Glaubens aber eine religiöse Vertiefung des Gewissensstandpunktes voraus. Wer kein böses Gewissen hat, ist unfähig, den zu fassen, der den neuen Bund eines guten Gewissens mit Gott stiftet (1. Petr. 3, 21). Mag Luther immerhin in der Uebersetzung und Deutung dieser Schriftstelle geirrt haben: dass er fortwährend „Glaube und gut Gewissen“, „Vergebung und gut Gewissen“ wie untrennbar zusammenstellt, hat anderweitigen festen Schriftgrund und, wie wir in der philosophischen Betrachtung und Entfaltung des „bösen Gewissens“

geschen haben, eben so festen Vernunftgrund. Denn ist das böse Gewissen eine Illusion, ist das Böse sammt dem Uebel, das Widergöttliche, nicht das schlechthin Unbegreifliche, nicht das absolute Wunder, sondern nothwendig, sei's auch nur relativ, als Durchgangspunkt der menschlichen Entwicklung nothwendig: so ist das Christenthum als Gegenwunder, ist Glaube und Vergebung ganz unnötig. „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht.“ Wer den Tod unbedingt natürlich findet, dem hat das Christenthum Nichts zu sagen, Nichts zu bieten. Wenn einem Zeller oder Strauss der Gegenwart oder der Zukunft es wirklich gelingt, die Nothwendigkeit des Bösen und des Uebels wissenschaftlich darzuthun, dann, aber eher nicht, hat die letzte Stunde der positiv-christlichen Religion als der vernünftigen, durch Vernunftgründe beweisbaren, geschlagen, dann, aber eher nicht, wird die Humanitätsreligion die wahre Vernunftreligion sein; bis dahin ist nicht jene, sondern diese, gerade weil dem mit Bewusstsein „natürlichen“ Menschen so klar, die Religion der Unvernunft. Bis dahin also entweder — oder. Dem Menschen, der das gründlich erkennt und anerkennt, was dem Kindessinne und dem geraden Sinne aller Völker, aller Zeiten, wie den durchgebildeten Denkern zweifellos klar, was nur den zwitterhaft oder halb Gebildeten, die nicht mehr Kinder, aber auch noch nicht durchgebildet sind, unklar ist, dass die Lüge etwas Anderes als der Irrthum, Etwas ist, das schlechthin nicht sein soll, nicht nothwendig, weder absolut noch relativ nothwendig ist, — dem lässt sich der gesammte Grundbestand der christlichen Lehre, der substantielle Lehrgehalt des schrift- und bekenntnissmässigen Christenthums, streng wissenschaftlich beweisen. Wer hingegen diesen Fundamentalsatz, der, (nach Anleitung von Joh. 8, 44 und Eph. 4, 25) ganz verstanden, alles hier Erforderliche besagt, mit Entschiedenheit verwirft und bei der objectiv unbegründeten und unbegründbaren Ansicht beharrt, dass die Menschheit, mit Baader zu reden, einer Jungfrau gleiche, die zu Fall kommen müsse, um unter die Haube zu kommen, — mit dem kann man vielleicht auf einem gewissen mittleren Gebiete über diese und jene, das Christenthum auch betreffende Streitfrage nicht ohne Erfolg verhandeln, aber in der Hauptsache, in Bezug auf das christliche Ein und All, A und O, gar Nichts ausrichten. Zwischen diesem

Menschen und jenem Menschen ist ein klaffender Unterschied, eine tiefe Kluft befestigt. Von ihnen muss ein jeder seines Weges gehen und sehen, wie weit er kommt, wohin er kommt. You that way, we this way.

Summa, die Gränzen des Beweises sind diese: nur dem, der gewissenhaft forscht, lässt sich überhaupt Etwas vollgültig beweisen; nur dem, der ein böses Gewissen hat, lässt sich der Glaube beweisen. Wie, soll ein anderer Artikel zeigen unter der Ueberschrift „Die Mitte des Beweises.“

II.

DIE MITTE DES BEWEISES.

Das Machtgebiet unserer Beweisführung ist abgegränzt. Im vorigen Artikel sind „die Gränzen des Beweises“ gezogen. Das Ergebniss der dort angestellten Untersuchung wurde zum Schluss dahin formulirt, dass nur dem, der gewissenhaft forscht, überhaupt Etwas, nur dem, der ein böses Gewissen hat, der Glaube sich beweisen lasse.

Diese beiden Sätze sind dort, einer nach dem andern, in den bestimmenden Hauptmomenten begründet und durch zahlreiche Zeugnisse allgemein anerkannter Meister der Philosophie wie der gewöhnlich allein so genannten Fachwissenschaften, insonderheit der Naturwissenschaft, bestätigt worden. Durch die Bestätigung sollte nicht die Begründung ersetzt oder an sich vervollständigt werden; denn auf der Wage der Gründe haben noch so viele und hohe Autoritäten kein Gewicht. Sondern es sollte, wie diess auch vorweg in der Einleitung angedeutet ward, die Wirkungsfähigkeit der Gründe unter gegebenen Umständen gesichert werden; denn den Gründen gerade, die unmittelbar oder mittelbar für das Christenthum zu sprechen geeignet sind, wirkt in unseren Tagen kaum Etwas so oft und so sehr entgegen, als der von den wissenschaftlichen Widersachern des Christenthums in vielen Gebildeten listig erzeugte und fleissig genährte, ja zum stämmigen Vorurtheil grossgezogene Wahn, es könnten jene Gründe nimmermehr von der Art der sonst in aller Wissenschaft üblichen sein, vielmehr immer nur absonderliche, transscendente, theosophische, mystische, also Geheimgründe, die, allenfalls im dunkeln Mittelalter nach Etwas aussehend, die elektrische Sonne der modernen Bildung scheuen

müssen. Diesen Wahn galt es zu entkräften; es galt, das Hinderniss aus dem Wege zu räumen, welches Vielen den Zugang zum Heiligthum des Glaubens wo nicht versperrt, doch erschwert, es galt, die Thatsache festzustellen, dass das Christenthum, wenigstens was seine Grundvoraussetzung betrifft, die strengste Wissenschaft in ihren namhaftesten Vertretern nicht nur nicht gegen sich, sondern entschieden für sich hat. Diese Thatsache musste, wenn wir mit den Widersachern die „Unbefangenheit des Urtheils“ für die erste „Forderung“ und unerlässlichste Bedingung ächter Wissenschaftlichkeit halten,¹⁾ in dem Abschnitte, welchem sie zunächst angehört, an Bedeutung dadurch noch gewinnen, dass vorzugsweise solche Männer der Wissenschaft als Zeugen vorgeführt wurden, die zu dem anderweitigen Bestande des positiven Christenthums theils geschwiegen theils von der Kirchenlehre abweichend sich geäussert haben.

Die Frage nach der Grundvoraussetzung des Christenthums oder die Frage darnach, was der Beweis des Glaubens bei demjenigen, dem er geführt wird, voraussetze, war innerhalb des Leserkreises dieser Monatsschrift natürlich die Hauptfrage, die alleinige Frage von unmittelbarem Belang. Nur damit sie gründlich erledigt würde, musste zuvor gefragt und ermittelt werden, was jeder Beweis voraussetze. Diese Frage war nur die Vorfrage. Auf den ihre Lösung enthaltenden ersten der beiden obigen Sätze kam es nur um des zweiten willen an; sonst hätte er eine bei Weitem ausführlichere Erörterung erfordert und verdient. Nun aber hatten wir die wissenschaftliche Bedeutung des „Gewissens“ nur in so fern zu entwickeln, als sie der muss verstanden haben, der die wissenschaftliche Bedeutung „des bösen Gewissens“ verstehen soll. Denn die Grundvoraussetzung des Glaubens und Glaubensbeweises sind, wie wir sahen, nicht die in der Glaubensurkunde, der Schrift, erzählten Wunder, die vielmehr ein Zweites sind, woran zu glauben nur dem zugemuthet wird, der die fundamentale Bedingung erfüllt hat; sondern die Grundvoraussetzung ist wirklich das, was wir mit Anschluss an den gewöhnlichen Sprachgebrauch, jedoch mit Vorbehalt näherer Bestimmung des-

¹⁾ Baur „Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart“, 1860, S. 57 f.

selben, das böse Gewissen nennen konnten. Zwar lautete nach Allem, was uns und den Gegnern von dem positiven Christenthum urkundlich überliefert ist, das erste Wort desselben an die, welche zu ihm in Beziehung traten: ändert den Sinn oder, wie Luther es übersetzt hat, thut Busse! Aber es wäre voreilig, zu behaupten, dass dieses sein erstes Wort auch seine Grundvoraussetzung sei. Denn wer sich zu einer Sinnesänderung entschliessen soll, muss anerkennen, dass seine bisherige Gesinnung und deren Bethätigung nicht die rechte war; wozu sonst sie ändern? Diese Anerkennung muss dem Entschluss zur Sinnesänderung vorangehen. Folglich wird sie die eigentliche Grundvoraussetzung sein. Und eben diese Anerkennung nannten wir das böse Gewissen, welches wir sodann näher dahin bestimmten, dass es das Bewusstsein des Menschen von dem an seinem Theile mitverschuldeten Unheil der Welt sei, das Wissen des Menschen von dem auch durch ihn geschehenen Bösen und dessen correlater Naturfolge, dem Uebel, als einem unentschuldbaren Widergöttlichen. Dieses Widergöttliche nennt die Schrift, die den modernen Sinn des Wortes „Wunder“ nicht kennt, ihrerseits, wie sich hiernach von selbst versteht, nicht so, nicht Wunder im modernen, wissenschaftlich strengen Sinn eines schlechthin Unbegreiflichen; aber ihr ist, der Sache nach, allein das Widergöttliche, das Böse sammt dem Uebel, schlechthin unbegreiflich, irrational und widernatürlich, Wunder im modernen Sinne, während dasjenige, was nach der Schrift zum Heil der Welt gegen das Böse und das Uebel geschehen ist, und was sie, hierher nicht Gehöriges abgerechnet, allein Wunder nennt (Psalm 72, 18: „Der Gott, der Wunder thut, er allein“), nach ihr nicht Wunder ist im modernen Sinne, nicht schlechthin unbegreiflich, vielmehr nur relativ wunderbar, d. h. begreiflich und immer begreiflicher in dem Masse, als der Mensch, welcher jene Grundbedingung erfüllt hat, die Heilkraft des Christenthums an sich zu erfahren im Stande ist und erfährt.

Diese Auseinandersetzung über Wunder im Sinne der Schrift und Wunder im modernen Sinne war nothwendig, weil die Gegner des positiven Christenthums, vor Allem darauf bedacht, „das Wunder aus der Religion zu schaffen“¹⁾, zu diesem Zwecke den dargelegten,

¹⁾ David Friedr. Strauss „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“, 1864, Vorr. S. XIX.

die Grundvoraussetzung des Glaubens und Glaubensbeweises betreffenden Sachverhalt meist in Abrede stellen. Zwar nicht direct: wie wäre das möglich bei der Unzweideutigkeit, mit welcher die Schrift, auch wenn man nur ihre unbestritten-ächten Bestandtheile in Betracht zieht, hierüber sich ausspricht! Wohl aber indirect, ein Anderes, eben die Wunder der Schrift, dafür unterschiebend. Und auch indirect nur, wie gesagt, meist, in der Regel. Eine Ausnahme von der Regel finden wir z. B. in einer vor Kurzem erschienenen Schrift, die freilich bloss nebenbei von dem Christenthume handelt. Ihr Verfasser giebt zu, die Grundvoraussetzung des positiven oder, wie er lieber sagen mag, mystischen transzendenten, mythologischen Christenthums sei nicht der gewöhnlich sogenannte Wunderglaube, also der Glaube an die leibhaftige Auferstehung Christi und an alles ihr Gleichartige, sondern das Bewusstsein von dem „zwischen Gott und der sündlichen Creatur geöffneten Abgrunde“, sonach das „Wunder der Erlösung“ nur das Zweite zu dem „Wunder des Sündenfalls.“¹⁾

Wie aber dort die Erörterung der Wunderfrage, so war hier die wiederholte Hervorhebung dessen, was dort sich uns als Thatbestand und dann auch als zu Recht bestehend herausgestellt hat,

¹⁾ Fr. Kreyssig „Vorlesungen über Goethe's Faust“, 1866, S. 157 f. und 161 f. Der mit seinem Faustdichter um die Wette „gereifte, dem Glauben und dem Wunder entwachsene Denker“ (S. 151) will für seine Person von keinem der beiden „Wunder“ Etwas wissen. Das versteht sich; rätselhaft aber ist, wie dieses dem Christenthum entschieden feindliche, übrigens durchaus mittelmässige, neben Weisse's, Düntzer's und Änderer Leistungen auf dem Gebiete der Faustlitteratur kaum nennenswerthe Buch, dessen Tendenz S. 75 sich hinlänglich kennzeichnet durch die Versicherung, dass „es im ganzen Faust, bis an's Ende des zweiten Theiles hin, recht frisch von links her weht“, in der „Neuen Preussischen Zeitung“ (Kreuzzeitung, 20. Dezember 1865, Beilage zu Nr. 298) allgemein hin, ohne Weiteres, empfohlen werden konnte. Oder sollte auch in diesem Falle ein Spassvogel die Redaction böswillig getäuscht haben — vor Weihnachten, da ihre Last sich zu verdoppeln pflegt? Wenn nicht, so kann der Berichterstatter von dem Buche unmöglich Mehr als das Vorwort und die Inhaltsanzeige gelesen haben: eine Nachlässigkeit, die doch auch vor den Feiertagen um so weniger zu entschuldigen wäre, als ein Kenner unserer Tageslitteratur, der die Leser einer grösseren Zeitung litterarisch versorgen will, aus den „Vorlesungen über Shakspeare“ ungefähr wissen musste, welches Geistes Kind Herr Kreyssig ist.

oder die nachdrückliche Verweisung darauf nothwendig. Denn für diejenigen, die hierin nicht ganz klar sehen, muss unsere demnächst folgende Beweisführung, der unabänderlichen Natur der zu beweisenden Sache nach, überflüssig sein. Ihnen den Glauben zu beweisen, bekennen wir uns von vornherein unfähig, jedoch, auf Grund des dort Dargelegten und Gerechtfertigten, nicht, weil sie, wie sie meinen, zu gebildet, sondern weil sie, wie sich uns gezeigt hat, zu wenig gebildet sind, weil ihnen die hier unbedingt erforderliche philosophische Bildung mangelt. Denn die Philosophie in ihrem Entwickelungsgange von den ältesten Anfängen bis auf die Gegenwart zeugt, direct und indirect, für das Recht der Grundvoraussetzung des Christenthums. Dasselbe, was dem Apostel Paulus der „Leib dieses Todes“, ist in der antiken Philosophie einem Platon der Leib, den er, nach dem Vorgange der Pythagoreer, das Gefängniß und das Grabmal der Seele nennt, und wie der Apostel Paulus, so findet in der modernen Philosophie selbst ein Spinoza es begreiflich, dass der Mensch verwandelt werde und, wenn ein blosses Verwandeltwerden so heissen soll, sterbe, nicht aber, dass er in einen Leichnam verwandelt werde.¹⁾ Mit den und ähnlichen Zeugnissen wird, wer die Geschichte der Philosophie kennt, die jenem ersten Artikel schon beigegebenen leicht vervielfachen, und wer gegen die dort einfach entwickelten Gründe nicht voreingenommen ist, bedarf der geschichtlichen Zeugnisse nicht. Ohne Philosophie aber kann in dieser Frage Niemand wissenschaftlich mitreden. Denn es sei wiederholt, der schlichte Volkssinn zwar, der noch nicht in's Zweifeln hineingerathen, braucht keine Philosophie, um mit dem Christenthume zurechtzukommen: wer schwer trägt an der Last des im Bösen und im Uebel ihm und aller Welt aufliegenden Widerspruchs, an dieser Last und Qual der Weltentzweiung mit Gott, der wird die Last des ihm schlicht gepredigten Christenthums selbst, in welchem der Widerspruch sich lös't durch Versöhnung der Welt mit Gott, wohl erträglich finden und je länger je seliger die Wahrheit des Wortes erfahren: „Meine Last ist leicht.“ Aber einem Solchen ist eben auch das, wovon hier die Rede, gar nicht fraglich. Anders hingegen steht es um den

¹⁾ Spinoza „Ethik“ IV., 39, Schol.

wissenschaftlich Gebildeten, der mit Recht Alles, was er in sein Bewusstsein aufnehmen soll, vorerst in Frage stellt und erst nach vorangegangener Reflexion sich dafür oder dawider entscheidet. Wenn der seine wissenschaftliche Forschung nicht philosophisch betreibt, Nichts wissen will vom letzten Grunde, keinen Vorbeigriff hat von dem, was göttlich ist und widergöttlich, sondern blos empirisches verfährt und nun schon im Vorhofe des Christenthums von Feindschaft wider Gott hört und von Busse zu Gott: wie kann der, sofern er eben auch hier forscht, reflectirt, und nicht dem Christenthume gegenüber ausnahmsweise mit Gewalt oder aus Gewohnheit reflexionslos sich verhält, — wie kann er anders als dergleichen nicht verstehen und Alles abweisen, was ihm den Glauben beweisen, was ihm das Innerste des Christenthums erschliessen, ihm die Versöhnung begreiflich machen will, die geschehen sei, da wir noch Feinde waren? Es zwingt uns freilich Nichts, den unphilosophischen Standpunkt blosser Empirie zu meiden oder den einmal betretenen zu verlassen, jenen Standpunkt, der sich uns als seines Namens unwert, als ein Schwank- und Fallpunkt erwiesen hat. Wir können bei'm dermaligen Weltbestande stehen bleiben. Gewiss. Die Ochsen können's auch und thun's vermutlich, so viel an ihnen liegt, nur dass sie dafür unseres Wissens nicht den Ruhm allein solider und exakter Forschung in Anspruch nehmen. So klug, um einzuschauen, dass es bedingter Weise, wie die Welt dermalen ist, Uebel und Böses im reichsten Masse geben muss, mithin das Vorhandensein dessen, worauf das Christenthum als das Gegenwunder sich bezieht, ein Wunder zu heissen keineswegs verdient, so klug ist am Ende Jeder. Allein damit hört das Problem nicht auf, sondern damit fängt es an, nämlich mit der Frage, ob, was dermalen bedingter Weise nothwendig ist, unbedingt nothwendig sei, oder, wie die gegenwärtige wahrhaft exakte Naturforschung, z. B. die anatomische Forschung eines Henle, es bezeichnet, ob das „Normale“, d. h. dermalen regelmässig Vorkommende, „typisch“ sei, d. h. durch die ursprüngliche Naturbestimmung gefordert.¹⁾ Und diese wissenschaft-

¹⁾ In Henle's „Handbuch der rationellen Pathologie“ II, 2, 1854, sind die Termini „typisch“ und „normal“ noch nicht so streng, wie in späteren anatomischen Untersuchungen, fixirt; sondern sie werden noch

lich so ausgedrückte Frage, welche der Sache nach ein und dieselbe ist mit der von jeher in allen Sprachen und Weisen wiederkehrenden Frage nach einer andern Welt als diese, verstummt darum nicht, weil moderne Denker, die der Wissenschaft, wenigstens der modernen, einen „rein theoretischen“ d. h. unethischen Charakter zuerkennen, sie wissenschaftlich unberechtigt, „transscendent“ finden; sie bleibt eine brennende Grundfrage der Menschheit, mögen auch solche Denker, von der kühlen Höhe ihrer absonderlichen Erkenntniß herab, sie als gemein-praktische Frage nach dem subjectiven Seelenheil gering schätzen. Die „guten Mütter“ unseres Volkes, deren eine uns David Strauss mit anziehender Naturwahrheit und rührender natürlicher Pietät in der seinigen schildert, werden, zumal wenn sie „in dem Liede: „Ich soll zum Leben dringen“ ihre innigste heiligste Ueberzeugung wieder finden“, sich nimmermehr von andersgesinnten Söhnen überreden lassen, dass sie, gut wie sie sind, „den Himmel im Busen tragen“ und keines andern bedürfen.¹⁾ Gleich gute Söhne des Volkes aber, die jene Frage auch nicht unterdrücken können, werden, wenn sie aus der Volksschule in die hohe Schule steigen und nun die Geschichte der wissenschaftlichen und wissenschaftlich-philosophischen Bestrebungen des Menschengeistes,

mitunter, z. B. S. 155, der ursprünglich nahezu gleichen Worthbedeutung gemäss promiscue gebraucht. Doch lehrt der berühmte Naturforscher, dessen philosophische Einsicht bei dem ausserordentlichen Umfange seiner rein fachlichen Arbeiten uns mit doppelter Bewunderung erfüllt, auch schon in jenem Handbuche, dass die ewige Grundlage, das typisch begründete Gesetz der Gattung auf dem einen Wege der vergleichenden Analyse nicht ohne eine gewisse Kritik zu finden sei, weil Abweichungen, sogar epidemischer Art, von dem, was wahrhaft gattungsmässig ist, vorkommen können. Wenn Henle hier (a. a. o. S. 87) wie überall, seinem grossen Fachgenossen Johannes Müller im Geiste verwandt, die Notwendigkeit einer Ergänzung der Empirie durch „eine gewisse Kritik“ entschieden anerkennt, so ist sein Kriterium, mag auch die „physiologische Sprache“ (S. 85) es anders zu nennen guten Grund haben, doch in der That kein anderes, als was in der philosophischen Sprache mit gleich gutem Grunde der Vorbegriff des Absoluten wird heissen dürfen. Denn S. 90 spricht er es auf's Bestimmteste aus, dass die Reflexion, gerade wenn ihr Gebrauch sich vollende, in allem Typischen, in jedem Natur- und Gattungsgesetze die Offenbarung einer übermenschlichen Weisheit zu verehren habe.

1) D. F. Strauss „Kleine Schriften“, Neue Folge, 1866, S. 262.

gleichsam seine Acten, kennen lernen, ohne Zweifel weiter fragen: ist denn das Moderne schon darum gut, weil es modern ist? sorgen nicht vielleicht die alten Heiden, ein Platon, ein Aristoteles, denen alle Wissenschaft Gewissenssache war, besser für uns als die modernen „rein-theoretischen“? Hieß jener nicht, der erste wissenschaftliche Philosoph, auch die Ideenwelt, die Welt, wie sie sein soll, für die allein wahrhaft reale, während er es in der Welt, wie sie ist, nicht aushielte, sondern, sie transzendirend, Ruhe nur fand in dem überhimmlischen Ort, dem *ὑπερονμός τόπος*, wo, wie er sagt, die wahre Wissenschaftwohnt? Setzte dieser nicht, der noch immer gültige personificirte Kanon aller Wissenschaftlichkeit, Aristoteles, gegen Platon allerdings ein Freund des Diesseits, doch auch an seinem Theile die Aufgabe des Menschen darein, sich über das Sterbliche zu erheben, sich so viel möglich, unsterblich zu machen, *αἰωνιός εἰναι*, durch das Leben im Geiste, im Gottverwandten und Gottzugewandten Geiste? Und weiter: ist denn, was unsre puri philosophi, die „interesselosen Betrachter“, für modern ausgeben, auch wirklich modern? Unterscheidet nicht der Stifter der modernen deutschen Philosophie, Immanuel Kant, einen „Weltbegriff“ der Philosophie: „der das betrifft, was jedermann nothwendig interessirt“, von einem „Schulbegriffe“ derselben? einen Weltbegriff, nach welchem die Philosophie Nichts ist als die wissenschaftliche Weisheitslehre oder „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft, vor allen auf ihren Hauptzweck, die allgemeine Glückseligkeit“? hält er nicht dafür, dass „es gut wäre, wenn wir das Wort Philosophie bei dieser seiner alten (ethischen) Bedeutung liessen?¹⁾ Und ist nicht ein noch modernerer Philosoph, der mathematisch-strenge Herbart, „der Meinung, dass im Speculativen wie im Moralischen der Mensch, der in sich einkehrt, sich selbst und sein eigenes Denken im Argen liegend antrifft, dergestalt, dass es nothwendig wird, den Entschluss zur Besserung

¹⁾ Kant „Kritik der reinen Vernunft“, Methodenlehre, 3. Hauptstück, und „Kritik der praktischen Vernunft“ (WW. Hartenstein IV.), S. 226 f. und 290. Vgl. Rosenkranz „Erinnerungen an Karl Daub“, 1837, S. 4 f.: „Auch die Art, wie Kant überall das moralische Interesse festhält, wie er auf die Reinheit der Gesinnung Alles concentrirt und der sittlichen Tüchtigkeit die Speculation unterordnet, ging auf Daub über.“

zu fassen“? der Meinung, dass einem solchen Menschen „sich eine neue Welt eröffnen muss, da seine Welt ihm verdorben ist, seine Schuldbriefe zerrissen werden müssen, da er sie nicht bezahlen kann, er wieder anfangen muss, da er unfähig ist, fortzusetzen“?) Wenn dieser scharfe, nüchterne Denker, der Vater unsrer ganz modernen exacten Philosophie, die Erfahrungsbegriffe an dem Masse seiner Metaphysik, dem jenseit der Erfahrung gelegenen Begriffe des in sich einfachen Seienden, misst und sie nun widersprechend findet: dürfen wir nicht mindestens mit demselben Rechte unser allgemeingültiges Mass anwenden und sagen: nicht unsre Erfahrungsbegriffe sind, als solche, widersprechend, vielmehr entsprechen sie ihrem Object, sofern sie eben Begriffe sind; aber dieses, das Erfahrungsoject, die Welt, ist widerspruchsvoll, „liegt im Argen“, sofern sie dem Gotte des Gewissens widerstreitet, sofern der Tod in ihr herrscht? Oder haben etwa die, denen „der Stiftler im Leibe steckt“, ein Patent auf das „Moderne“ wie auf das „Historische“?) Weg doch, werden dann die guten Söhne des Volkes sagen, weg mit der falschberühmten Wissenschaft, die nicht zu ihrem Hauptgegenstande das allgemein-Menschliche hat, „was jedermann nothwendig interessirt“, nicht ihm alles und jedes Besondere, das wissenswerth ist, gehörig unterzuordnen weiss! die an das „Volk“ mit einem „Leben Jesu“ herantritt oder sonst einem ihrer Erzeugnisse, auch wohl, nachdem sie dem Volke seinen Gott möglichst ausgeredet, gelegentlich im Volkstone von einer „höheren Leitung“, „höheren Fügung“ redet (wahrscheinlich weil die „Vorsehung“ gar zu verbraucht ist), und doch auf die Frage des Volks und aller Völker nach einem andern Leben keine Antwort hat als die Gegenfrage, „ob denn die Menschheit nicht endlich alt genug wäre, um sich an den Gräbern ihrer Todten durch etwas Besseres als das herkömmliche Spiel mit Seifenblasen zu trösten“!)³⁾)

Auch uns muss diese Wissenschaft hier aus dem Wege liegen; denn unter den verschiedenen Seifen, die der spielsüchtigen Menschheit herkömmlich zur Bereitung von Blasen dienen,

¹⁾ Herbart „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“, 5. Aufl. S. 10 und „Encycl. der Philos.“, 1831, S. 61 f.

²⁾ Strauss a. a. o. S. 439.

³⁾ Strauss ebend. S. 268, 351 und Vorw. S. XI.

wird zur Zeit noch die vermisst, welche Mohren weiss wäscht. In allem Ernste haben wir genau nach der vollzogenen Gränzregulirung auch fernerhin das Verfahren wider die Gegner, welche die Grundbedingung des Glaubens und Glaubensbeweises nicht erfüllen, zu bemessen. Wir dürfen von der Wahrheit unserer Sache sie, wie sie nach ihren Aeusserungen sind, nicht überzeugen wollen; wir haben zu einem dahin gerichteten Versuche so wenig ein wissenschaftliches Recht, als es Platon seiner Zeit den Sophisten gegenüber hatte.⁴⁾ Wir haben lediglich die Unhaltbarkeit ihres Standpunktes zu erweisen und ihre Angriffe gegen den unseren zurückzuweisen. Nichts weiter. Denn sie haben ihrerseits die wissenschaftliche Berechtigung, auch nur die Religion, geschweige die christliche Religion, in den Kreis ihrer Forschung zu ziehen, nie und nirgends dargethan. Sie beschäftigen sich mit dem Leben Jesu, mit dem Christenthum, kritisch und sonstwie, aber durchaus nur nach dem Willen oder dem Widerwillen der Willkür oder Neigung, nach demselben Hang oder Belieben, nach welchem sie ein andres Mal mit dem Lebenslaufe eines „alten Schauspieldirectors“ und wieder ein anderes Mal mit der Ehre der Xanthippe sich beschäftigen. Solche Gegner sind in der so eben bezeichneten Weise kurz zu halten. Darin besteht das allein rechte Verfahren gegen sie. Ein nachahmenswerthes Muster desselben hat die Erlanger „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ gegeben⁵⁾, während anderwärts leider vielfach noch so verfahren wird, als ständen Strauss und die Genossen seines Geistes mit uns, den Vertheidigern des Glaubens, auf gleichem wissenschaftlichen Grund und Boden, als könnte es uns bei guter Waffenführung gelingen, sie, wie sie sind, wissenschaftlich zu überwinden, zu gewinnen. Das ist ein Grundirrthum, welcher

⁴⁾ Platon „Sophistes“ p. 246: „Lass die besser Gewordenen dir antworten!“ (Dass die Aechtheit dieses Dialogs bezweifelt worden, ist bekannt; jedenfalls aber wird sein Inhalt, gleich dem der anderen Dialoge, welche neuerdings dasselbe Schicksal getroffen hat, für jetzt noch unbedenklich in so weit platonisch heissen dürfen, als er mit dem der unbestrittenen Schriften Platon's nicht in wirklichem oder auch nur scheinbarem Widerspruch steht.)

⁵⁾ Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1864, Bd. 48, Heft 2, S. 81—122.

aufgegeben werden muss, wenn das wissenschaftliche Streiten für das Christenthum einen vernünftigen Sinn und Zweck haben soll. „Lasst sie fahren!“ Einem Menschen, der, ganz wie weiland Heinrich Heine in analogen Fällen, recht gut weiß, dass er manchem seiner Leser, und wär's auch nur Einem, ohne Noth ein Aergerniss giebt, wenn er den Spruch „Ich bin gefangen gewesen, und ihr seid zu mir gekommen“ auf eine der öffentlichen Schau entzogene Venus der bildenden Kunst und seinen ihr abgestatteten Nachtbesuch anwendet — ohne Noth; denn zu der beabsichtigten Wirkung seiner Rede gegen den Unverständ der Prüderie trägt jener Bibelspruch nicht das Mindeste bei — aber ihn gleichwohl anwendet („man wird es lästerlich finden, aber“¹⁾ die Blasphemie muss heraus), einem solchen Menschen wird kein Mitmensch den Glauben beweisen; wie Niemand einem Kranken, der sich gesund wähnt und auf seine Gesundheit pocht, beweisen wird, dass er einen Arzt und eine Heilanstalt nöthig habe. Dass der Boden seiner Gedankenwelt unterhöhlt ist, die allgemein gültige Grundlage einer gesunden Weltanschauung ihm fehlt; dass Alles, was er an dem Heiland und der Kirche auszusetzen hat, hinfällig ist, seine Einwürfe gegen das Christenthum von diesem kraftlos abprallen, daher auch der oft gar übermüthige Humor, mit welchem er es als ein verfallenes Gebäude behandelt, doch stets nur von der Art sein kann, die man in der Volkssprache den Galgenhumor nennt: das können wir beweisen und sollen es überall, wo die Sache und der jeweilige Stand derselben im Zeitbewusstsein es fordert. Aber was darüber ist, das ist für uns vom Uebel. Darin müssen wir ihn der „höheren Leitung“ überlassen; Menschen können darin Nichts an ihm ausrichten. Erklären können wir uns wohl, wie er der geworden ist, ja werden musste, der er nun ist, zumal nachdem er selbst das Geheimniß des Hauses, aus welchem er hervorgegangen, freimüthig aufgedeckt hat. Erklären und entschuldigen können und sollen wir seine und seiner Sinnesgenossen Stellung zum Christenthume aus dem theilweise unwillkürlichen Gang ihrer inneren, durch äussere Verhältnisse mannigfach bedingten Entwicklung, so oder ähnlich, wie es z. B. der Verfasser des Werkes über den „deutschen Protestantismus“ versucht hat.

¹⁾ Strauss a. a. O. S. 491.

Hüten sollen wir uns, wovor etliche Eiferer unverantwortlicher Weise sich nicht gehütet haben, ihnen auf Schritt und Tritt simpliciter bösen Willen Schuld zu geben, da es doch immerhin möglich, ja wahrscheinlich ist, dass sie nach dem Gesetz, wonach sie angetreten, auch das thun müssen, was sie nicht wollen. Bei alle dem haben wir streng die Regel einzuhalten, die unserem Beweisverfahren vorgeschrieben ist; wobei sich von selbst versteht, dass die Gegner auch uns kurz halten, uns kurzweg als unwissenschaftliche Vertreter einer naiven Kinderphilosophie oder auch als bewusste und belohnte Söldlinge der Reaction, als obscure Obscuranten bei Seite schieben. Proben davon liegen reichlich vor, und wir erwarten auch für die Zukunft von den auf unsren „Logoschristus“ Bitterbösen keine Süßigkeiten, von den Disteln keine Feigen.

Anderseits aber dürfen wir nach so vollzogener und wiederholter Abgränzung nicht etwa, weil wir jetzt „unter uns“ sind, es leicht nehmen mit der Beweisführung. Vielmehr müssen wir stets auf den Angriff der Gegner gefasst, stets bereit sein zur Verantwortung gegen sie. Auch der wissenschaftliche Vertheidigungskrieg verlangt einen wohlgedachten Feldzugsplan. In ihn muss die Abwehr einer sogleich, gerade an dieser Stelle, möglichen Einrede mit aufgenommen sein.

Die nämlich, denen wir eben erst das wissenschaftliche Recht einer Beschäftigung mit dem Christenthum abgesprochen haben, könnten erwiedern: habt ihr denn, du Absprechender und die Gleichdenkenden, für euch ein solches Recht nachgewiesen? Du fängst deinen Sermon mit den Worten an: „wer in unsren Tagen den Glauben beweisen will“; ist dieses Wollen mehr als ein Belieben oder eine Neigung?

Hierauf nicht antworten hiesse, Andere tadelnd, selbst Tadel auf sich ziehen. Denn anzunehmen ist zwar, dass jeder Leser dieser Monatsschrift seinen guten Grund habe, warum er sich mit ihr befasst und in ihr den Glauben, sei's von wem es sei, will bewiesen wissen. Aber damit ist das Recht des Beweisführers, eben als solcher zu fungiren, noch keineswegs dargethan. Manche Leser freilich, die schnell an dem in Aussicht gestellten Ziele sein möchten, werden den Versuch einer Begründung dieses Rechtsanspruchs als einen Abweg verwünschen, als zu gründlich,

als pedantisch. Indess wenn einem Lessing „das Pedantische fast Empfehlung“ war¹), so muss ein Philosoph, der nach der Weise seiner Wissenschaft ohne Grund keinen Schritt vorwärts oder rückwärts thun darf, sich das anscheinend zu Gründliche doppelt empfohlen sein lassen, und etwa umgeduldige Leser mögen wohl bedenken, dass der erste Bearbeiter des Zweiges christlicher Wissenschaft, dem diese Monatsschrift gewidmet ist, der Vater aller christlichen Apologetik, ein Philosoph war: Justinus der Märtyrer; sie mögen aber dann auch im Voraus versichert sein, dass der scheinbare Abweg bald in Wahrheit als der gangbarste Weg zum Ziele erscheinen oder doch uns erst recht eigentlich in die Mitte des Beweises hineinführen wird.

Enthalten ist übrigens das, worauf es uns hier ankommt, bereits in dem früher Erörterten; nur einer bestimmteren und bündigeren Entwicklung bedarf es. Gebührt nämlich der wissenschaftlichen Philosophie wirklich, wie ihre Geschichte diess durchweg bezeugt, die Bedeutung, welche wir noch zuletzt mit Kant als die ächte ihr vindicirten: so ist sie nichts Anderes als das systematische Wissen von dem Leben, das alle Menschen leben sollen, gleichsam der Reflex dieses Lebens oder es selbst, in's reflectirende Bewusstsein gehoben. Die Weisheit lieben, weise werden und weise sein sollen alle Menschen; alle sollen in diesem Sinne Philosophen sein. Ja, weiter sollen sie Nichts sein; denn in der Weisheit ist nach dem, was der Sprachgebrauch aller Völker darunter begreift im Unterschied von Gelehrsamkeit u. A., nicht bloss die theoretische, sondern auch die praktische Bethättigung und Auswirkung des Menschenwesens beschlossen. Besteht nun aber ferner, wie wir in der Abhandlung über die Gränzen des Beweises erkannt haben, der specifische Charakter des Menschenwesens, noch einmal mit dem Physiologen Bischoff zu reden, in der Nothwendigkeit, nach dem letzten Grunde zu forschen, oder, in unsere eigene eben dort begründete Redeweise übersetzt, in dem Gewissen, im unmittelbaren Wissen von Gott als Dem, von dem wir mit allen unseren Thaten schlechthin gewusst sind, und den mit allen Mitteln der Theorie wie der Praxis („von allen Kräften“) wieder zu wissen der absolut-ethische Wissenstrieb

¹⁾ Lessing „Anti-Goeze“ IV.

bestrebt ist: so wird der vollkommene Philosoph, der weise Mensch, der sein, welcher das im Gewissen ihm Gegebene und Aufgegebene erfüllt, das vorerst unmittelbare Gottesbewusstsein mit allen Mitteln, die er in sich und um sich in der Welt vorfindet, in allem Welt- und Selbstbewusstsein ausbildet und vollzieht. In diesem Sinn einer Erhebung des ursprünglichen Wissens zur Lebensweisheit bezeichnete schon Sokrates seine ganze Philosophie als einen Gottesdienst, mithin als eben das, was in der heiligen Schrift „beten ohne Unterlass“ heisst. Was aber von dieser allgemein-menschlichen Philosophie der Lebensweisheit die Philosophie als Wissenschaft unterscheidet, ist nicht der Verlust des absolut-ethischen Charakters, nicht ein aparter „rein-theoretischer“ Wissenstrieb, welcher ja auch im unwissenschaftlichen Leben als Neugier, als Schaulust u. s. w. oft genug sich äussert, sondern allein das, was Schleiermacher in seiner Abhandlung „über den Werth des Sokrates als Philosophen“ die Idee des Wissens nennt, das „Wissen, was Wissen sei“, das Bewusstsein um die Nothwendigkeit und um die Weise der Erhebung des Wissens zur Weisheit, die Reflexion auf den Anfang und Fortgang des zum Ziele führenden Wissensprocesses, die systematische Form. Dabei besteht der absolut-ethische Charakter in voller Kraft: auch alles wissenschaftliche Wissen, welches nicht zur Lebensweisheit tendirt, ist eitel, weil es des wahren Grundes und Zweckes ermangelt; wie denn Platon, in welchem zuerst der sokratische Keim einer wissenschaftlichen Philosophie aufgeht, dafür hält, dass, wer irgend Etwas ohne Gott, wer nicht Gott wisse in allem Wissen, in Wahrheit nichts Wissenswerthes wisse; wie Aristoteles die wahre Philosophie von der Scheinphilosophie (Sophistik) durch den so oder so beschaffenen „Vorsatz des Lebens“ absondert.¹⁾ Und was endlich innerhalb des wissenschaftlichen Bereichs hinwiederum die Phi-

¹⁾ Platon „Staat“ p. 505 f. Vgl. Trendelenburg „Historische Beiträge zur Philosophie“ II. 1855, S. 145: „Nach Platon ist die Erkenntniß keine bloss logische (rein theoretische) That, sondern nur der Reine kann das Reine berühren, und der ganze Mensch muss sich erheben und zum Lichte wenden.“ Aristot. „Metaphysik“ IV. 2. — Eben so, wie der Stifter der antiken wissenschaftlichen Philosophie, urtheilt der der modernen, Cartesius, am Schluss seiner fünften Meditation: „Plane video omnis

osophie als Wissenschaft von den übrigen Wissenschaften, den gewöhnlich allein so genannten Fachwissenschaften, unterscheidet, ist nicht der Verzicht auf die Allgemeinheit, die Universalität des ihr vorliegenden Stoffes, die vielmehr, wenn sie dann und wann war preisgegeben worden, immer wieder mit Recht für sie zurückgefördert und auf's Neue geltend gemacht wurde, z. B. von Christian Wolff und Hegel, sondern allein diess, dass sie die Prinzipien wissenschaft ist, die Wissenschaft der dem letzten, obersten Grunde nächstuntergeordneten Gründe, Realgründe alles Seienden, die Wissenschaft, welche im Verhältniss zu den Fachwissenschaften, im Wechselverkehr mit ihnen, einerseits nur die allgemeinen Gesichtspunkte, die Ausgangspunkte der letzteren, feststellt, andererseits nur die allgemeinen Ergebnisse derselben entlehnt und verwerthet. Dafür, dass beides ihr gleichfalls unbeschadet des absolut-ethischen Charakters möglich ist, bürgt die fortschreitende Verwirklichung ihres Ideals in ihrer Geschichte.

Nun aber ist, wenn das Recht des Philosophen, den Glauben zu beweisen, soll dargethan werden, die hauptsächliche Frage die: was begründet den Uebergang von der Philosophie im Allgemeinen zur Religionsphilosophie? Dieser Frage gilt die folgende Erwägung. Bis zu der Einsicht, dass Gott der Schöpfer der Welt ist, führt, wie in jenem den Beweis abgränzenden Artikel sich zeigte, schon das Gewissen. Denn diess, dass der Mensch mit allen seinen Thaten, mag er auch sich und sie vor aller Welt verbergen, dennoch, wie er eben im Gewissen weiss, schlechthin gewusst ist, dieses sein Gewusstsein von einem schlechthin Wissenden, diese seine absolute Durchsichtigkeit für das Auge dessen, den wir Gott nennen, wäre unmöglich, wenn er, der Mensch, nicht auch seinem *Dasein* oder *Sein* nach schlechthin bedingt, schlechthin gesetzt, d. h. geschaffen wäre. Und was so von dem Menschen gilt, das gilt im folgerichtigen logischen Denken, da alle unsere Welterkenntniß durch unsere Selbsterkenntniß bedingt ist, auch von der Welt, deren Hauptbestandtheil er ist.¹⁾ Aber dieses gewissenhafte Wissen Gottes

scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim.“

¹⁾ Noch einmal sei in Bezug hierauf die Vergleichung der präcisen

als des Weltschöpfers ist nur ein vorbegriffliches, ein zwar nicht unvermitteltes, jedoch unmittelbares; es soll inmitten der mannigfaltigen Lebenszustände, in allem Welt- und Selbstbewusstsein, vollzogen werden. Hiermit eben wird der im Gewissen gegebene Vorbegriff Gottes dem Menschen, gleich jeder göttlichen Gabe, zur Aufgabe, deren Lösung ihm obliegt, aber auch, da das Sollen kein Müssen ist, freisteht. Allerdings ist diese formale Freiheit oder Wahlfreiheit nur die vorauszusetzende Grundlage der eigentlichen, eigenthümlich menschlichen Freiheit, welche sich wesentlich unterscheidet von der bloss in uneigentlichem Sinne s. g. Freiheit, die der Sprachgebrauch dem Fall der Körper, der Bewegung des Thieres u. s. w. zuschreibt. Erst die Einwilligung in den Willen des freilassenden Gottes, der Uebergang von der Möglichkeit des Guten und Bösen zum wirklich Guten, verwirklicht, erfüllt, vollendet jene an sich leere, inhaltlose Freiheit, während die widerstrebende Nichteinwilligung in den Willen Gottes, der Uebergang von der Möglichkeit des Guten und Bösen zum wirklich Bösen, sofort die Freiheit in ihr Gegenteil verkehrt, in Knechtschaft, in blinde Naturnothwendigkeit. Aber eben als Grundlage der realen Freiheit bleibt jene formale zugleich die unaufhebbliche Grundbedingung der ersteren; es bleibt dem Menschen, der keine Maschine ist, die Erreichung seiner Bestimmung freigelassen. Selbst dann also, wenn wir uns das Gewissen in ursprünglicher Reinheit denken, enthält es die Möglichkeit einer Unterlassung des Aufgegebenen, die Möglichkeit einer Entzweigung mit Gott, die Möglichkeit des Bösen als eine stets drohende Gefahr. Folglich bedarf der Mensch schon vor der wirklichen Entzweigung mit Gott eines Schutzes dagegen, einer Vermittelung der Einheit mit Gott. Dieses Bedürfniss findet seine Befriedigung in dem, was Religion heisst, zunächst in dem subjectiven Sinne einer menschlichen Lebensbestimmtheit oder Gemüthsverfassung. Wäre die Aufgabe des Menschen, jedes Menschen, weise zu sein, die Lebensweisheit zu erlangen, das im Gewissen unmittelbare Gottesbewusstsein in allen Lebensverhältnissen zu vollziehen, ohne die Möglichkeit des Bösen, ohne die Gefahr, dass das

Exposition Ueberweg's im „System der Logik“, 1857, S. 73—79 (2. Aufl. S. 72—77) und S. 117 f. (2. Aufl. S. 115 f.) empfohlen.

Gewissen zum bösen Gewissen werde, lösbar: so bedürfte es keiner Religion; Religion und Sittlichkeit wären dann Eins; das einfache sittliche Leben bedürfte dann keiner besonderen Heiligung. Dem aber ist nicht so. Der Mensch soll Gott wieder wissen, wie er von Ihm gewusst ist, soll gewissenhaft seine Lebensaufgabe erfüllen, aber er muss es nicht. Es ist ihm möglich, nicht ein Weiser zu sein, sondern ein Thor, welcher spricht: es ist kein Gott. Und diese Möglichkeit droht ihm stets als eine Gefahr. Darum, lediglich darum ist Religion nothwendig im Unterschiede von Sittlichkeit. Das Heilige, die Heiligung des Lebens, welche das Böse verhütet, das Gute vermittelt, macht den specifischen Unterschied der Religion von der Sittlichkeit aus. Daher hat die Religion zu ihrem Ge genstande nicht Gott im Allgemeinen, sondern Gott den Heiligen und — hypothetisch, für den Fall, dass die wahre Religion entstellt ist und wiederhergestellt werden soll, — Gott den Heiland; daher hat auch, was hier zur Erläuterung beigefügt sei, z. B. die christliche Religion es nicht mit Gott im Allgemeinen zu thun, sondern mit Gott in Christo, dem Mittler. Ein Aristoteles war wissenschaftlich vollkommen berechtigt, seine „erste Philosophie“, die bei ihm auch die Philosophie schlechthin heisst, Theologie zu nennen, und er nennt sie bekanntlich so; die Theologie als Religionswissenschaft muss, um als besondere Disciplin wissenschaftlich haltbar zu sein, das bezeichnete besondere Moment in die Bestimmung ihres Begriffs aufnehmen. Wie aber in der mit dem Gewissen gesetzten Verbindung und gegenseitigen Beziehung zwischen Gott und Mensch Ersterem die Initiative, die Stiftung des Bundes, die Urwirkung, dem Menschen nur das Nachthun, das Wiederwissen dessen, von dem er sich und seine Thaten schlechthin gewusst weiss, zukommt: so kann auch der Schutz gegen einen Bruch des Bundes, mithin die Stiftung der Religion, in erster Linie nur von Gott ausgehen. Das Entstehen der Religion als einer besonderen, vom übrigen allgemeinen sittlichen Leben des Menschen unterschiedenen, menschlichen Lebensbestimmtheit oder Gemüthsverfassung ist undenkbar ohne eine besondere, von der allgemeinen natürlichen Wirksamkeit Gottes unterschiedene, göttliche Offenbarung im weiteren Sinne

(Phanerosis).¹⁾ Daher ist die subjective Religion zu definiren als die durch göttliche Offenbarung im weiteren Sinne gewirkte menschliche Gemüthsverfassung, welche es verhütet, dass die Vollziehung des Gottesbewusstseins in allem Welt- und Selbstbewusstsein unterlassen werde, und welche es vermittelt, dass diese Vollziehung geschehe. Dagegen treffen solche Definitionen der Religion wie die, nach denen sie das fromme Bewusstsein, die Abhängigkeit von Gott, die Hingabe an Gott, die Gemeinschaft mit Gott, die Richtung des Gemüthes auf die Gottheit u. dgl. sein soll, so Wahres sie im Allgemeinen enthalten, doch keineswegs das specifische Wesen der Religion, die, wo sie nur immer factisch zu Tage tritt, nicht durch ein derartiges allgemeines Verhältniss zu Gott, nicht durch das uneigentliche „Beten ohne Unterlass“, welches ja vielmehr der Charakter des ganzen sittlichen Lebens ist, sondern durch ein eigentliches, vom übrigen Leben unterschiedenes Gebet oder inneres Opfer, wie dann auch durch die äusseren Opfer, durch räumlich und zeitlich bestimmten Gottesdienst, durch feste und festliche Zeiten, Stunden, Tage, Tage Gottes, Sonntage, Festtage, Andachtsstunden, durch eben so abgesonderte heilige Räume, ein Gotteshaus, gemeinsames Bethaus, einsames Kämmerlein u. s. w. charakterisiert wird. Nur aus diesem specifischen Unterschiede, der die Religion nicht vom übrigen sittlichen Leben trennt oder gegen dasselbe indifferent setzt, wohl aber als die centrale heilige (negativ verhütende, positiv vermittelnde) Potenz — nach einem bekannten Gleichniss als den Sauerteig — von den peripherischen, einer Heiligung oder Weihe durch Religion bedürfigen — vom Sauerteige zu durchdringenden — Lebenszuständen abhebt, ist weiterhin das Wesen einer besonderen religiösen Gemeinschaft und Anstalt (Kirche) im Verhältniss zu der allgemeinen sittlichen Gemeinschaft und Anstalt (Staat) begreiflich. Wie aber das allgemeine Gottesbewusstsein, durch eine Urwirkung Gottes entstanden, auf organische Weise, von einer Generation zur anderen, fortbesteht durch Lehre und Uebung oder Gebrauch: so ist auch die von göttlicher Offen-

¹⁾ Vgl. 2 Mos. 31, 13: „Meine Sabbate sollt ihr halten; denn ein Zeichen ist diess zwischen mir und euch, auf eure Nachkommen hin, dass ihr wisset, dass ich es bin, der Herr, der euch heiligt.“

barung herührende Religion darauf angelegt, auf organische Weise fortzubestehen durch religiöse Lehre und religiösen Gebrauch. Hiermit geht die subjective Religion in die objective über, welche zu definiren ist als der Inbegriff aller auf die geschichtliche Begründung, Erhaltung und Förderung der subjectiven Religion im Einzelnen und in der Gemeinschaft (Gemeinde) bezüglichen Lehren (Dogmen) und Gebräuche (Ritus).¹⁾ Jenen entspricht auf Seiten des Subjects der religiöse Glaube, diesen der religiöse Cultus; doch pflegt auch die Gesamtheit des subjectiv- und objectiv-Religiösen in einem umfassenderen Sinne Glaube genannt zu werden. Das religiöse „Glauben“ im engeren Sinne steht, auch was die objective Begründung betrifft, dem ethischen „Wissen“ durchaus nicht nach, es ist vielmehr selbst ein Wissen, nur eben ein specifisch-religiöses, auf den Religionsgegenstand gerichtetes; wie z. B. auch für den Apostel Paulus das christlich-religiöse Glauben zusammenfällt mit dem „Wissen“ nur Christi (1 Kor. 2, 2). Ein solches Glauben ohne, auch objectiv, zureichende Gründe wäre fehlerhaft, wäre Leichtgläubigkeit; ist das Object der Lehre, ist z. B. in dem paulinischen Falle Kreuzestod und Auferstehung Christi nicht als geschichtliche Thatsache vollkommen begründet, ist Christus nicht auferstanden, so ist, wie ebenfalls Paulus sagt, der Glaube eitel (leer, inhältlos.) Das religiöse Glauben hat, wie das ethische Wissen, Grade des Wachsthums; immer aber nimmt es den ganzen Menschen in Anspruch, auch hierin dem ethischen Wissen gleich, welches nicht bloss ein Gedächtnishaben, sondern auch ein Gehandelt-haben ist, nicht bloss ein Aufnehmen, sondern auch ein Hingeben zu seiner Voraussetzung hat. So erscheint z. B. der christliche Glaube nicht als Etwas vom oder im Menschen, sondern als eine „neue Creatur“ (Gal. 5, 6 zusammen mit Gal. 6, 15 und 2 Kor. 5, 17).²⁾

¹⁾ Vgl. Emil Burnouf „La science des religions“ in der Revue des deux mondes, 1864, tome 54, p. 537: „Le parallélisme des dogmes et des rites est la loi fondamentale de toute histoire religieuse.“

²⁾ Vgl. Schelling an Eschenmayer, 1812 (Allg. Zeitschr. 1813, Band 1, Heft 1, S. 121): „Aechter Glaube ist selbst nichts Anderes als ein glaubendes d. h. zuversichtliches Wissen, in welchem, wie in allem wahren (ethischen) Wissen, Herz und Geist in Einklang sind.“ — Ueber die Unstatthaftigkeit einer Trennung des Denkens und des Handelns, welches freilich nicht mit dem „Hantiren“ darf identifiziert werden, innerhalb des Wissensprocesses, auch des strengwissenschaftlichen, vgl. bes. Trendelenburg „Logische Untersuchungen“ II, S. 421. (Die Entwick-

Wenn wir uns aber das Gewissen in ursprünglicher Reinheit dachten, so begingen wir eine von den Fictionen, die in der Wissenschaft nicht nur zulässig, sondern im Interesse allseitigen Reflectirens vielfach nothwendig sind. Thatsächlich hat die Möglichkeit des Bösen sich verwirklicht, ist das Gewissen zum bösen Gewissen geworden, ist eine Störung des rechten Verhältnisses von Gott und Mensch eingetreten. Soll nun dasselbe nach eingetretener Störung wieder hergestellt, die Einheit des Menschen mit Gott von Neuem vermittelt werden: so kann auch diese Wiederherstellung und Wiedervermittlung, dem Obigen zufolge, zwar allein von Gott ausgehen, jedoch, bei der nicht mechanischen, sondern ethischen Verbindung des Menschen mit Gott, nicht allein durch Gott geschehen. Denn wie einerseits der Mensch als ethisches Wesen so beschaffen ist, dass ihm das Gute und das neue Gute, das Heil, niemals äusserlich angethan werden kann: so ist andererseits Gott für das ihm verbindliche böse Gewissen nicht bloss der, welcher möglicherweise das neue Gute, das Heil, bringt, der Heiland, der das Böse gut macht, die Sünde vergiebt, sondern auch und vorerst der Heilige, der sich Nichts vergeben und das Böse nur gut machen kann, indem er es strafft, richtet, indem er eine gerechte Rückwirkung auf die Verwirklichung desselben übt. Die Wiederherstellung des rechten religiösen Verhältnisses muss also zugleich oder mit durch den Menschen geschehen, der die irreligiöse Entzweiung mit Gott verschuldet hat. Der Mensch muss dabei sein, muss, die Strafe leidend, auf heilige Weise, da sonst nur neue Sünde zur alten hinzu käme, in Gottes heiligen, die Sünde strafenden Willen einwilligen, muss in der Strafe die nothwendige Reaction des heiligen Gottes gegen die Sünde willig anerkennen. Diess aber kann er, wie er ist, nicht; denn sein Wille ist eben durch die Sünde gegen das gekehrt, was Gott will, ist zum Guten unfrei

lung des Denkens ist an die Sprache, die naturwissenschaftliche Beobachtung an das Experiment gebunden u. s. w.) Dass übrigens die hier geltend gemachte, dem „Wissen“ conforme, Bedeutung des specifisch-religiösen „Glaubens“ ohne Gewaltthat gegen den sonst üblichen Gebrauch des Wortes sich allmählich entwickeln und feststellen konnte, lehrt Aristoteles, Rhetorik I, 1: „τότε πιστεύομεν μάλιστα, ὅταν αποδεῖχθαι ἴπολέβωμεν.“

und unkräftig, ein gebrochener Wille, dem die Thatkraft fehlt. (Vgl. Röm. 7, 18.) Zu der Erkenntniß gelangten schon die Alten, die Nichts von einer Heilsoffenbarung (Offenbarung im engeren Sinne, Apokalypse) wussten, dass der Mensch für sich das gestörte Verhältniss zu Gott nicht wiederherzustellen vermag, dass das über ihn hereingebrochene, von ihm verschuldete sittliche und folgeweise natürliche Unheil nicht von ihm ohne Weiteres wieder rückgängig gemacht werden kann. Durch den Missbrauch der abstracten, formalen Freiheit, der Wahlfreiheit, einmal anders geworden, als er ursprünglich war, dem Bösen zugewandt und dadurch im Gegensatz zu der realen, positiven, mit dem Gute sein gesetzten Freiheit unfrei, geht der Mensch, geht die Seele, wie Platon sagt, ihren Weg nach des Verhängnisses Ordnung und Gesetz. Und dasselbe lehrt Aristoteles, wenn er die Bosheit für die Verderberin des sittlichen Urzustandes erklärt, die das Seelenauge blende, so dass der Mensch, der das Böse gewollt, nun nicht mehr thatkräftig das Gute wollen kann.¹⁾ Und eben dasselbe lehrt, unabhängig von christlicher Lehre, die moderne Philosophie, ja auch die moderne Naturwissenschaft auf der Höhe ihrer Entwicklung da, wo sie das Confinium der Natur und des Geistes betritt.²⁾ Der sittlich unfreie Mensch kann nur mit Widerwillen und Unwillen oder doch nur halbwillig, mit getheiltem Willen, die Strafe leiden, und ein solches Strafleiden hat keine ethisch sühnende Wirkung, sondern verschlimmert nur noch das Unheil.³⁾ Soll demnach dennoch das Heil offenbar, das religiöse Miss-

¹⁾ Platon „Gesetze“ p. 904. Aristoteles „Nikomachische Ethik“ VI, 5 u. 13 nebst III, 7. Vgl. Nägelsbach „Nachhomeriche Theologie“, 1857, S. 333 ff., bes. S. 338.

²⁾ Herbart „Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens“, 1836, S. 210 und Thilo in der „Zeitschrift für exakte Philosophie“ 1865, VI, 2, S. 142: „In geistigem Sinne ist nur das Thun ein freies, welches durch bewusste Gründe determinirt wird, und im höchsten Sinne ist es frei, wenn diese Motive wahr und gut sind.“ Vgl. Henle a. a. O. S. 90: „Der theologische Sinn des Unfreien ist der physiologischen Auffassung ganz conform; die (reale) Freiheit bedeutet dem Physiologen wie dem Theologen eine Entwicklung nach dem angeborenen, also göttlichen Gesetze.“ Aehnlich ebend. S. 153—156.

³⁾ Vgl. Nägelsbach „Homerische Theologie“, 1840, S. 192—195 und desselben „Nachhomeriche Theologie“, S. 362 f.

verhältniss in das rechte Verhältniss umgestaltet werden: so bleibt, da hierzu aus dem ethischen Gesichtspunkt das *Dabeisein des Menschen* unbedingt erforderlich, und da mit dem Menschen die *Gesamtheit der Geschöpfe*, die Welt, im Unheil befindlich ist, nur der Ausweg aus dem Dilemma übrig, dass Gott selbst Mensch wird, dass Er, Mensch geworden, stellvertretend, die Sünde sühnt und so das Heil offenbart. Zur Wiederherstellung des rechten religiösen Verhältnisses bedarf es einer gottmenschlichen Vermittlung desselben, bedarf es eines Mittlers, der von Gott aus auf die Menschheit wirkt (Heil bringend, erlösend), aber auch von der Menschheit aus auf Gott wirkt (die Sünde sühnend). Die ebenfalls den Denkern und Dichtern des klassischen Alterthums schon vorschwebende, wiewohl nur dunkel vorschwebende, hypothetische Nothwendigkeit dieser gottmenschlichen Vermittlung (Menschwerdung Gottes) ist das Letzte und Höchste, wohin die religionsphilosophische Speculation deductiv vorzuschreiten vermag.⁴⁾ Ob aber das hypothetisch Gesetzte, also dasjenige, was wir für den Fall, dass die wahre Religion nach ihrer Entstellung wieder hergestellt werden soll, annehmen mussten, sich verwirkliche oder nicht, kann nur erfahrungsmässig, durch geschichtliche Betrachtung, ermittelt werden. Das, wie die philosophische Schulsprache sagt, absteigende Denken streckt hier seine Waffen auf Gnade und Ungnade; es macht Platz dem von unten aufsteigenden Verfahren. So führt der speculative oder synthetische Theil der Religionsphilosophie von selbst, mit innerer Nothwendigkeit, über sich hinaus, in den historischen oder analytischen Theil hinein.

Jetzt wird das Recht des Philosophen, den Glauben zu beweisen, einleuchten, jetzt, was ein Abweg schien, in das Licht seiner wahren Bedeutung getreten sein. Denn die Glaubensbotschaft, das Evangelium, die Verkündigung, dass Gott wirklich Mensch geworden, tritt geschichtlich mit dem Anspruch auf, dasjenige zu sein, worin allein die Befriedigung jenes höchsten Be-

⁴⁾ In Bezug auf die Alten vgl. Platon „Staatsmann“ p. 271 ff. und „Phädon“ p. 85; dazu Döllinger „Heidentum u. Judenthum“, 1857, S. 728-734. In Bezug auf das Ganze, das hier entwickelt worden, vorzüglich Gess: „Die Nothwendigkeit des Sühnens Christi“ in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“, 1859, IV, 3, S. 476: „So kann das Gewissen bis zu der Ahnung kommen, dass nur, wenn Gott selber die Sühnung vollbrächte, dieselbe gelingen könnte.“

dürfnisses zu finden sei. „Es ist in keinem Andern Heil.“ Dieser Anspruch will geprüft sein. Die Kirche des Evangeliums, welche ihn von Neuem erhebt und in materieller Beziehung wesentlich Nichts weiter verkündigt als Christum den Gottmenschen, der die Sünde gesühnt habe, beruft sich dabei formell ausschliessend auf die heilige Schrift, als in welcher dieser Anspruch beurkundet, urkundlich begründet sei. Die griechisch- und römisch-katholische Kirche bietet, wenn man in Kürze ihren Unterschied von der evangelischen so bezeichnen darf, Mehr, jede andere religiöse Gemeinschaft aber Weniger, als worauf das oben deducirte religionsphilosophische Bedürfniss gerichtet ist; ob jenes plus in Wahrheit auch ein minus, kann hier füglich auf sich beruhen.¹⁾ Jedenfalls ist es nur das Evangelium, was direct einschlägt in die religionsphilosophische Untersuchung; die Ueberbietungen desselben gehen uns hier Nichts an. Die evangelische Kirche aber hat den Inhalt ihrer Verkündigung für das Bewusstsein der Gemeinde niedergelegt in ihren Bekenntnißschriften, die sich allesamt, wie auch noch der Eingang der Concordienformel bezeugt, der Fortsetzung und Berichtigung durch die heilige Schrift offen halten. Sie sucht wissenschaftlich die Urform dieses Inhalts immer treuer herauszustellen in der biblischen Theologie; sie befleissigt sich in der Dogmatik, nach Massgabe der Urform, einer der Entwicklungsstufe sowohl des kirchlichen wie des allgemeinen wissenschaftlichen Zeitbewusstseins entsprechenden Formgebung.

Auf diese Specialdisciplinen des theologischen Fachs hat, in Folge der Theilung auch der wissenschaftlichen Arbeit, der Philosoph, der den Glauben beweisen will, ganz dieselbe Rücksicht zu nehmen, die er in seinen naturphilosophischen Bestrebungen den exacten Naturwissenschaften schuldet. Sie sind ihm Hülfswissenschaften. Schlimm stände es dabei freilich in unserm Fall, wenn dem Ganzen der neueren Dogmatik wirklich der Cha-

¹⁾ Vgl. Martensen „Die christliche Dogmatik“, 1856, S. 30: „Der Katholizismus hat sich zu einem grossen System von Christenthums-Garantien entwickelt; aber das Christenthum, die Sache selbst, die durch diese garantirt werden sollte, ist in den Schatten gestellt. Der Gegensatz zwischen dem ächten und dem unächten Christenthum ist nach und nach auf die Bejahung oder Verneinung der Gültigkeit dieser Garantien reducirt worden.“

rakter eignete, den der Witz unsers verehrten naturwissenschaftlichen Philosophen ihm zugeschrieben, der Charakter der „Anarchie, gemildert durch Unfruchtbarkeit.“¹⁾ Schlimmer noch, wenn die Theologen Recht hätten, welche im Interesse des Fortschritts ihrer gesammten Wissenschaft am liebsten Nichts von ihr wollen stehen lassen und vor Allem auf einen entschiedenen Bruch mit der „traditionellen“ Behandlung derselben dringen. Indess abgesehen davon, dass das Ganze der gegenwärtigen Philosophie uns Philosophen am wenigsten reizen sollte, über den Zustand einer anderen Wissenschaft uns lustig zu machen, da die öffentliche Meinung auch der Gelehrten diesem Ganzen, wenn überhaupt einen Charakter, doch wahrlich nicht den einer gehörigen Fruchtbarkeit beilegt, — hiervon abgesehen, scheint dem witzigen Beurtheiler des Ganzen der neueren Dogmatik nach verschiedenen Anzeichen seines Werkes die eingehende Kenntnissnahme von den Arbeiten der Theologen ein verhältnismässig minder dringendes Bedürfniss gewesen zu sein als die Beachtung der meisten anderen exotischen Lebensmittel des philosophirenden Geistes, von deren gelungener Assimilation eben jenes Werk in staunenswerthem Masse zeugt. Und was die theologischen Stürmer und Dränger betrifft, so erinnern sie stark an gewisse sehr vorlaute Herolde der nun längst gänzlich verstummten „Naturphilosophie“, die auch aller „traditionellen“ Naturwissenschaft die Vernichtung drohten, ja die Selbstvernichtung zumutheten, damit Raum würde für ihr von Grund aus Neues. Wie es aber zur Zeit des damaligen Geräusches eine sinnige und besonnene Naturforschung gab, die, unbirrt durch den wüsten Lärm, auch nicht blind gegen das untermischt Gute, das die Neuerer leisteten und forderten, den Fortschritt in der Fortsetzung suchte und fand: so giebt es in unsern Tagen eine, der wissenschaftlichen Haltung nach verwandte, geräuschlose theologische Forschung, die unter der Monarchie des Geistes der Wahrheit Frucht bringt in Geduld. Von ihr wollen wir uns das Zweckdienliche tradiren lassen.

Das Erste, worüber wir sie zu Rath ziehen müssen, ist die Aechtheit, die Glaubwürdigkeit der Urkunde des Christenthums, der heiligen Schrift neuen Testaments, zu der die alt-

¹⁾ Lotze „Mikrokosmus“ Ill., 1864, S. 371.

testamentliche sich eben so als Unterlage verhält wie die jüdische Religion, in welcher der Messias, der Christus, verheissen ist, zu der christlichen, in welcher die Verheissung sich dahin erfüllen soll, dass Jesus von Nazareth der Christ sei. Denn dort zwar, wo wir zu erwägen hatten, in wie weit das Christenthum bewiesen werden könne, oder was jede Religion und die christliche nur erst recht bei demjenigen, dem sie bewiesen werden soll, voraussetze, dort war die Frage nach der Aechtheit der biblischen Schriften nicht die Grundfrage, sondern diese drehte sich, wie wir wissen, um ein Anderes; hier aber, wo es gilt, das Christenthum wirklich zu beweisen, zu prüfen, ob in ihm that-sächlich, geschichtlich gegeben sei, was speculativ desiderirt und postulirt wurde, hier ist sie es, weil eben in jenen Schriften diess behauptet wird. Da fragt es sich allerdings vor Allem, ob die Behauptung Glauben, nämlich historischen Glauben, verdiene, d. h. vor der historischen Kritik Stand halte. Diese Frage ist in Betreff der grossen Mehrzahl der Bestandtheile des neutestamentlichen Kanons bekanntlich in neuerer und neuester Zeit verneint worden, auf's Entschiedenste von der s. g. Tübinger Schule, deren Stifter F. Chr. Baur war († 1860). Allein für's Erste können die unbestritten-ächten Schriften, die Briefe des Apostels Paulus an die Römer, die Korinther und die Galater, von der Apokalypse zu schweigen, den Anspruch, den die Kirche erhebt, jedem diesseit der gezogenen Gränzen des Beweises stehenden Leser vollkommen beurkunden; sie haben es nach dem Zeugniss der Jahrhunderte des Heils unzählige Male gethan und thun es fortwährend! ja, gebildeten Zweiflern unsrer Tage, die an das Christum heran wollen, aber eingedenk dessen, was sie von der „Kritik“ gehört haben, nicht recht heran können, ist unbedingt zu ratthen, dass sie vorläufig nur an die genannten paulinischen Briefe sich halten, damit kein Nebengedanke die Empfänglichkeit schwäche. Sodann aber sind die Gründe Baur's und seiner Anhänger gegen die Aechtheit der übrigen Schriften theils, wiewohl nur geringen Theils, innerhalb der Schule oder des weiteren Schulkreises zurückgenommen oder ermässigt, theils, und zwar grössten Theils, von kirchlicher Seite widerlegt worden.¹⁾ Endlich

¹⁾ Ueber jenes giebt nähere Auskunft die Abhandlung (von Lipsius) „Ferdinand Christian Baur und die Tübinger Schule“ in „Unsere Zeit“,

hat der Stifter der Schule selbst in dem zwei Jahre vor seinem Tode neu herausgegebenen „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte“ zu dem bedeutenden Zugeständniß sich herbeigelassen, dass die Schriften des N. Test. um ihres Inhalts willen „mit Recht noch immer als kanonische eine in sich geschlossene Einheit bilden, sofern sie die Schriften sind, in welchen wie in keinen anderen die christliche Gemeinschaft aller Zeiten von Anfang an den urkundlichsten und allgemeingültigsten Ausdruck ihres christlichen Bewusstseins gefunden hat und auch ferner finden wird.“¹⁾ Steht es im Allgemeinen so, wie hier eingeräumt wird, um die Einheit des neutestamentlichen Schriftganzen, so können wir den Ausgang des Streites, der in Bezug auf Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der einzelnen s. g. Lehrbegriffe, des paulinischen, synoptischen, johanneischen u. s. w., dermalen noch schwebt, getrost erwarten und nicht zweifelhaft sein darüber, ob die Gegner der Kirchenlehre Recht behalten werden, welche meinen, dass der johanneische „Logoschristus“, der bei Gott und Gott war, durch welchen Alles geworden ist (Joh. 1, 1—3), ein himmelweit anderer sei als der paulinische Eine Herr Jesus Christus, durch welchen Alles ist (1 Kor. 8, 6), und der wieder ein ganz anderer als der synoptische Jesus, der Sohn, den nur der Vater kennt, wie diesen nur jener (Matth. 11, 27; Luc. 10, 22), als

Jahrgang 1862, Heft 64, womit zu vgl. Heinr. Beckh „Die Tübinger historische Schule“ in der Erlanger „Zeitschrift für Protestantismus u. Kirche“ 1864, Band 47, Heft 1—4; über dieses vornehmlich die „Einleitung in das N. Test.“ von Bleek, 1862, nach dessen historisch-kritischen Untersuchungen (a. a. O. S. 671 ff.) kein Grund vorliegt, auch nur eine Schrift aus der über 1400 Jahre bestehenden Sammlung auszuschliessen oder andere Schriften aus dem christlichen Alterthum in dieselbe aufzunehmen. Speciell zur Evangelienfrage enthält, auch nach dem Urtheile Wagenmann's in den „Jahrb. für deutsche Theologie“ von 1866, Heft 2, das in Kürze Beste der dritte von Uhlhorn's Vorträgen über „Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu“, 1866, S. 69—103; specieller noch zur Würdigung der Evangelienkritik von David Strauss in seinem neuen „Leben Jesu“ bietet einen sehr schätzbaren Beitrag „The Athenaeum“, january 1866, Nr. 1993—1996, wo ein Nichttheolog „within the limites of secular criticism“ mit der den Engländer auszeichnenden Kaltblütigkeit und praktischen Vernunft den deutschen Kritiker kritische Mores lehrt.

¹⁾ Baur a. a. O. S. 365. Vgl. desselben „christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“ III., 1843, S. 466 f.

der Herr der Herrlichkeit des Jacobusbriefes (2, 1), der Erste und der Letzte der Apokalypse (2, 8), — oder die, welche über dem Unterschiede die Einheit nicht erkennen und nichts Befremdliches darin finden, dass es dem Jünger, den der Herr lieb hatte, vorbehalten war, das letzte lösende Wort auszusprechen über des Herrn Person, das Wort, das gleichsam allen auf der Zunge lag. In dieser Zuversicht begrüssen wir das grosse, auf den Nachweis der neutestamentlichen Schrift-Einheit im Einzelnen gerichtete Unternehmen Hofmann's, welches die Anlage hat, ein entscheidendes zu werden.¹⁾ Es geht aus von dem festen Punkte der zweifellos-ächten paulinischen Briefe, wo der Apostel erzählt, dass ihm, wie den Zwölfen, der Auferstandene erschienen sei, also das erzählt, wovon die Gegner behaupten, dass, wer daran glaubt, in Wahrheit keinen Grund mehr habe, irgend einen Zug der evangelischen Geschichte wegen seines Widerspruchs gegen die Gesetze der Natur und der Geschichte zu bezweifeln.²⁾ Hiervon hängt, wie denn Hofmann auch seinerseits treffend bemerkt, nicht weniger ab als Alles. Denn kommt der geschichtlich Forschende darauf hinaus, dass hier eine Thatsache vorliegt, deren geschichtliche Beurkundung so unanfechtbar ist als die irgend einer anderen, so wird Nichts von dem, was ihr Gleichartiges von Jesu berichtet wird, um desswillen, weil es ihr gleichartig und also dem gemeinen Laufe der Dinge ungleichartig ist, für ungeschichtlich erklärt werden dürfen. Im Gegenteil: ein geschichtlicher Zusammenhang, dessen Mitte diese Thatsache bildet, wird gar nicht anders als rückwärts und vorwärts ihr verwandt und gleichartig sein können, und in dem Masse, als das Berichtete dieser Erwartung entspricht und einen auf diese Thatsache abzielenden und von ihr ausgehenden Verlauf darstellt, wird der Geschichtsforscher für die Zuverlässigkeit der Berichte ein günstiges Vorurtheil gewinnen.³⁾ Möge es dem, übrigens weder durch dieses noch durch sonst ein Vorurtheil

¹⁾ Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht von Dr. J. Chr. K. von Hofmann. 1862 ff.

²⁾ Zeller „Strauss und Renan“ in v. Sybel's historischer Zeitschr. 1864, Heft 3, S. 122.

³⁾ Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1864, Band 48, S. 84 und Seite 95.

gebundenenen, evangelisch freien und zur Ehre der Kirche des Evangeliums schon so reich gesegneten Manne vergönnt sein, das grossartige Werk zum krönenden Ende zu führen!

Dürfen wir aber demnach, wie in Hinsicht auf den Inhalt der Schrift selbst der Meister der Zweifler zugestanden hat, die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Urkunde des Christenthums als im Allgemeinen zu Gunsten derselben entschieden und auch im Einzelnen der gleichen Entscheidung nahe ansehen: so fragt sich zweitens: welches ist der specifisch-religiöse Glaubens-Inhalt, der Inbegriff des Christenthums der Schrift oder, um es uns noch einmal von David Strauss bezeichnen zu lassen, des Christenthums, „wie Paulus, wie alle Apostel es im Sinne hatten, wie es in den Bekenntnisschriften sämmtlicher christlichen Kirchen vorausgesetzt ist“?¹⁾ Ob dieser Glaubens-Inhalt und Inbegriff begreiflich sei oder nicht, wird weiter unten, drittens, in Frage kommen; hier fragen wir, wie es der regelrechte Gang einer wissenschaftlichen Untersuchung erheischt, lediglich nach dem Sachverhalte, nach dem Thatbestande. Unsere Frage ist eine einfache *quaestio facti*.

Die heilige Schrift giebt sich selbst nicht, wofür sie oft ist ausgegeben worden, für ein Lehrbuch der Religion; sondern sie will nach Art geschichtlicher Urkunden ihren Lesern, so viel möglich ersetzend, das Miterleben dessen, was in ihr geschrieben steht, vermitteln, will ihnen ein Mittel sein zur Aneignung der Gnade und Wahrheit, die durch Jesus Christus, wie sie sagt, geworden, will „vor ihren Augen und Herzen eine neue Welt eröffnen, in der sie Gott selbst lieben und leben sehen“.²⁾

Den Mittelpunkt dieser neuen Welt der Heilsoffenbarung, wie sie im Neuen Testament abgebildet, im Alten vorgebildet ist, nimmt Jesus Christus ein, der Heiland der Welt (Joh. 4, 42),

¹⁾ D. F. Strauss „die Halben und die Ganzen“, 1865, S. 127 f.

²⁾ Rothe „Zur Dogmatik“, 1863, S. 328 f. und vorher S. 124. Vgl. Hofmann „Der Schriftbeweis“ II., 2, 1860, S. 100—108, wo von dem neutestamentlichen Schriftganzen als einem „vollständigen und entsprechenden Denkmal der christlichen Anfangsgeschichte“ ein Bild entworfen ist, wie es bei so geringem Umfange nur dem Meister gelingen konnte. Das der alttestamentlichen Schrift gewidmete Seitenstück findet sich ebend. I., 1857, S. 670 ff.

in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftigwohnt (Col. 2, 9). Ein Mensch, ein Menschensohn, von Haus aus einziger unter den Menschen, so wird er uns „vor Augen gemalt“ (Gal. 3, 1). Geboren von einer Jungfrau, der von einem Boten des Himmels verkündet war, dass, was sie gebären werde, als heilig, vom heiligen Geist empfangen, Sohn Gottes werde genannt werden (Luc. 1, 35), bekennt der Zwölfjährige im Gegensatze zu einem menschlichen Vater Gott als seinen Vater (Luc. 2, 48 f.). Der den Namen hat, dass er sein Volk entsündigen soll (Matth. 1, 21), beginnt, unter das Gesetz gethan (Gal. 4, 4), seinem Berufe gemäss, alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Matth. 3, 15), indem er, von keiner Sünde wissend (2. Kor. 5, 21), den heilsgeschichtlichen Weg Gottes mit seinem Volke betritt und als Glied desselben sich taufen lässt von seinem Vorläufer, dem Prediger der Busse, wie die, welche ihre Sünden bekennen (Matth. 3, 6), für sie zur Sünde gemacht (2. Kor. 5, 21). Nachdem er dann die ihm von aussen, vom Fürsten der Welt des Unheils her, widerfahrende Versuchung, die Welt widergöttlich zu beherrschen, statt ihr zum Heile zu dienen, siegreich bestanden (Matth. 4, 1—11), geht er Heil lehrend und Heil bringend umher, predigt das Evangelium und heilt allerlei Krankheit (Matth. 9, 35). Auch als Lehrer einziger unter den Lehrern, knüpft er das ewige Geschick seiner Hörer, über welches er endgültig entscheiden will, an ihr Verhalten gegen seine Worte (Matth. 7, 21—27; Joh. 12, 48). Zur Fortsetzung seiner Wirksamkeit und Gründung einer Gemeinde des Himmelreichs auf Erden erwählt er die Zwölf, die er schon bei seinen Lebzeiten aussendet, ebenfalls das Reich Gottes zu zu predigen und die Kranken zu heilen (Luc. 6, 13; 9, 2). Zur Schöpfung neuer Menschennaturen und Erhaltung der neugeschaffenen setzt er die neutestamentliche Taufe ein und das Abendmahl, da nur, wer aus Wasser und Geist geboren wird, in das Reich Gottes kommen könne, und nur, wer das Fleisch des Menschensohnes isst und sein Blut trinkt, das ewige Leben habe (Joh. 1, 33; 3, 5; 6, 53 f. vergl. mit Joh. 4, 1 f. und Matth. 26, 26 ff.). In Voraussicht seines Hingangs zum Vater, von dem er ausgegangen (Joh. 16, 28), verheisst er den Seinen einen andern Beistand und Tröster, den Geist der Wahrheit, den heiligen Geist, der von ihm zeugen und sie in alle Wahrheit leiten werde (Joh. 14,

16 f. 26; 15, 26; 16, 13). Vollends erfüllt er alle Gerechtigkeit, indem er, verrathen und verurtheilt, freiwillig sein Leben in den Tod am Kreuze dahingiebt als Lösegeld für Viele, die selber ihre Seelen nicht zu lösen vermögen (Joh. 10, 18; Matth. 16, 26; 20, 28). Er, der von keiner Sünde weiss, leidet den Tod, den Sold der Sünde (Röm. 6, 23), stirbt für die Sünder, für die Gottlosen (Röm. 5, 6), wird zum Fluche für sie (Gal. 3, 13). Er, der nicht nöthig hat, für eigene Sünde Opfer zu bringen (Hebr. 7, 27), opfert sich zur Sühnung der Sünden der ganzen Welt (1. Joh. 2, 2; vgl. ebend. 4, 10). Gott in Christus versöhnt die Welt mit sich (2. Kor. 5, 19; vgl. Kol. 1, 20); durch den Glauben daran werden die Sünder gerechtfertigt (Röm. 3, 28). Die sühnende und versöhnende Kraft seines Todes wird durch seine Auferweckung erwiesen, ohne die der Glaube eitel wäre (1. Kor. 15, 17; Röm. 1, 4; 4, 25). Der am Kreuze sichtlich Gestorbene (Joh. 19, 33) und Begrabene (Joh. 19, 42), der im Geiste den Geistern im Gefängnisse gepredigt hat (1. Petr. 3, 19), aufersteht am dritten Tage sichtlich (1. Kor. 15, 4—8), leibhaftig, wiewohl den Bedingungen der irdischen Leiblichkeit entnommen (Joh. 20, 19 f.). Sichtlich auch wird er aufgehobenen Himmel (Apgsch. 1, 9 f.), nachdem er die erwählten Jünger, mit Ausnahme des Verräthers, letztwillig angewiesen, alle Völker auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen, unter allen Busse und Vergebung der Sünden in seinem Namen zu predigen, seine Zeugen zu sein bis ans Ende der Erde (Matth. 28, 19; Luc. 24, 47; Apgsch. 1, 8). Und ebenso sichtlich will er wiederkommen vom Himmel zum Endgericht über die Lebendigen und die Todten (Matth. 24, 30; 25, 31 ff.; 1. Thess. 4, 15 ff.; 1. Petr. 4, 5). Was er verheissen, geschieht: der andere Tröster stellt sich ein am Tage der Pfingsten, er zeugt von Christus, und die von Anfang bei diesem gewesen, zeugen auch und reden von den grossen Thaten Gottes (Apgsch. 2, 1—11 vgl. mit Joh. 15, 26 f.). Auf Wort und Sacrament gründet sich die Gemeinde des Herrn (Apgsch. 2, 38—47). Ihr eifrigster Verfolger wird vom Auferstandenen selbst bekehrt, den Aposteln zugesellt und gewürdigt, mehr als sie alle zu arbeiten (Apgsch. 9 und 1. Kor. 15, 8 ff.). Nicht der wahre, sich treu bleibende, nur der heuchelnde Petrus wirkt ihm zuwider (Gal. 2, 13),

ohne das Band der Gemeinschaft auf die Dauer zu lockern (Apgsch. 15), da auch der Heidenapostel das Gesetz nicht aufhebt, sondern aufrichtet für den Israel Gottes (Röm. 3, 31; Gal. 6, 16). Durch die gemeinschaftliche Wirksamkeit des Paulus und der anderen Apostel, durch ihr mündliches und schriftliches Zeugniss, welches ausläuft in die Bitte an Christi Statt, dass die von Gott Versöhnten, an Christus glaubend, ihrerseits sich mit Gott versöhnen (2. Kor. 5, 20), besteht und wächst die Gemeinde, die, im Glauben des Sieges über die Welt gewiss (1. Joh. 5, 4), am kraftvollen Anfang schon das Ende aller Dinge nahe weiss (1. Petr. 4, 7), die Wiederkunft ihres Herrn nach der Liebe Art nicht erwarten kann, aber erwarten lernt (Philipp. 4, 5; 2. Petr. 3, 9) und, wie weit auch die Zeit der vergänglichen Welt sich noch ausdehne, fest hält das Gesicht eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Apok. 21, 1).

Das ist, in kurzem Auszug, der Glaubens-Inhalt, der Inbegriff des Christenthums der Schrift, den die Katechumenen lernen und, kürzer noch, im Credo der gesammten christlichen Kirche bekennen, den die biblische Theologie in wissenschaftlicher Ausführung darlegt¹⁾. Die Dogmatik hat ihn in einer durch Jahrhunderte sich fortsetzenden Erkenntnissarbeit auf feste Begriffe und Ausdrücke gebracht, welche grossentheils auch gebildeten Nichttheologen bekannt sind. Sie handelt von einer göttlichen und einer menschlichen Natur der Einen gottmenschlichen Person Jesu Christi, von einem Stande der Erniedrigung desselben und

¹⁾ Vgl. C. F. Schmid „Biblische Theologie des N. T.“, 1853, herausgegeben von Weizsäcker, und G. L. Hahn „Die Theologie des N. T.“, 1854; speciell über die von Baur und seinen Anhängern behauptete Spaltung des urkirchlichen Christenthums in Petrinismus und Paulinismus vorzüglich Wiesinger „Ueber das Zusammenstimmen von Gal. 2 u. Apgsch. 15“ (in lateinischer Sprache), 1847, und im Anschluss daran Hoffmann „Die heil. Schrift N. T.“, I., S. 105—111. Was endlich diejenige der oben angezogenen Schriftstellen betrifft, deren Auslegung wohl am meisten streitig ist, nämli. Joh. 6, 53—56, so kann es nach der gründlichen Erörterung von Harless („Die Bedeutung des heil. Abendmahs für das Heilsbedürfniss der Christen“ in der „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche“, 1867, 1, S. 136 f.) kaum noch einem Bedenken unterliegen, dass die Worte jedenfalls für Christen nach Christus auf das Abendmahl, nur nicht bloss auf dieses, anwendbar sind.

einem Stande der Erhöhung, von einem dreifachen Amte des Mittlers als des Propheten, des Priesters, des Königs, von Stufen der Heilsordnung u. s. w.¹⁾) In der Weise ihrer Behandlung des Lehrstoffes macht den Hauptunterschied die neuerdings mit besonderem Nachdruck erhobene Methodenfrage, ob auszugehen sei von der menschlichen Heilserfahrung oder von den göttlichen Voraussetzungen des Heils²⁾): eine Frage, deren Austrag die Nöthigung einschliesst, für eines der beiden Systeme sich zu entscheiden, welche in der philosophischen Methodenlehre als das der Anordnung und das der Entwicklung bezeichnet werden³⁾). Dass die Dogmatik als reine Fachwissenschaft, gleich den anderen gewöhnlich mit diesem Namen belegten Wissenschaften, nur darauf gerichtet, die Empirie der Offenbarung zu deuten, dem erstenen Systeme den Vorzug geben muss, kann ebenso wenig einem Zweifel unterliegen, als dass eine philosophische Dogmatik, wenn eine solche an der Zeit ist, vielmehr das System der Entwicklung zu wählen hat. Die Ansätze oder doch Antriebe zu dogmatischem Lehrbau, wie sie in der heil. Schrift selbst enthalten sind, sichern dem einen und dem anderen systematischen Verfahren seine Berechtigung: jenem die paulinische, diesem die johanneische Christologie. Gleichviel aber, ob am Anfange schon oder erst am Ende der Lehrentwicklung, kann die Dogmatik, ohne die Urform des Glaubensinhalts und damit das Mass aller dogmatischen Dinge zu missachten, nicht umhin, in ihrer Art, wie das gemeinchristliche Bekennen in der seinigen, als den Mittelpunkt des Christenthums den Gottes- und Mariensohn, den Mensch gewordenen Gott, anzuerkennen, der durch die Sühnung der Sünde ihre Vergebung erwirkt und so, gottmenschlich, die Welt vom Unheil erlöst hat, folglich einzustimmen in den Satz, bis zu welchem nachgerade selbst die in specifisch-religiöser Beziehung interesselose exact-historische Wissenschaft, gleichsam bloss actenmäßig, vorgedrungen ist: „Wer die Gottheit Jesu Christi

¹⁾ Den gedrängtesten und dabei lehrreichsten Ueberblick gewährt Luthardt „Compendium der Dogmatik“, 2. Aufl., 1866.

²⁾ Vgl. Ritschl über Beyschlag's Christologie des N. T. in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen“ von 1866, S. 1020—1032.

³⁾ Trendelenburg „Logische Untersuchungen“, 2. Aufl. II., S. 411 f.

nicht gelten lässt, ist kein Christ; celui qui n'admet pas la divinité de Jésus Christ, n'est pas chrétien.“¹⁾

¹⁾ Emil Burnouf „La science des religions“ in der Revue des deux mondes, 1864, tome 54, pag. 991. Der Grund, den dieser gelehrte For-scher ebendaselbst für das auch in Zukunft unerschütterliche Bestehen des Glaubens an die Gottheit Jesu angiebt, „la croyance en la divinité de Jésus subsistera, parce qu'elle est conforme à l'esprit aryen“, ist freilich sein Grundirrthum, welcher wie zur Strafe zeigt, dass, was Religion ist, religiös muss gerichtet sein. Von religiöser und religions-wissenschaftlicher, theologischer Seite bietet, innerhalb der Gränzen einer auch Nichttheologen empfehlenswerthen Abhandlung, die gründlichste Be-lehrung darüber, dass auf Grund dessen, was wir von dem Stifter des Christenthums urkundlich wissen, in ihm der Mensch nicht ohne den Gott, der Jesus der Synoptiker nicht ohne den Logoschristus des Johannes hi-storisch verständlich ist, ein Aufsatz, betitelt: „Die menschliche Entwick-lung Jesu“, in der Erlanger „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“, 1865, Band 49, S. 1—40. Da wird der theanthropologische Kanon: „Was er war, das ward er“ gegen Keim und Weizsäcker mit schlagender Beweiskraft verfochten. Vgl. vornehmlich gegen Ersteren S. 19: „Die Abwesenheit eines „, „Zunders der Sünde““ in Jesu lässt sich aus keinem diesseit des Anfangs seines menschlichen Lebens gelegenen Momente her-leiten. Und doch hängt das ganze Verständniss des Lebens Jesu an diesem einen Punkte. Weil Keim diesen Punkt unerklärt lassen muss und desshalb auch nicht zugestehen darf, d'rüm ist es ihm nicht gelungen, die Entwick-lung des Lebens Jesu rein historisch auf Grund der Urkunden aufzuhellen“; gegen Weizsäcker S. 38 f.: „Wie einen Propheten die Gewissheit des herrlichen Ausgangs, der ihm vor Augen stand, des Jammers um die unselige Gegenwart nicht überhob, der ihn je und je überkam: so empfand auch Jesus die ganze Schwere der Anfechtung, die ihm betraf, darum nicht weniger, und hatte den Kampf mit ihr darum nicht weniger zu bestehen, weil er der Herrlichkeit gewiss war, welche seiner wartete, oder der Herrlichkeit, welche er vor seiner Menschwerdung oder vor der Welt Schöpfung gehabt hatte. Wie sollte ihn diese Gewissheit dessen über-hoben haben, da es die selige Gewissheit seiner gegenwärtigen Liebes-gemeinschaft mit dem Vater nicht that? Es war also weder ein göttliches Selbstbewusstsein, was ihm eignete, noch war es in jedem Augenblicke das gleiche. Als menschliches Bewusstsein dessen, was er war, theilte es alle die Wechsel, die er vermöge seiner Leidentlichkeit, seiner Empfindlichkeit für das, was von aussen an ihn kam, zu durchleben hatte. Wo bleibt dann aber, wenn es sich so verhält, jener grosse innere Widerspruch, der es nach Weizsäcker's Versicherung zu keinem wirklichen Leben Jesu kom-men lässt?“ Es gereicht dem unverkenbaren Verfasser dieses Aufsatzes zu besonderem Ruhme, dass er, dem ein schweres Stück selbstständiger Arbeit noch vorliegt, gleichwohl dann und wann zu einem Kampfe mit

Nachdem wir die Urkunde des Christenthums im historisch-kritischen Sinne glaubwürdig gefunden und ihr das, was im religiösen Sinne Glaubensinhalt ist, einfach, wie es sich giebt, entnommen haben, kommt die dritte Frage an die Reihe, für uns hier die letzte und allein unbedingt-wichtige, die *quaestio juris*: ist der thatsächliche Glaubensinhalt begreiflich? Denn begreifen muss ich, was ich Anderen begründen soll, und in dem Begründen, dem Ableiten eines Erkenntnissgegenstandes aus Gründen, aus seinen ihm eigenthümlichen Gründen, darin besteht ja, wie wir uns von den „Gränzen des Beweises“ her erinnern, eben das, was man beweisen nennt nach der engeren Bedeutung des Wortes.

Das Begreifen aber darf in wissenschaftlicher Rede nicht mit dem Erklären verwechselt werden. Der Unterschied hat in der Philosophie längst ausgesprochene Gültigkeit; er ist neuerdings auch in der Theologie betont worden¹⁾. Den theologischen Kritikern, welche über dieses im Allgemeinen sich aufgebracht zeigten, muss jenes unbekannt gewesen sein. Das Begreifen geht auf das Warum, das Erklären auf das Wie. Fiele die Aufgabe, alle Erscheinungen der Wirklichkeit aus Gründen und zuhöchst aus dem Grund aller Gründe, aus dem Urgrunde oder Gott, abzuleiten, zusammen mit der, die Weise ihrer ursprünglichen Entstehung klar zu machen: so würde sie, die Aufgabe aller Wissenschaft, schlechthin unlösbar sein. Von welchem schöpferischen Act es herrühre, dass nach der Annahme unsrer Naturforscher ein Aether da ist und Atome da sind, auf deren Gründkräfte alle Kräfte des natürlichen Weltalls müssen zurückgeführt werden; dass ferner, was in der äusseren Natur Bewegungen, Schwingungen sind, wir in uns als Farben, als Töne empfinden u. s. w. u. s. w.: das wissen wir nicht und können wir aus eigenen Mitteln nicht wissen, da wir nicht der Schöpfer

Gegnern sich herbeilässt, die offenbar in jenem Zustande sich befinden, aus welchem man, nach Baconischer Erfahrung, minder leicht und schnell als aus dem Irrthume zur Wahrheit gelangt.

¹⁾ Steinmeyer „Die Wunderthaten des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik“ 1866, S. 10 (nach Rothe). Zu prüfen, ob der Herr Verfasser die Scheidelinie im Einzelnen stets richtig eingehalten habe, sei den theologischen Fachgenossen desselben überlassen.

sind, sondern Geschöpfe. Wenn es also beim Begreifen des Glaubensinhaltes darum sich handelte, dass einleuchtend gemacht werde, wie Christus von Gott sei auferweckt worden, wie die göttliche und die menschliche Natur in ihm sich zur persönlichen Einheit verbunden haben, u. dgl.: so wäre freilich das Christenthum in letzter Beziehung durchaus unbegreiflich, der Glaube durchaus unbeweisbar. Aber diese Unbegreiflichkeit und Unbeweisbarkeit würden dann mit den Dingen des Christenthums oder der zweiten Schöpfung, der Erlösung, alle Dinge der geschaffenen Welt, der ersten Schöpfung, theilen. Ebenso wenig, als wir wissen, wie Christus von Gott auferweckt worden, wissen wir, wie der Aether oder ein Atom entstanden ist. Unternähmen es die h. Schrifsteller, die Auferstehung Jesu sammt den anderen „Wundern“ von blosen Mittelursachen herzuleiten: dann bestände hier eine Discrepanz des Verfahrens; nun aber führen sie dieselben ganz eben so auf Gott zurück, wie die wissenschaftlichen Naturforscher den Aether und die Atome. Also nicht zweierlei Gewicht und Mass! Wer die in der Urkunde des Christenthums bezeugte Einwirkung des dem Unheil, dem Tode verfallenen Menschen auf die Aussenwelt darum unsinnig und unvernünftig schilt, weil die christlichen Denker nicht wissen, wie ein Theil der Welt alle Theile in Mitleidenschaft ziehen könne, woher das schliesslich komme: der muss dieselben Prädicate der Katalyse der Chemiker beilegen, welche auch nicht wissen, wie Platina durch seine blosse Gegenwart auf Wasserstoff und Sauerstoff verwandelnd wirken oder wie, im menschlichen Ernährungsprocess, der Speichel, ohne selbst sich chemisch zu verbinden, Stärkemehl in Zucker verwandeln könne u. s. w. Dieses Wie ist Gottes Sache, des Herrn der ersten und zweiten Schöpfung. Unsere Sache, unserer Wissenschaft Aufgabe ist das Begreifen, welches kein solches Erklären ist, noch sein will, sondern mit der Einsicht in die Gründe sich begnügt. Das Wie nennt sogar Hegel, der das Ziel des Wissens eher zu hoch als zu niedrig steckt, den grössten Feind des Begriffs, und der naturwissenschaftliche Philosoph, dessen Zeugniß hier wieder doppelt schätzenswerth ist, urtheilt folgendermassen: „Nie“, sagt er, „werden wir entdecken, wie Sein und Dasein gemacht wird; aber diese Frage wäre auch nur dann wichtig für uns,

wenn unsre Erkenntniss die Aufgabe hätte, die Welt zu schaffen; ihre Bestimmung ist es jedoch nur, das Vorhandene aufzufassen, und gern gesteht sie sich, dass alles Sein ein Wunder ist, das als Thatsache von ihr anerkannt, aber nie in der Weise seines Hergangs enträthselt werden kann; wie die Dinge überhaupt sein und erscheinen können, ist das allen gemeinschaftliche Rätsel¹⁾). Gewiss ist, wenn das Unerklärbare ein Wunder heissen soll, alles Sein, wie Lotze sagt, ein Wunder, das Sein der ersten und das der zweiten Schöpfung. Dann aber haben, was in dieser Wendung nochmals bemerkt zu werden verdient, die Gegner des Wunders, von welchem, wie sie meinen, in moderner Wissenschaft nicht die Rede sein dürfe, schlechterdings keinen wissenschaftlichen Grund, an dem Christenthume seines Wundercharakters wegen ein besonderes Aergerniss zu nehmen; sondern die Art, in welcher z. B. Baur gegen Liebner und Dorner sich ereifert, weil sie ihm nicht sagen können, wie der Herr sich selbst entäussert habe, wie Gott und Mensch in Jesus Christus Eins geworden und Eins geblieben seien²⁾), diese Art würde ganz, wie auf dem theologischen Gebiete, auch auf dem naturwissenschaftlichen am Platze sein, hier aber wohl unsanfter als dort ein — judaistisches Eifern (Röm. 10, 2) gescholten werden.

Begreiflich ist das Christenthum bei all seiner Unerklärbarkeit, beweisbar ist der Glaube dem, der die wiederholentlich bezeichnete Grundbedingung des Eintritts in die christliche Welt erfüllt hat, der, wie wir es in dem Artikel über die „Gränzen des Beweises“ aufs Kürzeste ausdrückten, ein böses Gewissen hat, oder der das Böse sammt seiner Naturfolge, dem Uebel, dem Tode, als das alleinige, im wissenschaftlich-strengen Sinne der modernen Redeweise so zu nennende Wunder anerkennt. Diess war der Punkt, den wir dort schon als den recht eigentlich kri-

¹⁾ Lotze, „Mikrokosmos“ I., 1856, S. 209 f.; vgl. ebend. II., 1858, S. 148 f. Dazu Herbart „Allgemeine Metaphysik“ WW. (Hartenstein) III., 1851, S. 141 f.: „Mit aller Kentniss der Möglichkeit des Lebens wird noch immer nicht der wirkliche Ursprung desselben erkennbar“ u. ebend. IV., 1851, S. 334: „Grübelei ist jede Frage, wie die Gottheit wirke.“

²⁾ Baur „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte“, 1858, S. 383—385.

tischen, die Wege des Glaubens und des Unglaubens ewig scheidenden, feststellten, der Punkt, auf den alles gründliche Streiten für und wider das Christenthum zurückgehen muss. Hier nun aber, wo wir die hypothetische Nothwendigkeit der Heilsoffenbarung bereits erkannt haben, also wissen, dass, wer einer Erlösung vom Leibe dieses Todes bedarf, zu der Einsicht gelangen kann, es müsse, wenn eine solche Erlösung ihm zu Theil werden soll, ein schöpferisch-, ein ursprünglich-neues, den Tod überwindendes Leben an den Tag gebracht werden, es müsse ein Gegenwunder geschehen gegen das Wunder des Bösen und des Uebels durch gottmenschliche Stühnung der Sünde; hier, wo wir sodann uns davon überzeugt haben, dass laut der glaubwürdigen Urkunde des Christenthums jenes Bedürfniss thatsächlich befriedigt, das Heil wirklich offenbar geworden, das Gegenwunder wirklich geschehen ist: hier können wir, wiederum aufs Kürzeste, sagen: das Christenthum wird begriffen, der Glaube wird bewiesen, indem das böse Gewissen durch die Heilserfahrung zum guten wird.

Wie der gewissenhafte Mensch unmittelbar sich schlechthin gewusst weiss von dem Gotte, den er mit allen Mitteln, in allem Welt- und Selbstbewusstsein, wieder wissen soll, aber nach eingetretener Störung des Verhältnisses, entzweit mit ihm, von selbst nicht wieder wissen kann: so weiss der Mensch, der durch die Heilserfahrung ein gutes Gewissen hat, sich zu voller Befriedigung und Beseligung neu gewusst von dem Gotte, der den Entzweiten versöhnt hat, d. h. er weiss sich schlechthin geliebt. Das Geliebtsein ist das aus der Entzweiung und dem Zweifel erlöste, vollkommen befriedigte, selige, des Wiederwissens nun vollkommen fähige Gewusstsein. Wie Gott von Anbeginn sich selbst bezeugt im Gewissen: so bezeugt er im guten Gewissen sich selbst als den Gott Jesu Christi, den die Schrift verkündet, als den Gott, der die Liebe ist. Und damit ist, wie wir sehen werden, Alles, was der Glaube in sich schliesst, potenziell bewiesen; der wirkliche Beweis des Glaubens besteht allein in der Explication dessen, was implicite im guten Gewissen des Gläubigen enthalten ist. Darum auch bei Luther oft wie ein Wort: Glaube und gut Gewissen, Vergebung und gut Gewissen, zur Bezeichnung des vollen Besitzstandes eines Christen.

Wenn aber irgendwo, so werden wir hier, im Innersten der Mitte des Beweises, von aussen daran gemahnt, dass, wie der Glaube, so auch der Glaubensbeweis nicht Jedermann's Ding ist, nicht einem Jeden kann geliefert werden. Wer „rein theoretisch“ von der Wahrheit des Christenthums überzeugt sein will, dem sind wir ausser Stande zu helfen; er gleicht jenem wissensdurstigen Jüngling, der „zu der Wahrheit geht durch Schuld“. Wer es unwissenschaftlich findet, dass ihm die Gnadenmittel als Beweismittel dargeboten werden, dass er an die persönliche Heilserfahrung, an das Glauben als das Sichversöhnenlassen, Sichliebenlassen von dem, der die Liebe ist, gewiesen, dass ihm der zu beweisende Glaube ins Gewissen geschoben wird: dem ist der Glaube unbeweisbar (1 Kor. 2, 14). Wer kein Heilsbedürfniss hat, kann in dem historisch noch so glaubwürdig verkündeten Christus nicht den Heiland erkennen; er kann nicht begreifen, dass Christus, der Lehrer, in seinem prophetischen Amte, unter Voraussetzung der geschehenen Sinnesänderung, der Bussfertigkeit, als den Gegenstand des Glaubens wesentlich nur sich lehrt, den Priester und König, der das Gute, das neue Gute, das Heil, erwirkt und verwirklicht, dass Christus, der Prophet, dasselbe Heil nur vorbereitet, welches Christus, der Priester und König, erst bereitet und vollbereitet; Christi Lehrrede „fähret nicht“ findet keinen Eingang, keinen Raum in ihm (Joh. 8, 37). Am Offensten hat die Unmöglichkeit, dass einem solchen Menschen der Glaube bewiesen werde, ein Schüler Baur's blossgelegt, der schon vor dem Meister verstorbene Schwegler, in einem Aufsatze, welcher den Titel führt: „Polemisches und Apologetisches gegen Dorner“¹⁾. Die Summe des Aufsatzes, dessen Wichtigkeit durch die Berufung Baur's auf ihn erhöht worden, ist diese. Angenommen, meint Schwegler, was er ja keineswegs zugiebt, aber angenommen, eine Reihe classischer Zeugenaussagen über die Grundthatsache des Christenthums liege vor, d. h. mit anderen Worten, die heil. Schrift Neuen Testaments sei glaubwürdig, sei ächt, so fehle nichtsdestoweniger noch viel zu einem vollständigen Beweise. Zu beweisen sei die Gottheit, die Gottmenschheit Christi. „Nun frage ich: wie kann dies je historisch, durch Zeugenaus-

¹⁾ Theologische Jahrbücher, 1846, Band V., S. 133—182.

sagen, erhärtet werden?“ Also historisch nicht, auf analytischem Wege nicht. Aber „auf nicht historischem Wege“, auf synthetischem, durch reines Denken, durch blosse Speculation u. dgl., natürlich auch nicht. Also, schliesst Schwegler tübingisch-logisch, gar nicht. „Kurz, für nichts Geschichtliches, auf geschichtlicher Ueberlieferung Beruhendes kann ein absolut zwingender Beweis hergestellt werden.“ Die Gläubigen freilich wissen sich Etwas mit dem Erleben, dem Erlebhaben einer „göttlichen Thatsache“. Darauf entgegnet Schwegler: „Ueber dieses sogenannte Wissen, diese inneren Erlebnisse, diese völlig dem Gebiete der Subjectivität angehörigen Zustände ist nicht mehr zu streiten. Nur sei man dann so ehrlich, diese subjectiven Erlebnisse als den letzten und alleinigen Grund auch jener historischen Ansichten zu bezeichnen, und nicht dadurch, dass man den Historiker spielt und einenzureichenden historischen Beweis auf den Grundlagen einer gewöhnlichen juridisch-historischen Beweisführung zu liefern sich anstellt, diesen so höchst subjectiven Motiven den Schein der Objectivität und Wissenschaftlichkeit zu geben. Zwei halbe Beweise machen in aller Welt keinen ganzen.“ Da, was Schwegler hier sagt, selbst einem Baur wahr geschienen hat, so darf man sich nicht wundern, wenn andere Gleichgesinnte noch zuversichtlicher rufen: „Der Mann hat Recht, der trifft den Nagel auf den Kopf!“ Schade nur, dass mit dieser vermeinten Widerlegung Dorner's nicht dieser allein, sondern auch Platon, Aristoteles, auch Cartesius, Spinoza, Leibniz, Kant, überhaupt jeder Denker und jeder Beweisführer widerlegt wäre. Denn, wie verschieden auch sonst ihre Ansichten, sämmtlich stimmen sie doch in der Lehre überein, dass, gerade umgekehrt, in aller Welt nur zwei halbe, einander ergänzende, Beweise einen ganzen machen, dass man Nichts beweisen kann, wenn man nicht aus der Erfahrung und aus dem Begriffe beweist, durch Analyse und durch Synthese, durch Reflexion und durch diejenige Intuition, welche Platon ein Fassen, Aristoteles ein Berühren des Göttlichen nennt, Cartesius den evidens intuitus, Spinoza die scientia intuitiva, Leibniz die connaissance intuitive comme l'oeil voit la lumière, Kant das Erkennen a priori, — Alles nach Schwegler „ein völlig dem Gebiete der Subjectivität angehöriges inneres Erlebniss“. Qui nimium probat, nihil probat. Die tübingische

Weisheit und Wissenschaftlichkeit hätte sich selbst kaum besser in ihrer wahren Eigenart enthüllen können als durch diese triumphirende Auslassung des Schülers und die Berufung des Meisters auf sie¹⁾). Wie Schwegler, dem das gläubige „Wissen“ (1. Kor. 2, 2) ein sogenanntes Wissen ist, im Gegensatz hierzu auf „gewöhnliche juridisch-historische Beweisführnng“ dringt: so verlangen Andere, bei gleich entschiedener Verwerfung der „persönlichen Erlebnisse“, der mystischen „Eindrücke“, Gnadeneindrücke, u. s. w., einen mathematisch-strenge Beweis des Glaubens; dem trauen sie Kraft zu, keinem sonst. Aber haben sie wohl erwogen, ob denn die Mathematik an ihrem Theile frei sei von aller Voraussetzung „persönlicher Acte“ von der Voraussetzung eines gewissenhaften Wollens, das einem unbedingten Sollen entspricht? Hören wir, was einer der modernsten Philosophen darüber sagt, ein Mann, dem an religiösem Werthe der Buddhismus hoch über dem Christenthum steht! „Wir können dem Hobbes, der seine vollendet-empirische Denkungsart höchst merkwürdig dadurch charakterisiert, dass er in seinem Bucbe „De principiis geometrarum“ die ganze eigentlich reine Mathematik ableugnet und hartnäckig behauptet, der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite, doch nie einen Punkt ohne Ausdehnung und eine Linie ohne Breite vorzeigen, also ihm die Apriorität der Mathematik nicht beibringen, weil er sich nun einmal jeder nicht empirischen Erkennt-

¹⁾ Vgl. übrigens aus neueren Verhandlungen über die nämliche Frage jenen schon einmal citirten Aufsat in der Erlanger „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“, 1865, Band 49, S. 35: „Nachdem Keim auf die Frage, was ihm Christus sei, geantwortet hat: „„Er ist der Menschensohn, in welchem sich der unendliche Gedanke Gottes, aus Fleisch und Blut sich ein creatürliches Ebenbild zu ziehen, als eine Wirklichkeit ohne Fehl realisirt hat““, rechtfertigt er sich darüber, dass er von Gott rede und also einen Namen nenne, welchen die Geschichte, die nur mit concreten Thatsachen rechne, nicht bieten konnte, indem er erklärt, dass die Geschichte, diese erste Führerin zur Wahrheit, die letzten Fragen nicht löse und deshalb den religiösen und wissenschaftlichen Glauben zur Mitarbeit (zur Uebernahme der andern Beweis-Hälftel!) herausfordere. Nun wohl, was thum wir Anderes als er, wenn wir von der geschichtlich beurkundeten Thatsache, dass Maria ohne Zuthun eines Mannes den empfangen hat, welcher sich durch die immer gleiche Heiligkeit seines Wesens und Lebens von allen Menschen unterschied, zu der innergöttlichen Thatsache aufsteigen, welche uns die Voraussetzung solcher wunderbaren Empfängniss ist?“

niss verschliesst“¹⁾). Ist das „Sich verschliessen“ und „Sich nicht verschliessen“ kein „persönlicher“ Act? kein „völlig dem Gebiete der Subjectivität angehöriges, höchst subjectives Motiv“? Sehen denn die, welche an der Mathematik mit Recht die Strenge und Genauigkeit schätzen, nicht ein, dass das Grundgesetz aller mathematischen Forschung, das Gesetz der Identität, abstract genommen, formale Richtigkeit, jedoch durchaus keine materiale Wahrheit verbürgt, da, wie wir früher schon nach Trennelenburg bemerkten, zwar alles Wahre mit sich identisch, aber keineswegs alles mit sich Identische wahr ist? Das Gesetz der Identität hat den Grund seiner Wahrheit allein in dem realen Urgrund aller Dinge, und nur die Gedankenlosigkeit kann es, davon abgezogen, also entgründet, für wahr und Wahrheit verbürgend halten. Die Thiere, so weit wir sie kennen, gelangen, kann man wohl sagen, zu A, aber nicht zu A = A, was bekanntlich noch etwas Anderes ist, als dass ein Hund seinen Herrn nicht mit anderen Herren verwechselt. Zum Bewusstsein des mit sich identischen A gelangt der Mensch. Warum? Weil er, im Unterschied von den Thieren, zu Ich = Ich, d. h. zum Selbstbewusstsein gelangt. Hierbei nun bleibt das oberflächliche Denken stehen; das tiefer dringende aber sieht ein, dass wahres Selbstbewusstsein unmöglich ist ohne Gottesbewusstsein, dass die Vielheit der abziehenden und zerstreuenden Welt-Eindrücke den Menschen nicht wahrhaft sich sammeln und zu sich kommen lässt, wenn er sich nicht zum Herrn der Welt erhebt und an diesem fest hält, — wenn er Den nicht wieder wissen will, von dem er sich schlechthin gewusst weiss. Wer Gott verliert, verliert sich in der Welt und versteht, mag er noch so richtig rechnen, Nichts von der ächten Mathematik, wie sie dem Geiste der Gründer dieser Wissenschaft vorschwebte als die Hüterin der

¹⁾ Schopenhauer „Die Welt als Wille und Vorstellung“, 3. Aufl. I., 1859, S. 403 f. Auch von Snell („Einleitung in die Differential- und Integralrechnung“ I., S. 30 f.) wird die Gebundenheit gerade der am meisten philosophischen, in der „höheren Region des demonstrativen Denkens“ (ebend. S. VI) versirenden mathematischen Disciplin, der Analysis der Unendlichen, an eine „Voraussetzung“, an einen rein-geistigen „Act“, der „die Unendlichkeit nicht erschöpfen und factisch durchlaufen, sondern nur postuliren oder supponiren kann“, unumwunden anerkannt.

Formen und Normen, welche die Welt zum Kosmos machen. So genommen, hat das Gesetz der Identität allerdings Etwas mit dem Gewissen zu schaffen, und so muss jede Wissenschaft, wenn sie nicht zu einem Spiele der Willkür herabgewürdigt werden, sondern dem sie treibenden Menschen, wie dem heutigen Naturforscher nach der uns bekannten Versicherung Virchow's die Naturwissenschaft, ein „sittlicher Ernst“ sein und bleiben soll, an das Centrum der Persönlichkeit des ganzen Menschen, geknüpft werden. Einem Immanuel Kant, der damit, dass er die Subjectivität aller unsrer Erkenntniss bewiesen, auch das bewiesen zu haben meint, was Trendelenburg in seinen „Logischen Untersuchungen“ Schritt vor Schritt widerlegt, dass unsere Erkenntniss nur subjectiv sei, — ihm mag man es nachsehen, wenn er in seiner Religionslehre bei jeder Gelegenheit über das „Schmelzende“ des positiven Heilsglaubens witzelt, die Gnadenwirkungen für „überschwängliche Ideen“ erklärt und es eine Art Wahnsinn nennt, himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen. Denn sein edler Enthusiasmus für das Sittliche, seine wo nicht schmelzende, doch glühende Begeisterung dafür, dass allem Dogmatischen eine ethische und praktische Bedeutung abgewonnen werde, die Bescheidenheit, mit der er einräumen kann, dass der moralische Sinn, den er (statt des absolut-ethischen) gewissen Schriftstellen unterlegt, nicht der einzige sei, paralysirt in Etwas jenen kritischen Subjectivismus seiner Erkenntnisslehre, und auch der rechtgläubigste Christ wird Bedenken tragen, zu urtheilen, der sei fern vom Reiche Gottes, der, wie Kant, es nicht ebenso wohl möglich findet, sich vorzustellen, wie der von Natur böse Mensch das Böse von selbst ablege und sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als dass das Letztere die Menschheit annehme und sich zu ihr herablassse¹⁾). Ganz anders aber hat der Vertheidiger des Glaubens sich denen gegenüber zu verhalten, die, nachdem der Rausch des Hegelianismus vorüber ist, zu dem nüchternen Kant zurückkehrend, zwar auch lehren, die Religion sei ihrem wahren Wesen nach Praxis, ihr innerster Mittelpunkt liege nicht in einer theore-

¹⁾ Kant „Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft“, WW. (Hartenstein) VI., S. 224, (Rosenkranz) X., S. 70.

tischen Ueberzeugung, sondern im sittlichen Gemüthsleben des Menschen¹⁾), jedoch, da ihnen „der Stiftler im Leibe steckt“ (Dank, Doctor, dass du mich das Wort gelehrt!), stets dahin neigen, das Sittliche, welches Kant durchweg dem Theoretischen überordnete, diesem vielmehr tief unterzuordnen, und in ihrer genugsam bekundeten Geringschätzung der „Sorge des Menschen um sein Seelenheil“ als eines subjectiven, „höchst subjectiven“ praktischen Bedürfnisses es deutlich an den Tag legen, dass ihnen der Sinn für die Möglichkeit einer nicht „rein-“ d. h. abstract-theoretischen, sondern sittlichen und dabei auch theoretischen Ueberzeugung abgeht. Solche Denker können gar nicht anders, sie müssen sich entsetzen, sich aus dem Häuschen, ja wie in ein Irrenhaus versetzt vorkommen, wenn ein christlicher Denker Etwas aussagt über eine „Gefühlsperception vom Dasein Gottes“²⁾), wenn die Rede ist von dem Bewusstsein der absoluten Bezogenheit des Geschöpfes auf den ziehenden, dem Gewissen unmittelbar sich zu wissen gebenden Schöpfer, sodann von einem Zuge des Vaters zum Sohne, von einer den ganzen Menschen, Geist sammt Seel' und Leib, ergreifenden Urwirkung des Gottes der zweiten Schöpfung, von einer Selbstbezeugung des Gottes, der die Liebe ist, im guten Gewissen. Alles Derartige muss ihnen als bildlich, metaphorisch, allegorisch erscheinen, als schwärmerisch, transscendent, unwissenschaftlich. Ihnen den Glauben zu beweisen, bekennen wir uns nochmals unfähig; in Bezug auf sie gilt: was gehen uns die draussen an (1. Kor. 5, 42)? Wir dürfen sie nicht richten, aber wir können sie auch nicht überzeugen; Beides ist eines Anderen Sache. Nur das dürfen und können wir: sie hinweisen darauf, dass (wie in dem Artikel über die „Gränzen des Beweises“ gezeigt worden) die Würde der Wissenschaft nicht gewahrt werden kann, wenn ihre absolute Nothwendigkeit, das unabdingte Gezogensein zur Forschung verläugnet wird, und dass die vorchristlichen Meister der Wissenschaft überall, wo sie dem nach ihrem Urtheil eigentlich Wissenswerthen sich zuwenden, ebenso „bildlich“

¹⁾ Zeller „Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts“, 1865, S. 265 f.

²⁾ Ulrici „Gott und der Mensch“ I., 1866, S. 691 f.

reden wie wir. Strauss und Zeller können in ihrem wissenschaftlichen Haushalt ohne ein „Fassen“ und „Berühren“ des Göttlichen auskommen; Platon und Aristoteles konnten es nicht. Zumal aber in der christlichen Welt steht es so, wie es gleich Anfangs stand, heute noch: während die drinnen des Geistes voll sind, sagen die draussen: sie sind voll süßen Weines. Das ist in der Ordnung; verkehrt nur wäre es, wenn jene sich von diesen imponiren, sich weiss machen liessen, dass ihre Begeisterung sich nicht vertrage mit ächter, besonnener, nüchterner Wissenschaft. Die Manie, die dem Paulus, dem „Narren um Christi willen“, Schuld gegeben ward, „Paule, du rasest“, pries Platon als den Anfang aller Weisheit, die Θεία μαρία, μαρία ἐξ Θεοῦ. Was gehen uns die drausen an?

Christen sind Heilserfahrene. Wort und Sacrament waren ihnen die Mittel zu einem Erlebniss des ganzen inwendigen Menschen, den die Schrift das Herz nennt, zu einem Erlebniss, welches sie überschwänglich besiegelt und darum drängt, es ihren Mitmenschen mitzutheilen mit der Aufforderung: erlebt es auch! Zur Seligkeit, zum Glücke zwingt man Niemand; wer's nicht will, der bleibt davon. Wer aber heilsbedürftig ist und bussfertig, der folgt der Aufforderung, versucht sein Heil auf gleichem Wege und glaubt schon mit dem Herzen (Röm. 10, 9 f.), ehe der Fall eintritt, dass er einen Beweis des Glaubens verlangt.¹⁾ Der Fall tritt aber ein und muss eintreten bei allen „Gebildeten“, die Nichts wahrhaft sich aneignen können, was ihnen nicht bewiesen wird. Diesen kann ohne Beweis des Glaubens der Glaube nicht fest werden, das Herz nicht fest werden im Glauben. Sie glauben und müssen doch Hilfe begehrten für ihren Unglauben (Marc. 9, 24). Denn da alles gründliche Beweisen, wie wir wissen, vom letzten Grunde, von Gott, ausgehen muss, jenes innere Erlebniss aber, durch welches der neue Mensch, der Christ, im guten Ge-

¹⁾ Vgl. S. de Sacy in einer Anzeige des Buches von Edm. de Pressensé „Jesus-Christ, son temps, sa vie, son oeuvre“, im Journal des débats vom 11. Jan. 1866: „Non qu'il soit possible d'aborder de pareilles questions sans un parti pris d'avance; c'est dans le cœur que se forme la foi ou l'incredulité; on incline à croire ou à ne pas croire, on croit ou on ne croit pas avant de chercher les raisons par lesquelles l'esprit se rend compte du mouvement de l'âme“.

wissen des Gottes Jesu Christi oder des Gottes, der die Liebe ist, bewusst wurde, inmitten des alten Menschen vorging, der in seiner äusseren peripherischen Stellung erst allmählich von dem Centrum aus, wo der neue, der wiedergeborene, der verborgene Mensch des Herzens (1. Petr. 3, 4) herrscht, kann überwunden werden (Röm. 6, 14): so hindern unausbleiblich die altmenschlichen Vorstellungen und Begriffe von Gott, wie sie den Gläubigen selbst noch beiwohnen und von den Ungläubigen immer wieder zugetragen werden, das Werk der Befestigung des Glaubens. Ist es denn auch so, dass Gott Mensch werden konnte? sollte Gott Mensch geworden, ins Fleisch gekommen, im Fleisch erschienen sein? Das sind die Fragen, die an die neuen Menschen, die Christen, versucherisch herantreten (1. Joh. 4, 2 f.). Ihnen den Glauben wirklich beweisen heisst vor Allem ihnen die altmenschlichen Gottesbegriffe umsetzen in neumenschliche, christliche.¹⁾

Der Arbeit dieser Umsetzung haben die Väter und Lehrer der Kirche mit unermüdlichem Fleisse sich unterzogen. Sie haben den in der Heilsoffenbarung angezeigten Schatz der Erkenntniß gehoben und, im heissen Kampfe gegen die aus der Welt des Unheils eingedrungenen Richtungen des Deismus und des Pantheismus, den trinitarischen Theismus, d. h. die reine Lehre von Gott als der Liebe, immer fester und klarer begründet und ausgestaltet. Den kirchlichen Philosophen der Patristik und Scholastik war, als solchen, die Liebe nicht, wie

1) Unter den lebenden Theologen ist es vornehmlich Liebner, der auf diesen Punkt als den hier entscheidenden je und je hingewiesen hat. Der schweren Forderung aber, die in diesem Hinweise liegt, ist er selbst nicht nur in seiner „christlichen Dogmatik“, I., 1. 1849, nachgekommen, deren Reichthum an tiefsinngiger Speculation und gelehrter Forschung von Theologen wie Nitzsch („System der christlichen Lehre“, 6. Aufl., S. 261 f.) u. A. längst anerkannt ist, sondern auch in verschiedenen Abhandlungen und Vorträgen, z. B. in dem „Ueber den Stand der christlichen Erkenntniß“ („Zur kirchlichen Prinzipienfrage“, 1860, Nr. 2), ja auch in mehreren Predigten, die eben desswegen das gewöhnliche homiletische Niveau überragen und zugleich eine dogmatische Bedeutung gewinnen; vgl. insonderheit die Reformationspredigt von 1864 „das Wachsen der Kirche zu ihrer Selbst-Besserung“ nebst Vorwort. Die oben folgende Entwicklung bekennt sich dankbar abhängig von den Leistungen des verehrten Mannes.

den modernen „rein theoretischen“ Denkern, eine populäre Gefühlskategorie, etwas Gemüthliches oder Praktisches u. dgl., sondern ganz das, was dem Platon seine Gottheit, seine Idee des Guten, war: der höchste wissenschaftliche Begriff, der Hauptgegenstand des Lernens, *μέγιστος μάθημα.*¹⁾ Zwar wurden in der Epoche der evangelischen Kirchenerneuerung, dem geschichtlichen Nothstande entsprechend, die unmittelbar auf Erlösung und Rechtfertigung, auf Busse und Glauben bezüglichen Artikel zunächst allein in Arbeit genommen; aber wie die Einfalt Luther's überhaupt eine erhabene war und die Art lutherischen Geistes überall dadurch sich auszeichnete, dass er das Eigentliche und Wesentliche des Christenthums ohne Abzug und Zusatz, ohne den Beigeschmack rationalistischer Trockenheit oder pietistischer Feuchtigkeit, „ohn' Alfanz d'rüm und d'rau,“ ergriff und hervorholte: so konnte ihm auch das All in dem Einen „Gott ist die Liebe“ nicht entgehen.²⁾ Gern malt es Luther aus, wie der Christ in allen guten Künsten und Creaturen, in den kleinsten Blümlein die heilige göttliche Dreifaltigkeit finde und sehe, oder wie der Mensch, wenn er nicht gefallen wäre, in feinen schönen lustigen Gedanken von dem Dreieinigen speculirt hätte in allen Creaturen. Wie Luther's Bild vom wahren Glauben, vom wahren Christenthum „durch und durch christologisch,“ so ist sein Bild vom wahren Gott durch und durch trinitarisch „gesättigt“. Die lutherischen Kernsprüche „Seine Ehre ist Seine Liebe“, „Seine Gerechtigkeit ist Seine Barmherzigkeit“ haben das Zeugniß des Geistes, der Alles, auch die Tiefen der Gottheit, erforscht. Luther's Schuld ist es nicht, dass das Feld dieses Dogma's lange brach lag; wohl aber ist es mit sein Verdienst, dass in der gegenwärtigen Theologie klar eingesehen wird, es thue gerade in unseren Tagen, den heutigen Widersachern des Glaubens gegenüber, diejenige Reproduction des Dogma's von der Dreieinigkeit Noth, welche es Jedem als unmöglich für die evangelische Frömmigkeit erscheinen lässt, die Wahrheit der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus

¹⁾ Platon „Staat“ p. 505.

²⁾ Vgl. Luthardt „Compendium der Dogmatik“, S. 63 ff.

festzuhalten und doch die immanente Trinität zu verwerfen.¹⁾ Wie ehedem, so auch jetzt noch dieses Dogma kurzweg als einen „Unsinn“ oder als ein gleichgültiges Machwerk theologischer Spitzfindigkeit von der Hand zu weisen, warnt jeden Gebildeten schon eine zwiefache Thatsache. Einmal die, dass der bisher weitaus einflussreichste Gegner des positiven Christenthums in unserem Jahrhunderte, der Tübinger Baur, drei starke, nahezu je 1000 Seiten lange Bände über eben dieses Dogma, über „die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“, geschrieben hat, fest überzeugt, wie wir es auch sind, dass für ein auf den Grund gehendes Denken das ganze Christenthum mit Gott dem Dreieinigen steht und fällt. Sodann aber ist, gleichfalls thatsächlich, seit Gott in Christus als die Liebe sich offenbart hat, kein einziger universell-philosophischer Denker der Christenheit bei der Dreieinigkeitsfrage ganz ohne Berührung vorbeigekommen: deutend, umdeutend, anstossend, anstreifend wenigstens, hat jeder davon zeugen müssen, dass sie vorgelegt ist und nicht ignorirt werden darf. Sogar der naturwissenschaftliche Philosoph, der den Dogmen des Christenthums möglichst fern bleibt, spricht in der Ueberschrift des Schlusskapitels von seinem „Mikrokosmus“ als letztes Wort „die Einheit der drei Principien in der Liebe“ aus, eine Einheit, an deren gedanklicher Vollziehbarkeit er freilich verzweifelt, weil das Uebel und das Böse „das vollkommen unübersteigliche Hinderniss“ sei. Die nun fast zweitausendjährige Botschaft, welche verkündet, dass dieses Hinderniss überstiegen ist, scheint ihm hier keine wissenschaftliche Beachtung zu verdienen.²⁾

¹⁾ Dorner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“, 2. Aufl. II., 1853 u. 1856, S. 518, 537 (womit zu vergl. Dasselben „Geschichte der protestantischen Theologie“, 1867, S. 80) und S. 1208. Dieses Werk Dorner's, ein Denkmal des seltenen Bundes von tiefem einfachem Glauben und hoher umfassender Gelehrsamkeit, ist gewissermassen das historische Correlat der Dogmatik Liebner's. Beide Werke, nebst dem oben sogleich anzuführenden von Baur, sind dem Studium derer, die das Recht auf wissenschaftliche Beurtheilung des christlichen Lehrganzen erwerben wollen, unentbehrlich und unerlässlich.

²⁾ Lotze, „Mikrokosmus“, III., S. 576 und 604 ff. Die „drei Principien“ Lotze's sind den drei Hypostasen der Kirchenlehre zum Mindesten

Lässt aber die Philosophie das aller Welt Gesagte auch sich gesagt sein, so verliert sie darum nicht den Boden des erfahrungs-mässigen Denkens unter den Füssen. Sie operirt nach wie vor auf Grund des Gegebenen, allerdings nicht bloss des in erster Schöpfung, sondern auch des in zweiter Schöpfung Gege-benen. In dieser ist Gott als die Liebe gegeben. Diese Gabe bleibt allgemeingültig, wenn auch kein Mensch sie gelten lässt, kein Mensch sie annimmt. Im Christenthum ist „Alles bereit“; sich bereit nicht zu machen, doch zu halten ist des Menschen Sache. Aber nur wer die Liebe Gottes erfahren hat, wer von Gott geliebt ist, kann ihn als die Liebe erkennen, wie nur der weiss, was Mutterliebe ist, der die Mutterliebe erfahren hat. Durch die Erfahrung wird das Denken auf hypostatische Unter-schiede geführt, auf eine Selbstdiremption und Selbstvermittlung in Gott, auf einen innergöttlichen Process der Selbstmittheilung, der nur trinitarisch kann ausgedacht, zu Ende gedacht werden.¹⁾ Denn die Liebe ist mit Einem Worte, welches wir dem Tiefsinn unsrer deutschen Sprache verdanken, das Selbander. Ihr voll-ständiges Wesen besteht darin, dass ein Selbst im anderen, in seinem anderen Selbst ist, unaufhörlich sein will, sich ganz in das andere hineindenkt und hineinlebt, und umgekehrt, da in jedem Bedürfniss der Liebe immer zugleich das Bedürfniss des

ebenso nahe- oder entfernt-verwandt als die drei „Grundbegriffe“, welche Schopenhauer einmal („Die Welt als Wille und Vorstellung“, 3. Aufl., II., S. 721) in einem „lusus ingenii“, wie er selbst gesteht, mit den letzteren vergleicht. Dass Lotze Nichts gemein hat mit Schopenhauer'schem lusus, bedarf kaum der Hinzufügung; es galt hier allein, das „Anstreifen“ an die Trinitätslehre auch von Seiten eines berühmten Denkers der jüngsten Zeit zu constatiren.

¹⁾ Wenn hier und weiterhin von Hypostasen, Hypostatischem und anderem Fremdartigen die Rede ist, so werden, gemäss der Bestimmung dieser Monatsschrift, gebildete Leser vorausgesetzt, die nöthigenfalls ihr Fremdwörterbuch und Conversationslexikon aufzuschlagen. Oder sollen derartige Hülfsmittel bloss dazu dienen, das in Romanen und politischen Zeitungsberichten etwa Dunkle aufzuhellen? Kein Gebildeter lässt sich die Mühe verdriessen, beim Vorkommen technischer Ausdrücke aus der Physik, aus der Nationalökonomie u. s. w. das mangelnde Verständniss, so gut er kann, zu erlangen. Was den weltlichen Dingen recht ist, wird den göttlichen billig sein; der gebildete Christ, der „im Fremden treu“ ist, wird auch treu sein, wenn man ihm das „Seinige“ giebt. (Luc. 16, 12.)

Geliebtwerdens, der Gegenliebe, enthalten ist, dass es nur im anderen die volle Befriedigung, die selige Ruhe des Beisichseins und Fürsichseins geniesst, während das egoistische Fürsichsein von dem Gefühl der Leere, der Oede begleitet ist: Einheit im Unterschied und Unterschied in der Einheit, *mutua cognitio, mutua caritas atque natura* (Hilarius). Ist also der in Christus und seinem Werke sich offenbarende Gott die Liebe, so muss auch er, an und für sich, ganz *in sein eigenes Anderes* sich hineindenken und hineinleben, aber eben *in sein eigenes*, in das ihm völlig wesensgleiche Andere (*Homousios, condigna persona*); sonst wäre der gegenseitige Act der Liebe und Gegenliebe, die *mutua caritas*, nicht vollkommen, nicht ebenmässig, *inordinata caritas* esset (Richard von St. Victor). Die göttliche umendliche Liebe wäre dann schlechter daran als die geschöpfliche endliche, in welcher ja das Geschöpf über sich hinaus doch wieder zu sich kommt, sich, ein ihm völlig Wesensgleiches, „*Fleisch von seinem Fleische*“, liebt. Hätte Gott nur die Welt zum Gegenstande seiner Liebe, so stände es mit Ihm, der die Liebe ist, mit seinem Sein und Wesen fortwährend zweifelhaft, precär. Denn die Welt, deren Hauptbestandtheil eine Welt freier Geschöpfe, die Menschenwelt, ist, kann Ihn ja auch nicht wiederlieben und hat bekanntlich diese Möglichkeit des Nichtwiederliebens in reichem Masse verwirklicht. Gott, der thatsächlich uns geliebt hat, da wir noch Feinde waren, wäre also dann der steten Gefahr ausgesetzt, nicht Gott zu sein, nicht absoluter, nur in Liebe und Gegenliebe vollkommen befriedigter, seliger Geist: was schon vor Christus die Alten für widersinnig erkannten. Wenn Aristoteles im siebenten Capitel des zwölften Buches seiner Metaphysik vom göttlichen Geiste sagt: „*sich selbst denkt er*“ u. s. w., so motivirt er diess im neunten Capitel desselben Buches einfach folgendermassen: „*Der göttliche Geist kann nichts Anderes denken als sich selbst; denn alles Andere ist schlechter, geringer als er; er würde also, wenn er Anderes dächte, Schlechteres denken, was unmöglich ist*“. Schon Aristoteles dringt ausdrücklich auf einen Gott, welcher „*selig durch sich selbst*“ sei, nicht durch die Welt, *μακάριος δι' αὐτὸν αὐτός*.¹⁾ Dassgleichen ist der Gott

¹⁾ Aristoteles „Politik“ (Bekker) IV, 1.

des platonischen Timäos in sich vollkommen, gut, ohne die Welt; weil er gut ist und neidlos, wird er Weltbildner. So weit also waren schon die Alten in der Gotteserkenntniss fortgeschritten, unvergleichlich weiter als viele Moderne, die sich allewege ihres Fortschrittes rühmen. Den Weisen des Alterthums fehlte, kann man sagen, zur Erkenntniss des dreieinigen Gottes nur Eins: das gute Gewissen in dem hier alleingültigen vollen Sinn des Wortes, und es musste ihnen fehlen, weil ihnen die Heilserfahrung fehlte. Sie hatten die Form der höchsten Wahrheit errungen, eine Form, die das Christenthum durch seine reale Offenbarung Gottes als der Liebe mit dem wahren Inhalt erfüllte und so auch erst ausformte. Hätte Aristoteles diesen Inhalt gehabt; hätte er statt viertehalb Jahrhunderte vor Christus viertehalb Jahrhunderte nach Ihm gelebt, zur Zeit des dogmatischen Begründers der Trinitätslehre, des Athanasius: er wäre, nach den mitgetheilten herrlichen Aussprüchen zu schliessen, unbedenklich auf die Seite des Letzteren getreten, gegen Arius, gegen Sabellius; er hätte das vollkommen verstanden und wäre mit dem vollkommen einverstanden gewesen, was Athanasius sagt: „Gott selbst ist der Erzeuger des Bildes, in welchem sich sehend er — wörtlich übersetzt — sich ihm zufreut“. Darin ist der Sinn der Homousie, der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, der mutua cognitio und mutua caritas, vortrefflich ausgedrückt; darin liegt, dass Gott, der göttliche Geist, nicht etwa fürs Erste schon fix und fertig ist als ein s. g. schlechthin Seiendes, der „Vater“, zu dem dann hinterher ein Zweites, der „Sohn“, hinzukommt; sondern „Vater“ ist er nur im „Sohne“, durch das „Sich ihm zufreuen“, seine Freude im Anderen haben, ist er selbst erst der selige, in sich vollkommen befriedigte, absolute Geist. Die „Zeugung“ des Sohnes ist eine ewige; sie schliesst jedes zeitliche Vorher und Nachher aus. Man mag über die Termini „Vater, Sohn, Zeugung“ mit der Kirchenlehre rechten, sie unangemessen finden; jedoch wird man mit Rücksicht darauf, dass im ferneren Verfolg der Lehre der Ausdruck „Sohn“ dem in der Fülle der Zeit Mensch gewordenen Gott eignet, also den Gottes- und Menschensohn bezeichnet, Lessing bestimmen müssen, der in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ §. 73 sagt: „So viel bleibt unwidersprechlich, dass

diejenigen, welche die (der Trinitätslehre zu Grunde liegende) Idee von der wahren Verdoppelung des göttlichen Selbst populär machen wollten, sich schwerlich fasslicher und schicklicher hätten ausdrücken können als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt¹⁾. Gemeint ist mit den Ausdrücken „Vater, Sohn (*λόγος*), Zeugung“ nur das Folgende. Wie wir in der menschlichen Liebe und Gegenliebe, zwischen Mann und Weib, eine mehr spontane, active (männliche) und eine mehr receptive, leidentliche (weibliche) Liebeserweisung und Art der Liebe unterscheiden, ohne damit behaupten zu wollen, dass jene, die spontane, der Zeit nach vor dieser, der receptiven, diese nach jener eintrete: ebenso kommt die ewige Erregung oder Anregung des ewigen Proesses, das mehr Spontane, Active, der Hypostase, dem göttlichen Selbst zu, welches wir den Vater nennen; das mehr Receptive hingegen, das mehr leidentliche Sichhingeben in der Liebe, dem Sohne.¹⁾ Diess und weiter Nichts bedeuten die Worte: der Vater ungezeugt, der Sohn gezeugt; jeder Vorstellung eines zeitlichen Nachher und Vorher wehrt, wie gesagt, der Zusatz „ewig“ (ewige Zeugung). Nun aber genügen die Zwei, Vater und Sohn, noch nicht, wenn die Liebe soll ausgedacht werden. Nicht minder nothwendig ist dann noch ein Drittes, ebenfalls Wesensgleiches, zu denken, vermöge dessen die unendliche Gleichsetzung und damit erst wahre Festsetzung der Personen, die ruhige harmonische Einheit im Unterschiede vermittelt wird, da sonst jenes Sichhineindenken und Hineinleben des Einen in das Andere, das Sein und Seinwollen im Anderen, nur die unendliche Unruhe, nur das end- und zwecklose Ringen der Wechselwirkung wäre. Es müsste in dem ewigen Liebesprocess, in dem ewigen Hinüber und Herüber des Dranges der Liebe, unfehlbar etwas Unwürdiges, Unheiliges erfolgen, nämlich entweder abstracte Zweihheit, Entzweigung, ein Zerfall im Wetteifer um Liebe, oder abstracte Einheit, Einerleiheit der Zwei, ein Versinken der beiden Hypostasen in einander, ein Sichverzehren

¹⁾ Schon Clemens von Alexandria spricht in gleichem Zusammenhang mit einer Kühnheit, die jedem „draussen“ Befindlichen als Tollkühnheit erscheinen muss, von einem Weiblichwerden Gottes in der Liebe; s. Schelling WW. II., 2, S. 195.

der Liebe und Gegenliebe. Darum ist ein Drittes nothwendig, welches, von beiden Gliedern des Gegensatzes ausgehend (procedens) und in dem Process als seinem hypostatischen Charakter verharrend, das Liebeswerk führt (spiritus rector), vor jenen Klippen der übertriebenen Einheit wie des überspannten Unterschiedes vorbei und so zum Abschluss führt. Mithin haben wir nicht, wie es bei fehlerhaften Darstellungen der Dreieinigkeit manchmal den Anschein gewinnt, nur zwei Hypostasen, zwei göttliche Selbste, und die Einheit von zweien: das wäre ja nicht Drei-, sondern Zweieinigkeit; sondern wir haben auch eine im Unterschied einigende und in der Einheit unterscheidende dritte Hypostase. Ohne sie wäre jedes der beiden als Subject in das Andere als Object verloren; sie kämen nur zur beiderseitigen ekstatischen Selbstanschauung, nicht zum wahren, klaren Denken, Wissen, Bewusstsein. Die Hypostase, die man den heil. Geist nennt — auch über ihren Namen lässt sich streiten, wenn nur die Sache feststeht —, diese dritte Hypostase ist es, kraft deren die beiden ersten sich in sich zurücknehmen, nicht in einander versinken, sich aus der Differenz ewig wieder zusammenschliessen, sich in dem Unterschied einig, aber auch in der Einheit unterschieden, sich für sich als wirkliche Selbste wissen, wie der h. Geist seinerseits ebenso sich in ihnen weiss und durch sie von ihnen sich unterschieden, sich für sich weiss als ebenfalls wirkliches Selbst. So ist Gott nicht nur durch den h. Geist als die Liebe, als die heilige Liebe, sondern ebenso auch durch die Liebe in der Totalität ihres Processes erst wahrhaft als Geist in dem allgemeineren Sinne (Gott, der ganze Gott, ist Geist, Joh. 4, 24,) d. h. als trinitarisches Selbstbewusstsein vollendet. Wie Platon schon erkannte, dass der göttliche Geist nicht als ein s. g. höchstes Wesen, ein schlechthin Seiendes, dem hinterher oder beihier das Gutsein zukäme, sondern nur als der gedacht werden kann, dessen wesentliches Sein eben das Gutsein ist: so erkennen wir auf dem Standpunkt des christlichen Denkens, welchem Gott in Christus sich offenbart hat, dass der Geist, der Gott ist, nur als die Liebe gedacht werden kann. Nicht ein starr an sich haltendes dunkles Etwas ist der Gott der Christen; sondern sein Sein ist seine Liebe: im Selbander hat er sein Wesen. Ohne diess wäre er undenkbar, ein ewig un-

bekannter Gott; denn wir können Nichts mit gedanklicher Bestimmtheit denken, was nicht in sich unterschieden, was nicht im Unterschied einig, concret-einig ist. Bei einer blossen höchsten Einheit, nenne man sie auch Person, bei einem abstrakten schlechthin Seinden, nenne man es auch das Absolute, denkt Niemand sich etwas Deutliches; ein Ding ohne innere Bestimmtheit ist ein Unding. Wahrhaft absolut-persönlich ist nur der Dreipersönliche. Die Liebe löst den scheinbaren Widerspruch, dass Personen Eins, Ein Wesen sind und ihre volle Persönlichkeit nur in dieser Einheit finden. Auch in dem endlichen, menschlichen Abbilde der göttlichen Liebe, in dem wahren, den einzelnen Menschen erst vollendenden Familienwesen, sind Mann, Weib und das von Beiden ausgehende Kind, diese drei Personen, Eins, Ein Wesen, nämlich eben das absolute, die Bestimmung der Individualität erst erfüllende Familienwesen, dessen Einheit keineswegs eine „blosse“ oder gar bloss nominalistische „Gattungseinheit“ ist. Denn die Ehe ist im durchaus eigentlichen strengsten Sinne des Wortes die Ergänzung zweier Personen; die zwei den Ehebund Schliessenden haben bei der Schließung schon das Dritte, das Pfand der Liebe, mitbegriffen, mit im Sinne; die Mehrheit von Kindern gehört zum Zufälligen der endlichen Entwicklung, zu dem, was sein und nicht sein kann; vom Ganzen aber und Wesentlichen der Ehe und Familie gilt auch in dieser Beziehung das Wort des Apostels: das Geheimniß ist gross (Eph. 5, 32). Wer die Liebe versteht, versteht die Dreieinigkeit; er versteht, was es sagen will, dass Gott in der christlichen Auffassung als concret-einiger Geist, als lebensvolle Einheit im Unterschiede, gleichsam als Accord, als Einklang dreier selbstständiger Töne wie mit einem Schlage ganz da ist, omnibus numeris absolutus. Und allein diese Gottesfassung verträgt sich mit der christlichen Weltanschauung. Denn erst wenn die göttliche Selbstauswirkung innertrinitarisch (ad intra) vollzogen, das ewige Sein Gottes sichergestellt ist, kann Gott in seiner schöpferischen Aeusserung (ad extra), in seiner Selbstmittheilung an die Welt sich selbst behaupten, der ganzen Zufälligkeit des Werdens, der creatürlichen Entwicklung, Herr sein und bleiben, und nur wenn Er der Welt wahrhaft vorsteht,

¹⁾ Gegen Dorner, „Geschichte der protestantischen Theologie“, 1867, S. 872.

steht sie unter Ihm wahrhaft fest. Wo nicht, geht er in der Welt oder sie in ihm zu Grunde, wie diess die Geschichte des Pantheismus hundertfach belegt; für den Deismus aber ist, weil es bei ihm nicht in der Gottheit selbst zu immanenten Unterschieden kommt, die Welt mit ihrer Vielheit von Gebilden ein völlig grundloses Machwerk Gottes, nicht, wie für den christlich-trinitarischen Theismus, das geistvolle, d. h. nach dem Obigen liebevolle, Werk Gottes, in welchem Der, der die Liebe ist, sich als die Liebe offenbart (Offenbarung im weitesten Sinne), da es der Liebe Art ist, ein Uebrig's zu thun und sich Mühe, *πόνον*, zu machen. „Seine Ehre ist Seine Liebe.“ Und nun leuchtet auch ein, wie aus diesem trinitarischen Gotteswesen die zweite Weltschöpfung, die Welterlösung, kann verstanden werden. Dieselbe heilige Liebe, die Gott ist, offenbart sich der sündigen, in's Unheil gerathenen Welt gegenüber als heilsame Gnade. „Seine Gerechtigkeit ist Seine Barmherzigkeit.“ Die Person, deren hypostatischer Charakter, schon ganz abgesehen von der Welt, wie wir erkannt haben, ein mehr leidentliches, receptives Lieben, ein Sich hingeben in der Liebe, war; sie, durch welche um eben dieser Leidentlichkeit willen als durch das persönliche göttliche Medium (Joh. 1, 3) die Welt mit ihrem Hauptbestandtheil und Ziel, dem ebenbildlichen Menschen Gottes, geschaffen worden, sie geht in die Welt und deren Leiden ein, wird Mensch, giebt sich für die Welt hin, sühnt die Sünde der Welt, indem sie als Mensch, statt der Menschheit, die Strafe der Sünde heilig, in den heiligen Willen Gottes einwilligend, erleidet. Die Liebe wird, der Sünde gegenüber, zur Gnade, zur sich opfernden Liebe, und die bringt der Welt das Heil¹⁾.

1) Zur Lehre von der Dreieinigkeit im Allgemeinen vgl. des Verfassers Artikel „Trinität“ in Herzog's „Real-Encylopädie“, Band 16; zu der aus ihr begründeten Versöhnungslehre vorzüglich Schöberlein's Artikel „Versöhnung“ ebend. Band 17. In dieser gehaltnreichen Arbeit wird klar und bündig nachgewiesen, dass die juridische Seite der Versöhnung nicht dürfen ausser Acht gelassen werden, weil im trinitarischen Wesen Gottes als der heiligen Liebe das Moment der Gerechtigkeit mitenthalten sei. Dass hier freilich weder der privat rechtliche Gesichtspunkt noch der des öffentlichen Rechts genügt, hat der Scharfsinn Ritschl's überzeugend dargethan in den „Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi“, Jahrb. für deutsche Theologie 1860, Bd. 5,

So begreift sich das Christenthum, so wird der Glaube bewiesen. Denn das Licht, das uns über den Mittelpunkt, den sühnenden Gottmenschen, aufgegangen, beleuchtet von selbst den ganzen Umkreis christlicher Lehre.

Glaublich ist die in der Urkunde des Christenthums verkündete Menschwerdung Gottes dem, der die hypothetische Nothwendigkeit der Heilsoffenbarung eingesehen; begreiflich dem, der Gott als den dreieinigen erkannt hat. Nur diese Erkenntniß befestigt jenen Glauben, der noch Hülfe begehrten muss für den ihm anhaftenden oder drohenden Unglauben. Von dem dreieinigen Gott, von der Liebe aus ist das Gegenwunder des Christenthums gegen das Wunder des Bösen und des Uebels natürlich; die im Glauben befestigten Christen sprechen, rückwärts gewandt: der Gott, den wir durch die Heilsoffenbarung kennen, der Gott, der die Liebe ist, musste die ins Unheil gerathene Welt so erlösen, wie er es in Christo gethan. Verkündete die Schrift nicht den Erlöser, nicht den Gottmenschen, der uns Vergebung der Sünde erwirkt hat durch Sühnung der Sünde: so müssten wir eines anderen warten; die blosse Vergebung würde uns nicht hindern, vielmehr nöthigen, zu fragen, wie, ihr gegenüber mit Recht, ein Philosoph gefragt hat: „Wenn Gott vergißt, kann ich darum mir selbst vergeben?“¹⁾ Und wiederum, gäbe sich nicht im guten Gewissen Gott als die Liebe zu wissen: so müssten wir

Heft 4, S. 581—636; aber über dem Privatrecht und über dem öffentlichen Rechte steht das Weltrecht Gottes, und schon Aristoteles, dem hierin Leibniz gefolgt ist, hat im 5. Buche der Nikomachischen Ethik eine universale Gerechtigkeit von den besonderen Gerechtigkeiten unterschieden (s. Trendelenburg „Historische Beiträge zur Philosophie“ II., S. 246 ff.), so dass wir in der Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit die Analogie der menschlichen nicht zu verlassen brauchen, aber über jene beiden Formen derselben hinaus erweitern müssen. Das geschieht sowohl in der erwähnten Abhandlung von Schöberlein als auch in der früher schon citirten von Geß „über die Nothwendigkeit des Sühnens Christi.“

¹⁾ Herbart „Encyklopädie“ S. 14. Ueber das relative Recht dieser Frage vgl. Dasselben „Allg. Metaphysik“, WW. (Hartenstein) IV., S. 338 f.: „Menschliches Nachdenken muss das Seine thun, unbekümmert um den Erfolg. Es steht unter sittlichen Gesetzen, denen es sich nicht durch vorgesetzte Bedenklichkeiten entziehen soll.“

irre werden an dem Christus der Schrift; der Gott des Deismus und der des Pantheismus würde nimmer den Zweifel beschwichtigen, geschweige lösen: „Ist es denn auch so, dass Gott Mensch werden konnte?“¹⁾ Das religionsphilosophisch deducirte Bedürfniss eines sühnenden Göttermenschen, an den man nur nach dem Tode der Busse und ihren Wiedergeburtswehen lebendig glauben kann, gleicht nicht dem „Wunsche des schwachen Menschenherzens“, auf welchen David Strauss so oft den Pfeil seines Spottes abschießt, dem „Wunsche, dass es so sein möchte“²⁾; denn nur ein sittlich starker Geist vermag die jenem Bedürfniss gemässé Frage zu stellen: wenn Gott vergiebt, kann ich darum mir selbst vergeben? Und wiederum, die aus dem Wesen des Dreieinigen begriffenen grossen Thaten Gottes, von denen die Zeugen Christi reden, gleichen nicht „zufälligen Geschichtswahrheiten“, die als solche allerdings, wie derselbe Strauss gern mit Lessing seinen Lesern einschärft, nie den Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten bilden können³⁾; denn wem das Verständniß der göttlichen Dinge geöffnet ist, der sieht ein, dass Christus leiden musste (Luc. 24, 45 f.), dass er also nicht zufällig litt, die Welt nicht zufällig erlös't wurde. Auch im christlichen Denken mag weder Hohes noch Tiefes uns scheiden von der Liebe Gottes.

Sobald sie in ihrer vollen Bedeutung für die centrale That-sache des Heils gewürdigt ist, hat es mit dem Beweis der anderweitigen Bestandtheile des Glaubens keine Noth. Die Philosophie, die Prinzipien wissenschaft, muss die im Lichte des Allgemeinen das Einzelne gleichmässig würdigende Weiterführung des Beweises der Dogmatik überlassen, ja der sonntäglichen Schriftauslegung derer, welchen das Amt des Wortes anvertraut ist in der Ge-

1) Dem pflichtet selbst Baur bei, indem er, gleichsam sich vergessend, auf den Standpunkt seiner Gegner sich versetzt, mit den sehr merkwürdigen Worten seiner „christlichen Lehre von der Versöhnung“, 1838, S. 623: „Die einzige Form, in welcher das Individuum absolut mit Gott Eins werden kann, ist nur die kirchliche Theorie; bei dieser bleibe man also auch und substituire ihr keinen von ihr wesentlich verschiedenen Begriff!“

2) Vgl. z. B. D. F. Strauss „Kleine Schriften“, Neue Folge, 1866, S. 346 f.

3) Strauss „das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“, 1864, S. 620.

meinde, und der täglichen Schriftlesung gebildeter evangelischer Christen. Diese, denen wir hier namentlich uns zu Dienst gestellt haben, werden von dem erreichten Hauptpunkt aus, wenn es ihnen schwer fällt, gewisse Einzelheiten des oben in Erinnerung gebrachten Glaubensinhaltes zu begreifen, in den zahlreichen dogmatischen Werken unseres Jahrhunderts desto besser sich berathen finden, je sichtlicher und bestimmter dieselben das Dogma von der Liebe, die Gott ist, nach Gebühr behandelt haben als das Dogma der Dogmen. Der berühmten Glaubenslehre Schleiermachers lässt sich das nicht nachröhmen. Denn ausgesprochen zwar ist hier und da in ihr die Unersetzbarkeit des Begriffs der Liebe für die Bestimmung sowohl dessen, was in Gott, als auch dessen, was im ebenbildlichen Menschen und im Christen der Kern sei oder das Wesentliche. Wir hören, dass die wahre Aneignung der christlichen Sätze durch die „auschauenwollende Liebe“ geschehe, dass nur die Liebe in unsren guten Werken das Gottgefällige sei, dass nur sie, „die Richtung, sich mit Anderem vereinigen und in Anderem sein zu wollen“, sie und nicht eine andere göttliche Eigenschaft Gott, dem Sein oder Wesen Gottes, könne gleichgesetzt werden¹⁾. In der That aber kommt sie bei Schleiermacher wissenschaftlich nicht auf, nicht zu ihrem Rechte, und das Bekenntniss der Kirche zum Dreieinigen ist, sabellianisch verflüchtigt, seiner Dogmatik nur anhangsweise beigegeben. Die neueren kirchlichen Dogmatiker sind, so viel sie auch von ihm gelernt haben, über den eigentlichen Sitz aller Irrthümer des Lehrers nicht lange im Unklaren geblieben und nachgerade einig geworden. In ihren Werken wird die Liebe keineswegs bloss mit gelegentlichen Lobsprüchen abgefunden; die gönnt ihr am Ende sogar ein Strauss, der sie an passender Stelle als „das Eine“ preis't, „was Menschen menschlich und Gott ähnlich macht“²⁾; dergleichen bedeutet eben so wenig wie die selbst erklärten Atheisten geläufige Redensart „das weiss Gott“, wofür Andere sagen „weiss der Himmel“ und noch Andere, mit leichtem Uebergang vom Himmel zu den Vögeln des Himmels, „weiss der Kukuk“. Sondern es wird Ernst mit der Liebe als der die Fragen des

¹⁾ Schleiermacher „Der christliche Glaube“, 3. Ausgabe, I. (WW. I., 3), 1835, S. 86 und II. (WW. I., 4), 1836, S. 226, 512 u. 517.

²⁾ D. F. Strauss „Kleine Schriften“, Neue Folge, S. 332.

christlichen Denkens allein lösenden höchsten Wahrheit. Wie aus ihr das biblische Grundwunder, die Menschwerdung Gottes, sich begreift: so lässt sie auch die ferneren in der Schrift erzählten Wunder, an welchen die Gebildeten unsrer Tage, in der Regel früher als an jenem, Anstoss nehmen, begreiflich werden. Sie sind nicht blosse mirabilia, d. h. nicht blos für uns, wegen unsrer mangelhaften Kenntniss des bestehenden Naturganzen und seiner Gesetze, sondern an sich aus den Ursachen und Mittelursachen der Welt, wie sie ist, unbegreiflich¹⁾. Aber sie sind auch keine portenta, keine ungeheuerlichen Zeichen oder Schaustücke; sondern sie haben allesamt eine sittlich-teleologische Bedeutung, eine mehr oder minder nahe Beziehung auf das Reich Gottes. Christus weis't diejenigen, die ein Zeichen vom Himmel sehen und dann glauben wollen, mit Abscheu zurück (Matth. 16, 1 ff.). Es widerstreitet dem Wesen des Christenthums, die Leute mit magischer Gewalt, bezaubernd, für sich einzunehmen, geistig gefangen zu nehmen. Im Gegentheil: Christus warnt, Ihm in übereilter, unbedachter Weise nachzufolgen (Luc. 9, 57 ff.; 14, 28 ff.); das Christenthum reisst sich nicht um die Leute, es verzichtet vielmehr, wie wir schon einmal bemerkt haben, von vorn herein auf die Majorität der Menschen. „Viele berufen, Wenige auserwählt; Viele auf dem breiten Wege, Wenige auf dem schmalen.“ Doch sind gleichwohl um jener teleologischen Bedeutung willen die Wunder nothwendig, mithin aus dem Gesichtspunkte des Gottesreichs begreiflich. Denn wie die Gottlosigkeit, die Lieblosigkeit, das Böse, sich natürlich äussern musste in dem Uebel, dessen Gipfel der Tod ist, in dem vernichtenden Widereinander der Erscheinungen: so muss auch das Gute und das neue Gute, das Heil, sich natürlich äussern in der Form der Liebe, in dem ergänzenden Für einander der Erscheinungen. Dem Innern muss das Aeussere, dem Geiste der Leib, die Natur entsprechen. Denn der Leib ist, gründlich verstanden, das Lebensmittel des Geistes; vollständig lebt nur, was leibt und lebt. Das gilt vom Leben des göttlichen Geistes wie von dem des ebenbildlichen menschlichen. Auch der ewige Liebesprocess, in welchem das Leben Gottes besteht, kommt zu Stand und Wesen

¹⁾ Vgl. Luthardt a. a. O. S. 97.

nur durch eine göttliche Leiblichkeit oder Natur, ohne welche der persönliche Gegenstand der Liebe nicht Stand hielte, folglich undenkbar wäre; nur mittels des Leibes fasst sich der Geist in sich als Geist. Daher redet die Schrift so oft von einem Angesichte, von Augen und Ohren Gottes, und die ihr treu bleibende Theologie wacht darüber, dass der Gehalt solcher Rede nicht spiritualistisch entkräftet, sondern in voller Kraft bewahrt werde, wohl wissend, dass nur so der Materialismus, welcher eine brutal verzerrte Wahrheit, aber eine Wahrheit verficht, positiv kann überwunden werden¹⁾. Der wahre, dem Geiste, dessen Wesen die Liebe ist, entsprechende, ihm zum Organon, zum Lebensmittel dienende Leib heisst in der Schrift der geistliche, pneumatische, oder auch der himmlische (1. Kor. 15), sofern unter dem „Himmel“ nicht das verstanden wird, was die Volkssprache meist und was die Schrift dann auch darunter versteht, wenn sie der „Vögel des Himmels“ gedenkt u. s. w., sondern die den dermaligen Leibesaugen unsichtbare Welt des Geistes und der ihm gemässen Natur²⁾; das Widerspiel des himmlischen ist der Leib dieses Todes (Röm. 7), die dem Geiste nicht entsprechende, nicht ihm dienende, vielmehr ihn knechtende, durch die Sünde verderbte Natur, die Aussenseite des Unheils, welche gleich dem inneren Unheil, dem Bösen, ist, aber nicht sein soll, resp. sollte. Dass nun Christus als der Welt Heiland (Joh. 4, 42) die Welt auch leiblich, vom Todesleibe, erlösen kann und will: diess und nichts Anderes wird durch die einzelnen Wunderthaten des Herrn, die er während der Dauer seines prophetischen Amtes gethan hat, angedeutet; diess und nichts

¹⁾ Vgl. Oettinger's „Theologie aus der Idee des Lebens“, herausgegeben von Hamberger, 1852, bes. S. 114 und 180, Ann. 3: „Die Herrlichkeit (Leiblichkeit) Gottes ist mit dem Sohne geboren, welcher der Träger der Form dieser Leiblichkeit ist“. Das Ergebniss der neueren hierauf gerichteten Forschung zeichnet in klaren Zügen Schöberlein „Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit“, Jahrb. für deutsche Theologie, 1861, Band 6, Heft 1. Von philosophischer Seite ist diese Forschung vorzüglich durch Jakob Böhme und Franz von Baader unterstützt worden; aber auch die Anthropologie eines J. H. Fichte, Ulrici u. A. arbeitet ihr in die Hände.

²⁾ Ueber diesen spezifisch-biblischen Sinn des Wortes „Himmel“ vergl. Auberlen's Artikel „Himmel“ in Herzog's „Real - Encyklopädie“ Band 6.

Anderes wird durch das Wunder, ohne welches der Glaube eitel wäre, durch die Auferstehung des Herrn nach seiner mittlerischen Sühnung der Sünde, gewiss gemacht, verbürgt. Und eben diess ist auch der vernünftige Sinn seiner Einsetzung der Sacramente. Denn da die Sünde nicht im Geiste des Sünders beharrt, sondern ihm in die Natur, ins Blut dringt: so bedarf es zur Vermittlung der Gnade nicht bloss der geistigen Gegenwirkung des Gotteswortes, sondern auch einer göttlichen Naturwirkung. Wie wollen wir es machen, dass ein anderes Blut in unseren Adern rolle? Bei Menschen, innerhalb der Welt, die im Argen liegt, ist das unmöglich. Nun aber ruht unser Geist mit seinen Gedanken, Gefühlen, Willensregungen auf dem Naturgrund unseres Wesens: „die Philosophie schlägt um, wie unsre Pulse anders schlagen.“ Auch der durch die Erkenntniss des Gottes, der die Liebe ist, befestigte reine Glaube bleibt nur so lange fest und rein, als jene Erkenntniss nicht schwankt, nicht getrübt wird. Ist also jener Naturgrund erschüttert; ist er durch die Sünde verunreinigt: so muss auch er, damit der Glaube fest und rein bleibe, neu befestigt, gereinigt und in der Reinheit erhalten werden. Die Reinigung der menschlichen Natur geschieht durch die Taufe, die Erhaltung derselben in der Reinheit durch das Abendmahl: Beides vermöge einer Mittheilung göttlicher Natur, gleichwie die Jünger geistig schon durch das Wort des Herrn gereinigt wurden (Joh. 15, 3). Wenn jetzt der Gläubige in seinem Glauben schwankt, so vermag er sich daran aufzurichten, dass ihm ohne sein Zuthun, aber mit Bezug und Rücksicht auf seinen Glauben, nicht magisch, etwas Göttliches geschehen ist, das nicht kann ungeschehen gemacht werden. Durch die Sacramente wird der menschliche Glaube göttlich versichert, göttlich versiegelt. Und wie sollte das dem christlichen Denken unbegreiflich sein? Unerklärbar, ja, das wissen wir; auf das Wie des Hergangs verzichteten wir ein für allemal. Aber ist wirklich Gott in Christo; haben wir wirklich einen „Logoschristus“, durch den alle Dinge entstanden sind und bestehen: wer oder was kann Den hindern, sich, sein Wesen, seine göttliche Natur, auf besondere Weise in besondere Dinge hineinzulegen, gewisse „Zeichen“ auszuzeichnen durch seine Gegenwart? Schleiermacher freilich konnte die „geheimnissvolle Sinnlichkeit“ der schriftgemässen Sacrament-

lehre mit seiner Gottes- und Weltanschauung nicht in Einklang bringen, wiewohl er eine „mysteriöse Beziehung Christi auf die menschliche Natur überhaupt“ anerkannte;¹⁾ die neueren kirchlichen Dogmatiker aber geben alle genügenden Aufschluss über die Nothwendigkeit der Sacramente und lassen auch den nicht rathlos, der über den Grund der Auszeichnung und Anordnung gerade dieser bestimmten Zeichen (Wasser, Brot und Wein), über die s. g. necessitas ordinata derselben, nachdenkt. Dessen gleichen stärken sie belehrend, durch ausführlichere Erörterung des oben über die einzelnen Wunder und über die Auferstehung Christi bemerkten, den etwa noch schwachen Glauben an diese Thatsachen, einen Glauben, dem Schleiermacher ebenfalls nur kümmerlich hilft, indem er ihm einen mittelbaren Zusammenhang mit der Lehre von der Person Christi „nicht abspricht“, sofern nämlich das Urtheil über die Jünger als ursprüngliche Berichterstatter auf das Urtheil über den Erlöser, der sich solche Zeugen wählt, zurückwirke.²⁾ Sind die Christen durch die Sacramente schon in gewissem Mass auch leiblich erlöst, weil theilhaftig der göttlichen Natur Christi: so muss doch, wenn die Erlösung vollkommen und der Erlöser wirklich der Welt Heiland sein soll, auch ihr eigener Leib und mit ihm die ganze, durch die Sünde mit ins Unheil gerathene, natürliche Welt erlöst werden von dem Banne des Todes. Diess wird, wie gesagt, uns durch das Wunder, ohne welches der Glaube eitel wäre, durch die Auferstehung Christi, verbürgt. Alles, was der Mensch durch seine Sünde verschuldet hat, muss, nachdem die Sünde gesühnt worden, wieder gut gemacht werden. Dieser ethisch-vernünftigen Forderung kommt das geschichtliche Factum des auferweckten „Erstlings“ (1 Kor. 15, 20, vgl. ebend. 6, 14) erfüllend entgegen. Wer diese beiden „halben Beweise“ zu einem ganzen zu vereinigen weiss und anders denkt als die, welche eine nicht „rein theoretische“, sondern sittliche Ueberzeugung, eine nicht in Praxis und Gemüthlichkeit aufgehende, sondern wissenschaftlich haltbare, absolut-vernünftige Religion

¹⁾ Schleiermacher „Der christl. Glaube“ II., S. 404 f. und „Ueber die Religion“ WW. I., 1, 1843, S. 450.

²⁾ Schleiermacher „Der christl. Glaube“ II., S. 87 f. und S. 125 f.

für ein hölzernes Eisen ansehen: dem ist auch die Auferstehung Christi keine „zufällige Geschichtswahrheit,“ dem ist verständlich die Schrift, dass Er, wie leiden, so auch auferstehen musste (Joh. 20, 9; Luc. 24, 46; Apgsch. 17, 3). Wer sich aber selig oder, „verständiger gesprochen,“ wohl fühlt in dem Leibe dieses Todes; wer den Tod unbedingt natürlich findet: der ist, wir wüssten es auch ohne seine eigene Insolvenzerklärung, nicht „im Stande,“ über die Auferstehung Christi, selbst wenn er sie mit dem „alten, ewig Recht behaltenden Reimarus“ tausendfach „gründlicher“ untersucht als Andere, „schliesslich zu einem sicheren Ergebniss zu kommen;“¹⁾ dem hat überhaupt, wie wir schon bei Ziehung der Gränzen des Beweises bemerkten, das Christentum Nichts zu sagen, Nichts zu bieten. „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht.“

Unbegriffen und unbewiesen bleibt allein das Böse sammt dem Uebel, und nach dem, was wir früher hierüber auseinandergesetzt haben, ist auch das vormenschliche persönlich-Böse, welches die Schrift unter dem Satan versteht, der rein speculativen Philosophie schlechterdings unzugänglich, unbegreiflich, undeducirbar. Nun aber ist bekanntlich das philosophische Denken kein bloss speculatives; seine Operationsbasis ist das Gegebene, das in innerer und äusserer Erfahrung Vorhandene. So wenig also das menschliche Böse darum, weil es, wie wir erkannt haben, nicht nothwendig ist, aufhört ein wirkliches zu sein: ebenso wenig, und noch weniger, wird durch die Undeducirbarkeit des vormenschlichen persönlich-Bösen für den Fall, dass in der Erfahrung Motive zu seiner Anerkennung liegen, die Möglichkeit desselben ausgeschlossen. Als solche Motive wurden von jeher vornehmlich zwei geltend gemacht: einmal, in Ansehung des Bösen, die Thatsache, dass es kein sporadisches, hier und dort, dann und wann zusammenhangslos hervortretendes ist, dass vielmehr die, welche Böses thun, auch unwillkürlich *conspirirend*, wie man zu sagen pflegt, unter Einer Decke stehen, d. h. in Einer Richtung zu Einem Ziele, wie an ein Naturgesetz gebunden, zusammenwirken; sodann, was das Uebel betrifft und dessen Gipfel, den Tod, die Schwierigkeit,

¹⁾ Strauss „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet.“ S. 624.

sein Dasein vor den Menschen, bevor auf der Erde Menschen existirten, ohne sein Correlat, ein vormenschliches Böses, zu fassen. Eine Prüfung dieser und anderer Motive mit sorgfältiger Abwägung der Gegengründe liegt nicht in der Absicht eines allgemeinen Glaubensbeweises; nur so viel sei, zur Warnung vor leichtfertigem Aburtheilen, mit Uebergehung der durch die biblische Lehre vom Satan wenigstens möglicher Weise voreingenommenen Philosophen nach Christus, eines Schelling, Daub u. A., historisch bemerkt, dass Platon, der nicht in der Lage war, biblisch-befangen zu sein, eine böse Weltseele anzunehmen sich philosophisch veranlasst fand, wie der für seine „rein theoretische“ Person im höchsten Grade antidiabolische Zeller gegen Historiker der Philosophie, welche das daran Anstössige zu mildern oder zu entfernen versuchten, stringent bewiesen hat.¹⁾ Wie nahe aber die böse Weltseele Platon's dem bösen, weltbeherrschenden Geiste steht, von welchem die Schrift Kunde giebt, lässt sich unschwer ermessen; denn dass der Letztere, der Fürst dieser Welt, ein leibhaftiger Teufel sei, noch dazu mit einem Pferdefuss u. dgl., ist nicht Schriftlehre, ist auch niemals Kirchenlehre gewesen. Die Schrift und nach ihr die Kirche lehrt lediglich eine gewisse, nämlich unvollkommene, immerdar nur im Werden begriffene, nach voller Realität nur strebende Persönlichkeit des ursprünglich gut gewesenen, erst böse gewordenen Satan: eine unvollkommene; denn zu einer vollkommenen gehört ja allerdings die Leiblichkeit. Aber „le mal ne peut pas prendre nature.“²⁾ Jedenfalls wird ein auch nur historisch gebildeter Christ Anstand nehmen, das hier berührte Problem unter die leichten zu rechnen. Beweisbar freilich im engeren

¹⁾ Zeller „Philosophie der Griechen“, II., 1, S. 636 f. Ann. Seine persönliche Ansicht spricht er in den „Vorträgen und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts“, 1865, S. 261, dahin aus, dass der Teufelsglaube gegenwärtig auch bei Solchen, die ihn festhalten, „für ihr religiöses Leben nicht die geringste Bedeutung mehr habe.“ „Wer sich — so fährt der Tübinger Herzenskündiger und Kenner des religiösen Lebens fort — in der Theologie gegen die heutige Bildung nicht gänzlich abgesperrt hat, der ist über ihn längst mit sich im Reinen.“ Der Teufel stellt dir nächstens doch ein Bein.

²⁾ Vgl. Hofmann „Der Schriftbeweis“ I., S. 417 ff. und Martensen „Die christliche Dogmatik“ §§. 99—107.

Sinne ist das Böse nicht, ist der Böse nicht. Die Frage nach dem Grunde des Bösen wird durch die Satanologie nicht gelös't, nur zurückgeschoben.

Alles Andere aber, was den Glaubens-Inhalt ausmacht, lässt innerhalb der Gränzen des Beweises sich beweisen. Auf sie, auf die absolut-ethischen Voraussetzungen der Wissenschaft überhaupt und der Religionswissenschaft insonderheit, mussten wir inmitten der Beweisführung wiederholentlich zurückweisen; denn die ganze Glaubensfrage ist eine sittliche Lebensfrage. Die Lehren von der Dreieinigkeit und vom Gottmenschen, sagte der ehrwürdige greise Nitzsch auf dem Kirchentage zu Brandenburg, das sind Sittenlehren. Wer den vollen Sinn dieser Worte, nicht bloss den, welchen sie haben können, sondern den, welchen sie haben, verstanden hat, dem ist der Glaube bewiesen. Zu solchem Verständniss versuchte die vorstehende Abhandlung beizutragen. Einen ähnlichen Beitrag in grösserem Massstabe wollte Kant liefern mit seiner philosophischen Religionslehre; aber bei seinem allgemein-philosophischen Subjectivismus, bei seiner die „Vernunft“ in Stücke, ein theoretisches und ein praktisches, zerriessenden Psychologie vermochte er den Lehrgehalt des Christenthums nicht ethisch zu deuten, sondern nur moralisch umzu-deuten. Auch kam ihm nicht eine theologische Fachwissenschaft zu Hülfe, wie wir sie nach Schleiermacher und, was trotz der Weite des Abstandes von ihm nie darf vergessen werden, durch Schleiermacher besitzen. Mit ihrer ferneren Hülfe wird der Gebildete, dessen Bedürfniss wir hier im Auge haben, sich mehr und mehr zurechtfinden im Glauben.

Indess kann er das zur Noth auch ohne sie, wenn er nur der das Leben hindurch währenden Arbeit sich nicht entzieht, welche der christliche Sprachgebrauch die Heiligung nennt, wenn er nur im Lebenswandel die praktisch-theologische Regel befolgt und, geistlich gesinnt, da nicht weilt, wo ihm der Faden des Gebets zerriest und das Gedächtniss der heiligen Sprüche vergeht. Dann lösen sich die Bedenken, eins nach dem andern, und man erkennt tiefer und tiefer, was an dem Christenthum ist.

Ja, auch in den Pausen des ernsten Lebens, im Genusse der, mit ihm verglichen, heiteren Kunst wird es unserem Gebildeten nicht an Gelegenheit fehlen, den Glauben zu vertiefen und zu stärken. Auch dahin mögen wir ihn zum Schluss noch eine

kurze Strecke begleiten. Zwar freuen sich die Gegner des Glaubens laut genug über das, was uns mit Schmerz erfüllt, dass die Heroen der deutschen Kunst, zumal der deutschen Dichtkunst, dass die Classiker, in denen der Deutsche schwelgt wie der Grieche in seinem Homer, mit dem Christenthume der Schrift, dem Christenthume Martin Luther's, zerfallen waren. Und wer es mit diesem hält, wird allerdings nicht an dem Cultus jener sich betheiligen; er wird die Kleinsten im Himmelreich grösser achten als die Genien, die Grössten der von Weibern Geborenen. Aber kann ihn darum die Quelle nicht laben, aus der die Gegner ihr Weihewasser schöpfen? Und fördert uns denn nur das Finden? nicht auch das Vermissen? Das Beste und Lehrreichste, was wir von den classischen Alten haben, ist nach F. v. Baader's Meinung ihre indigentia Dei, nämlich Dei Salvatoris. Eben diess müsste allein schon auch von unsern Classikern uns zu Gute kommen, wena sie nicht überdiess Unzähliges böten, dessen Ursprung sie sich verbergen konnten, nicht aber uns. Wer also nur wirklich heimisch ist im Lande des Glaubens, der wird nicht verlieren, sondern gewinnen durch einen Dichter, der wie Goethe dichtet:

„Wenn ich ihn kannte, den Weg des Herrn,
Ich ging' ihn wahrhaftig gar zu gern;
Führte man mich in der Wahrheit Haus,
Ich ging' bei Gott nicht wieder heraus“

und :

„Lange hab' ich mich gesträubt,
Endlich gab ich nach;
Wenn der alte Mensch zerstäubt,
Wird der neue wach.
Und so lang' du das nicht hast,
Dieses Stirb und Werde:
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.“

Kann so ein Spruch Goethe's dem Christen als Zeugniss dienen für die Nothwendigkeit des Todes der Busse („stirb und werde“), als classisches Zeugniss von Seiten Solcher, die nicht fest auf dem Boden des Christenthums stehen und doch mächtig zu ihm hintreiben: so zeugt von ebendaher auf's Schönste Schiller dafür, dass zur Erreichung des höchsten Ziels aller menschlichen

Sehnsucht der Mensch selbst aus eigener Kraft Nichts thun kann,
dass er sich von Gott lieben lassen, d. h. glauben, muss.

„Aus den Wolken muss es fallen,
Aus der Götter Schoss, das Glück“ —

„Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab“ —

„Auf dem geschäftigen Markt, da führe Themis die Wage,
Und es messe der Lohn streng an der Mühe sich ab;
Aber die Freude ruft nur ein Gott auf sterbliche Wangen,
Wo kein Wunder geschieht, ist kein Beglückter zu sehn“ —

„Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wonderland.“

Was der Dichter der „Götter Griechenlands“ in diesen und vielen ähnlichen Sprüchen vom Glück und von den Göttern sagt, haben wir nur auf den seligen und beseligenden Gott zu übertragen: dann ist Schiller der classische Verkünder der *capacitas passiva* unsrer Kirchenlehre. Noch mehr aber; zu dieser Uebertragung giebt Schiller selbst uns indirect ein unzweifelhaftes Recht. Denn wer hat klarer als er eingesehen und rührender als er bekannt, dass das blosse Glück, dieses Höchste des Heidenthums, das aus den Wolken, aus dem Schosse der Götter fallende, nicht vorhält, nicht Stand hält?

„Alles Göttliche auf Erden
Ist ein Lichtgedanke nur“ —

„So ist jede schöne Gabe
Flüchtig wie des Blitzes Schein;
Schnell in ihrem düstren Grabe
Schliesst die Nacht sie wieder ein“ —

„Auf des Weltalls unermess'nem Rücken
Ist für zehn Glückliche nicht Raum.“

Daran schliesst er die Mahnung:

„In des Herzens heilig-stille Räume
Musst du fliehen aus des Lebens Drang“ —

Aber finden wir denn nun da, in dem Heilighume des natürlichen Herzens, wirklich, was wir suchen: die wahre Freiheit unsres geistigen Lebens? finden wir da das Ideal unsrer Sehnsucht realisiert? Er antwortet selbst:

„Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
Und das Schöne blüht nur im Gesang.“

So klingt hier und anderwärts die Stimmung Schiller's ins Ele-
gische ab, in Wehmuth, in Schwermuth. Sein Lichtgedanke ist
„flüchtig wie des Blitzes Schein“, während das „Licht der Welt“,
das die Christen nicht blass beglückt, sondern besiegelt, gestern
und heute dasselbe ist und auch in Ewigkeit. Schiller und Goethe
helfen in ihrer Art den Glauben beweisen; aber so helfen sie
freilich nicht, und das ist's, was wir beklagen, wie der ausländi-
sche Dichter, zu welchem Goethe als zu einem Wesen höherer
Art aufzublicken gestand, da er ihm „wie alles Letzte uner-
gründlich“ war. Diesen Dichter, der doch auch den Classikern
beigezählt wird, nebst dem Dichter der „göttlichen Komödie“,
möchten wir unserm Gebildeten dringend ans Herz legen für die
Stunden erhebender Erholung. Die Beiden zeugen auch für das,
wofür jene Beiden nicht zeugen konnten, weil sie es nicht er-
fahren hatten, für das, woraus wir den Glauben bewiesen haben.

„The more I give to thee,
The more I have, for both are infinite.“

So vermag von der Liebe nur ein in das Geheimniß der Liebe,
die Gott ist, Eingeweihter mit der „Rührung“ zu reden, für
welche nach Schiller „der Verstand keinen Begriff und die Sprache
keinen Namen hat.“ Der altmenschliche Verstand spricht nicht:
„Je mehr ich gebe, je mehr auch hab' ich; Beides ist unendlich.“
Sondern der spricht, auf seine Klugheit stolz: „Je mehr ich gebe,
je weniger hab' ich; Beides ist endlich.“ Das steht ihm fest
wie sein $2 \times 2 = 4$; damit kann man, denkt er, richtig
rechnen, „ehrlich“ leben, und das genügt nach David Strauss.
Das „Heilige“ ist ihm überflüssig, daher auch jenes Unendliche
transscendent, mystisch, romantisch; es duftet nach Mittelalter.
Wir kennen diesen Verstand und sind seiner mächtig, weil wir
ihm auf den Grund sehen. Er wird hoffentlich auch unseren Ge-
bildeten nicht mehr beirren.

Es sei Shakspeare oder Dante, es sei Goethe oder Schiller:
Alles ist unser; wir aber sind Christi; Christus aber ist Gottes.

Wohl mag der Philosoph, in freier Ueberzeugung von der
Wahrheit apostolischer Lehre durchdrungen, in diesen Triumphruf
des Apostels einstimmen. Aber er darf nicht einer falschen
Sicherheit das Wort reden. Darum sei, mit Anknüpfung an eben
noch Bemerktes, der Leser hier gebeten, den gleich am Eingang

unseres Artikels über die Gränzen des Beweises festgestellten Unterschied des zwiefachen Sinnes, den das Wort „beweisen“ hat, sich zu vergegenwärtigen, damit er gewahre, was noch mangelt. Das, woraus wir den Glauben bewiesen haben, der Urgrund auch der zweiten Schöpfung, ist als solcher selbst noch nicht bewiesen. Diese Lücke muss, wenn der Beweis des Glaubens volle Kraft haben soll, noch ausgefüllt werden. Das im engeren Sinne nur unvollständig Bewiesene und Beweisbare ist im weiteren Sinne vollends zu beweisen durch Entwicklung des christlichen Princips in seine Folgen und durch Widerlegung des gegnerischen Princips in dem, was aus ihm folgt. Erst wenn das geschehen ist, erkennen wir auf wissenschaftliche Weise den Anfänger unseres Glaubens auch als den Vollender desselben. Dahin also wird ein dritter und in diesem Zusammenhange letzter Artikel abzwecken, überschrieben „Die Spitze des Beweises.“

III.

DIE SPITZE DES BEWEISES.

Was haben wir, und was fehlt noch? Wir haben eingesehen, dass der Glaubensbeweis nur denen kann geliefert werden, die im Stande sind zu glauben; gleichwie das Lehrganze der Mathematik nur denen sich beweisen lässt, die Sinn haben für dieselbe, keineswegs aber denen, die, wie Hobbes, Nichts wissen wollen von einem Punkt ohne Ausdehnung, von einer Linie ohne Breite, weil dieser Punkt und diese Linie ausserhalb ihres Gesichtskreises liegen. Ein David Strauss, ein Eduard Zeller, und die ihnen anhängen, sind nicht im Stande zu glauben; sie könnten, wie sie selbst gestehen, nicht glauben, auch wenn das zu Glaubende noch so stark bezeugt wäre. Ausser solchen Menschen aber findet sich seit Christengedenken eine Anzahl anderer, die das können, was jene nicht können. Für sie giebt es einen Beweis des Glaubens, für jene nicht. Das ist uns klar von den „Gränzen des Beweises“ her. Wir haben sodann gesehen, wie denen, die im Stande sind zu glauben, d. h. die ein böses Gewissen haben, der Glaube wirklich bewiesen wird: nämlich so, dass das böse Gewissen durch die Heilserfahrung zum guten Gewissen wird im vollen lutherisch-deutschen Sinne dieses Wortes. Aus der im guten Gewissen enthaltenen Fülle haben wir geschöpft in der „Mitte des Beweises.“ Das aber, woraus der Glaube bewiesen worden, ist selbst noch nicht bewiesen. Das dem guten Gewissen gegebene christliche Princip aller Principe, der Gott, der die Liebe ist, oder der dreieinige Gott, dieses Höchste, welches als solches unbeweisbar ist, wenn man unter dem Beweisen das Ableiten aus einem Höheren versteht, muss so noch bewiesen wer-

den, dass es sich bewährt gegen das Princip, welches ihm widerspricht. Das fehlt noch; dahin müssen wir den Beweis noch zuspitzen.

Dieser letzte Theil unsrer Untersuchung, dieser Glaubensbeweis im weiteren Sinne, hat eine positive und eine negative Seite, einen direct und einen indirect beweisenden Abschnitt. Die einseitige Hervorhebung des Wahren, welches aus dem christlichen Principe folgt, würde genügen, wenn Wahres nur aus Wahrem folgen könnte. Dem ist jedoch nicht so. Denn alle Folgerungen sind, obwohl meist abgekürzte oder, wie sie in der Schulsprache heissen, enthymematische Schlussfolgerungen; die Termini eines Schlusses aber stehen zu einander im Verhältnisse nicht der Gleichheit, sondern der Ueber- und Unterordnung; daher ist es möglich, dass Bruchtheile der in übrigens falschen Prämissen enthaltenen Wahrheit sich zu einem ganz wahren Schlusssatze vereinigen. Die Lehrbücher der Logik bieten hierfür, im Kleinen und im Grossen, zumal aus der Geschichte der Hypothesen, zahlreiche Belege.¹⁾ Es muss also nicht nur das christliche Princip in seinen Consequenzen als wahr, sondern ausserdem das ihm contradictorisch entgegengesetzte Princip in dem, was aus ihm folgt, als falsch erwiesen werden. Durch das Hinzutreten dieses negativen oder apagogischen Verfahrens wird jene Möglichkeit ausgeschlossen, wird den Forderungen eines vollständigen Beweises Genüge geleistet.

1.

Nach dem Zeugniss der Weltgeschichte hat der Glaube die Welt überwindend und befriedigend umgestaltet. Im häuslichen und im öffentlichen Leben der Völker ist durch das Christenthum zum Heile der Welt thatsächlich das Alte vergangen und Alles neu geworden. Indem dort das Weib dem Manne gleichgestellt, das Kind schon in die Gotteskindschaft aufgenommen, hier der Slave innerlich und in Folge davon auch äusserlich frei, ein Volk dem

¹⁾ Ueberweg, „System der Logik,“ S. 386 ff. (2. Aufl. S. 363 ff.) Trendelenburg, „Logische Untersuchungen,“ II., 1862, S. 360, und „Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik,“ 1842, §. 32. Vgl. auch Prantl, „Geschichte der Logik im Abendlande,“ I., 1855, S. 305 f.

anderen verbrüdert wurde, ermöglichte sich erst die wahre sittlich-verträgliche Culturentwickelung der Menschheit auf beiden Lebensgebieten.¹⁾ Für diese weltgeschichtliche Thatsache liegt der zureichende Erklärungsgrund in dem Christenthume, welches wir uns wiederholentlich von einem Manne haben bezeichnen lassen, der es historisch kennt, aber persönlich verwirft, in dem Christenthume „wie Paulus, wie alle Apostel es im Sinne hatten, wie es in den Bekenntnisschriften sämmtlicher christlicher Kirchen vorausgesetzt ist,“ in dem Credo der auf den Namen des dreieinigen Gottes Getauften; nicht in dem Christenthume, welches derselbe Mann für sich und seine Sinnesgenossen als das allein annehmliche im Sinne hat, nicht in der den fortgeschrittenen „Karrenschiebern“ bekannten Humanitätsreligion, nicht in der „Lehre Jesu“, die Zeller für die „Hauptsache“, für das Wesen des Christenthums ausgiebt ohne die mindeste Einsicht in das, was er ausser Stand ist glaubend anzuerkennen, dass Jesus Christus, der Lehrer, der Prophet, hauptsächlich und wesentlich nur sich lehrt, den Priester und König.²⁾ Gehört es doch zu den unbestreitbaren Verdiensten einiger neueren, dem positiven Christenthume feindlichen Historiker der alten Philosophie, unter denen Zeller selbst nicht die letzte Stelle einnimmt, genau nachgewiesen zu haben, dass weitaus das Meiste von dem, woein der Rationalismus aller Arten und Grade den specifischen Unterschied der christlichen Religionslehre von anderen Religionslehren setzt, fast wörtlich eben so von griechischen Weisen, längst vor oder bald nach Christus, in beiden Fällen aber unabhängig, gelehrt wurde. Man hat behauptet, dem Christenthum eigne die Lehre der Feindesliebe; es erhellt aber z. B. aus dem platonischen „Kriton“, dass Sokrates oder sicher doch sein treuester Schüler, der Verfasser des „Kriton“,

¹⁾ Vgl. vornehmlich C. Schmidt, „Die bürgerliche Gesellschaft in der altrömischen Welt und ihre Umgestaltung durch das Christenthum“ übersetzt von A. V. Richard, 1857. Dazu Dahlmann, „Die Politik,“ I., 1847, S. 217: „Das Christenthum erschuf eine ganz neue Weltbetrachtung, indem es die Völker aller Staaten zu Brüdern berief,“ und S. 343: „Alle höhere Bildung und namentlich auch der Fortschritt in bewussterer Staatsbildung ist dem neueren Europa durch das Christenthum und mit ihm geworden.“

²⁾ Zeller „Strauss und Reuau“ in v. Sybel's „historischer Zeitschrift,“ 1864, Heft 3, S. 88: „Gerade die Hauptsache, die Lehre Jesu“ u. s. w.

dem Stifter des Christenthums in dieser Lehre zuvorgekommen. Geben ist seliger denn nehmen, lehrt Christus; dasselbe lehrt Epikur: wohlthun in süsser als Wohlthaten empfangen, u. s. w.¹⁾ Jene Historiker freilich wähnen vielleicht, damit dem Christenthume, wenn es dessen in ihren Augen noch bedürfte, einen Todesstoss versetzt zu haben; ihm aber und seinen Bekennern konnte eben damit in der Bekämpfung eines der hinderlichsten Vorurtheile nur gedient sein. Denn jetzt steht die Sache einfach so. Hätte Jesus von Nazareth wirklich Nichts gethan als verschiedene treffliche, durch sein Leben und Sterben bekräftigte, allgemeine Lehren vom Reiche Gottes, von der Tugend, Moralsprüche und dgl. vorgetragen, bestände wirklich hierin die Hauptsache, das Wesen des Christenthums, und hätte nun dieses Christenthum vor achtzehnhundert Jahren sich auf die Bühne der Welt gewagt: so wäre es ohne Zweifel mit Recht, um im Bilde zu bleiben, einstimmig ausgezischt worden, und es hätte nicht auf vierzehn Tage, geschweige auf Jahrtausende, eine geistige Machtstellung ohne Gleichen gewinnen können; denn was dieses Christenthum zu bringen und zu bieten hatte, war in Hülle und Fülle vorhanden. Die geistige Lebensluft der damaligen alten Welt war gesättigt, ja übervoll von ausgezeichneter, nicht etwa bloss national beschränkter, einseitiger, particularistischer sondern universeller, kosmopolitischer, auf Humanität dringender Sittenlehre.²⁾ Und doch sind die Fischer aus Galiläa, die „Spermologen“ (Ap. Gesch. 17, 18, Luth.: „Lotterbuben“), die Lehrer der Welt und Bildner der Menschheit geworden. Da müssen sie denn wohl ein anderes Christenthum „im Sinne gehabt“ haben als Zeller's „Lehre Jesu“. Wir wissen, welches. Seine weltgeschichtliche Eigenart, an sich deutlich genug, wird uns klar im vergleichenden Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen, auf ihre Weise, Bestand und Macht in der Welt zu gewinnen. Der Islam sucht und findet Anhänger in Massen, da er die Menschenwelt zum Weltgenuss einlädt, ihr einen Himmel voller Sinnenlust und potenzirt-irdischer Wonne verheisst;

¹⁾ Zeller „Die Philosophie der Griechen“ II, 1, 1859, S. 114 und 377, III, 1852, S. 263.

²⁾ Vgl. noch Zeller a. a. O. III, S. 390 (über Seneca und Paulus), S. 400 ff. (über Epiket) und Döllinger „Heidenthum und Judenthum“, 1857, S. 572 ff.

das Christenthum ruft den Menschen vor Allem zu: thut Busse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen, und dann: kreuziget das Fleisch sammt den Lüsten und Begierden! Der Koran legt es auf Effect an, die Bibel hütet sich davor. Niemals sagt sie das, was der natürliche Mensch mit dem trotzigen oder verzagten Herzen erwartet; selbst da, wo sie die schreienden Schandthaten erzählt, welche das jüdische und heidnische Volk an Christus verübt hat, zeigt sich nirgends eine Spur der Absicht, Mitleid zu erregen, zu rühren; es ist, als läse man eine Chronik. Zwar misst keine Religion dem Individuum einen so hohen Werth bei wie die christliche: für dich, um deinetwillen ist Gott Mensch geworden, der Reiche arm, ist Christus gestorben, und keine wendet sich mit so flehentlicher Bitte an die Menschheit, dass sie mit Gott sich versöhnen lasse; aber das Bitten wird nicht zum Betteln: wollen die Juden nicht, „so wenden wir uns zu den Heiden,“ und wählt der Islam Feuer und Schwert zu Mitteln seiner Ausbreitung, so lassen die ersten Christen sich würgen, sich tödten wie Schlachtschafe; in solcher Nachfolge ihres Propheten überwinden sie weit. Erst nachdem das Christenthum eine Weltmacht geworden, vergisst die Kirche, leider nicht selten, welches Geistes Kind sie ist, und vergreift sich zu ihrer unwürdigen Mitteln; ursprünglich aber sind Wort und Sacrament ihre alleinigen Bahnbrecher gewesen. Nicht allerlei natürliche Mittel, deren Mitwirkung Niemand läugnen wird, sondern diese Gnadenmittel in ihrer Urwirkung haben die alte absterbende Welt neu belebt und in eine christliche umgewandelt. Wer, wie Baur und dessen Schule, von der diesen Mitteln eigenen Wirkungskraft oder „Energie“ Nichts weiss, dagegen die Christianisirung der „ungöttlichen“, bei allem Ueberfluss an Sittenlehre „unsittlichen Welt, wie sie zur Zeit der Erscheinung des Christenthums war“, als eine Erhebung derselben aus der Nichtigkeit, aus der Gottlosigkeit zur Selbstvergötterung ansicht und diesen vermeintlichen, ihm erfreulichen Fortschritt aus einem Pluralis zusammenwirkender endlicher Ursachen, insonderheit aber daraus erklärt, dass der Hauptbestandtheil jener „ungöttlichen, unsittlichen Welt“, der menschliche „Geist,“ „in sich selbst, in seine tiefste Innerlichkeit zurückgegangen“ sei und durch diese „Vertiefung in sich selbst“ sich selbst erlöst habe: der gleicht

einem Naturhistoriker, welcher unter einer „Oase“ eine Gegend, wo man den brennenden Durst mit Scheidewasser löschen kann, verstände und mit energischem Proteste dagegen, dass Wunder möglich seien, uns berichtete, die Sahara habe sich in sich selbst vertieft und sei dadurch zur Oase geworden.¹⁾ Wir wollen dem unausbleiblichen Urtheil der urtheilsfähigen öffentlichen Meinung über eine derartige Historik nicht vorgreifen. Sie selbst versichert bekanntlich, dass sie nur von den Grundsätzen Niebuhr's und Ranke's sich leiten lasse, und eine blinde Menge, die gerade jetzt erst recht schein zu lernen oder gelernt zu haben

¹⁾ Baur in den „Theol. Jahrb.“ von 1846, S. 46: „Wie das Christenthum („die Objectivität des Standpunktes, auf welchem das Christenthum steht“) sich nur aus dem Zurückgehen des Geistes in sich selbst, in seine tiefste Innerlichkeit begreifen lässt, so spricht sich diese Vertiefung des Geistes in sich selbst in ihrer vollen Energie darin aus, dass sich das Selbstbewusstsein in seinem Denken als das Absolute weiss,“ d. h. sich selbst vergöttert. Aehnlich im „Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte,“ 1858, S. 17 f., in der Schrift „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ und anderwärts vielfach. Nach Baur's „christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“ I., 1841, S. 100, soll „der dem Christenthum eigenthümliche wesentliche Fortschritt“ darin bestehen, „dass die Einheit Gottes und der Welt, wobei auch die alexandrinische Religionsphilosophie stehen blieb, zur Einheit Gottes und des Menschen geworden ist,“ also in dem Umschwunge der Menschheit von der Weltvergötterung zur Selbstvergötterung. Die eigenthümliche „Energie“ des „sich in sich selbst vertiefenden“ oder, wie unser Dichter hier wohl sagen würde, sich in sein Nichts verbohrenden Geistes ist auch bei Betrachtung anderer weltgeschichtlicher Begebenheiten, z. B. der Reformation, die ultima ratio Baur's. Wenn schon jetzt seine Schüler, namentlich Zeller, unter den obwaltenden Umständen es gerathen finden, den Meister möglichst zu deshegelianisiren, so verräth sich doch in dieser „Energie,“ wie in Vielem, immer wieder die wissenschaftliche Herkunft Baur's von Hegel, dessen drei erste Kategorien, das Sein, das Nichts und das Werden, in Werder's „Commentar zu Hegel's Logik,“ 1841, S. 41, so commentirt werden: „Im Nichts enthüllt sich der heilige Doppelsinn der Leerheit des Seins. Das Nichts ist das Wissen des Seins um seine Fülle, um seine Erfüllung aus sich, um sein freies Thun, um sein Sich-selber-schaffen, und in der Energie dieses Wissens sich regend in sich heisst Sein nicht mehr Sein, sondern Werden.“ Es ist die nämliche „Energie“; nur dass mit ihr der Eine Weltgedanken producirt, der Andere Weltgeschichte. Wir aber fragen mit dem Apostel: „Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Thorheit gemacht?“

meint, lässt sich wiederum von ihr leiten. Diese Blinden und diese Leiter der Blinden sind einander werth.

Der weltgeschichtliche Folgenreichthum des christlichen Prinzips reflectirt sich allenthalben in der Geschichte der Wissenschaften, allgemein in der Geschichte der Philosophie. Wie jene nur bei den christlichen Völkern einen auch auf gekrümmtem Wege stetigen Fortschritt aufweist, während die anderen — mit hohen Gaben der Geburt, aber, und zwar eben auch als Völker, ohne die Gabe der Wiedergeburt — entweder es gar nicht zu einer Litteratur gebracht haben oder ihren fortgesetzten Widerstand gegen das Christenthum mit litterarischem Siechthum, mit einer Litteratur „kranker Männer“ büßen müssen: so ist auch die Geschichte der Philosophie christlicher Zeit, im Ganzen genommen, eine Geschichte der christlichen Philosophie. Als eine solche bezeichnet und betitelt sie denn auch der Altmeister unter ihren Darstellern, Heinrich Ritter, sowohl in seinem grösseren gesamtgeschichtlichen Werke als in besonderer Bearbeitung.¹⁾ Er selbst spricht sich hierüber folgendermassen aus: „Nichts weiter will die Philosophie als die Denkweise der Menschen in einen allgemein wissenschaftlichen Ausdruck fassen. Wie nun diese unter den neueren europäischen Völkern durch das Christenthum sich gebildet hat, so wird es nicht minder der Philosophie geschehen sein. Wir wollen uns dadurch nicht irren lassen, dass in dieser Philosophie auch viel Unchristliches sich finden lässt; eben so wenig, als es uns abhalten wird, die neueren Völker und Staaten christliche zu nennen, dass auch in ihrer Geschichte und noch in ihren gegenwärtigen Zuständen viel Unchristliches nachgewiesen werden kann.“²⁾ Die mittlerische gottmenschliche Hülfe, welche die letzten Denker des Alterthums für die Philosophie träumerisch ersehnten und theurgisch herbeizaubern wollten, um sie vor dem Untergange zu bewahren und ihr ein neues Em-

¹⁾ Heinrich Ritter „Geschichte der Philosophie“ in 12 Bänden, Band 5—12: „Geschichte der christlichen Philosophie,“ 1841 ff., und „Die christliche Philosophie“ in 2 Bänden, 1858 und 1859.

²⁾ Ritter „Gesch. d. Ph.“ V., S. 46 f.; vgl. IX., S. 102—116, wo Ritter seine Behauptung, dass auch nach dem Mittelalter „die neuere Philosophie nur aus dem Entwicklungsgange der christlichen Denkweise hervorgegangen ist“, ausführlich motivirt.

porkommen zu sichern,¹⁾ sie ist durch Gedanken, die nicht der Menschen Gedanken waren, aus Gnaden ihr zu Theil geworden, und nur als christliche Philosophie ist die Philosophie wieder aufgelebt. Besteht eine solche, nach dem Urtheile eines Historikers wie H. Ritter, längst in Wirklichkeit, so wird füglich ihre Möglichkeit sich nicht bezweifeln lassen, es wäre denn in dem Sinne, dass die wirkliche kein Recht hätte, zu bestehen. Dieses nun meinen allerdings Viele, und zwar nicht nur die Gegner des Christenthums, mit denen wir im zweiten Abschnitte werden zu streiten haben, sondern auch christliche Theologen, mit denen wir lieber nicht stritten. Die Meinung der Letzteren ist unseres Wissens am Klarsten ausgedrückt und begründet in Hofmann's „Schriftbeweis“, wo es heisst: „Erfüllt die Theologie ihren Beruf, so wird sie zum Zeugnisse, dass das Christenthum Befriedigung des Heilsbedürfnisses ist; erfüllt die Philosophie den ihri-gen, so wird sie zum Beweise, dass das unwiedergeborene Leben den ungelösten Widerspruch eines unbefriedigten Heilsbedürfnis-ses in sich trägt. Wo die Philosophie mit einer Frage endigt, beginnt die Theologie antwortend. Beide zusammen sind der Ausdruck des gegenwärtigen Standes der Dinge, da der Christ im Fleische lebt, die Gemeinde in der Welt, und Christus verbor-gen bei Gott. Mehr zu leisten, als dass die Gegenwart ihren entsprechen-den Ausdruck finde, ist der Wissenschaft weder gege-ben noch befohlen.“²⁾ Hiernach wäre vor dem zukünftigen Stande der Dinge entweder gar keine christliche Philosophie statthaft, oder sie müsste wenigstens ihren Namen ablegen, um unter dem der Theologie mitbefasst zu werden. Diese Forderung scheint uns eben so willkürlich als jene Untersagung. Denn womit kann Hofmann die Beschränkung der Philosophie auf das Gebiet des „unwiedergeborenen Lebens“ rechtfertigen? Soll, nachdem die leere Stelle gezeigt worden, die durch das Christenthum gefüllt wird, nun die philosophische Forschung aufhören und nicht vielmehr erst recht aus dem Vollen, aus der Fülle des uns zur Weisheit ge-machten Christus, anfangen? Oder sollen fortan die Theologen

¹⁾ Die Belege in Ritter's und Preller's „Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta“, 1864, S. 522, 532 f. u. 635.

²⁾ Hofmann „Der Schriftbeweis“ 1., 1857, S. 15.

Metaphysik und Naturphilosophie treiben, Aesthetik und Rechtsphilosophie? Ein Drittes ist undenkbar dem Verfasser des Schriftbeweises gegenüber, in dessen Bibel auf das „Ohne Mich könnt ihr Nichts thun“ sicher so wenig als in der unsrigen folgt: ausgenommen philosophiren. Ein ihm nahe stehender Theolog freilich, Harless, statuirt in der That diese Ausnahme; denn nach ihm sind der Urgrund der ersten Schöpfung und der Urgrund der zweiten, der Gott, von dem jede gute Gabe kommt, und der Gott des Heils, „zwei ganz verschiedene Wurzeln.“¹⁾ Indess eine derartige Halbirung des Wesens der Gottheit widerstreitet so sehr der unzweideutigen Schriftlehre, nach welcher Alles durch Christus und zu Ihm hin oder für Ihn geschaffen ist, Alles in Ihm besteht, wir in Ihm vor Gründung der Welt erwählt sind; sie entrückt das, wie wir erkannt haben, aus dem Gotte, der die Liebe ist, begreifliche, von Ihm aus natürliche Heilswunder oder Gegenwunder des Christenthums gegen das Wunder des Bösen und des Uebels so offenbar aller, auch der christlichen Vernunft, dass wir sie nur ans einer hoffentlich vorübergegangenen Verstimmung des edlen christlichen Denkers über gewisse verzerrt-christliche Zeiterscheinungen, die uns nicht minder anwidern als ihn, zu erklären vermögen. Uebrigens muss hier, damit nicht Einzelnen Unrecht geschehe, bemerkt werden, dass die grosse Mehrzahl unserer Theologen wie auch der Vertreter anderer Fachwissenschaften, weil die Philosophie ihnen auf ihrem individuellen Bildungsgange in der Regel bloss den Dienst einer Propädeutik, einer Gymnastik des Geistes, einer Anweisung zu methodischem Denken, höchstens einer Pädagogie auf Christus hin, geleistet hat, nur zu geneigt ist, derselben auch an sich keine weitere und höhere Bedeutung beizulegen. In dieser Neigung sind die Theologen der Gegenwart dadurch bestärkt worden, dass von Philosophen, zumal von solchen der nächsten Vergangenheit, die mit ihrer Speculation die theologische Arbeit zu fördern verhiessen, diese vielmehr oftmals gehemmt oder irregeführt wurde. Manche Philosophen haben in ihrem Philosophiren über das Christenthum zugleich über dem Christenthume philosophirt.

¹⁾ A. v. Harless „Das Verhältniss des Christenthums zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart,“ 1863, S. 84.

Sie haben, sich in Gedanken darüber stellend, die göttlichen Dinge nicht wie Realitäten behandelt, sondern wie Begriffe, mit denen sie „rein theoretisch,“ in „interesseloser Betrachtung,“ operiren, an denen sie sich, ihren Witz und ihren Scharfsinn, geltend machen können. Von einem derartigen Philosophiren kann der gewissenhafte Gottesgelehrte nicht frühe genug sich abwenden, wenn anders der nur ein wahrer Theolog ist und bleibt, der's mit Furcht und Zittern ist, der sich beugt vor dem Gegenstande seiner Wissenschaft und sie nicht um seinetwillen treibt, sondern um dessentwillen, von dem sie ihren Namen hat. Aber soll, was Philosophen verschuldet haben, die Philosophie büßen? Aus ihrer Geschichte können die Theologen, wenn sie ihr ein gründliches Studium widmen, erfahren, dass die eine Zeitlang vorherrschende „rein theoretische“ Richtung nicht die rechtmässig herrschende ist, dass die Begründer der wissenschaftlichen Philosophie dem Lehrer der Lebensweisheit, der die Philosophie als einen Gottesdienst, *τῷ Θεῷ ὑπηρεσίαν*, wollte geübt wissen, im Ganzen ihrer Forschung treu geblieben sind, und dass auch nach allen späteren Abweichungen immer wieder eingelenkt ward in die rechte Bahn. Es mag in keiner Zeit so oft und so dreist, wie in der unsern, behauptet worden sein, dass die Wahrheit nur dem reinen d. h. voraussetzungslosen und interesselosen Denken erkennbar, dass sie sittlich werthlos oder gleichgültig sei. Und doch ist dem bereits auch wieder von anerkannt philosophischer Seite mit grösster Bestimmtheit widersprochen; es ist bereits dagegen behauptet worden, dass das Wesen der Dinge nicht in Gedanken bestehe, und das Denken nicht im Stande sei es zu fassen, aber der ganze Geist erlebe dennoch vielleicht in anderen Formen seiner Thätigkeit und seines Ergriffenseins den wesentlichen Sinn alles Seins und Wirkens.¹⁾ Die Philosophen, welche die paulinische Form des „Ergriffenseins“ (Philipp. 3, 12) den andern vorziehen, sind aus der Schwebé des „Vielleicht“ auf den festen Boden der Glaubensgewissheit getreten; sie haben es erlebt, dass ihnen der „Sinn“ gegeben wurde, zu erkennen Den, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen. Das sind christliche Philosophen, und nur

¹⁾ Lotze „Mikrokosmus“ III., 1864, S. 243 f.

wenn solche da gewesen sind und die Perioden der Entwicklung ihrer Wissenschaft während der Zeit nach Christus in Wahrheit beherrscht haben, hat der Historiker das Recht, die Geschichte der Philosophie christlicher Zeit eine Geschichte der christlichen Philosophie zu nennen. Eben dieses Recht hat Heinrich Ritter meisterhaft nachgewiesen und sodann ausgeübt. Dabei durfte allerdings, wie schon eingeräumt, die hier in Rede stehende Geschichte nur als ein Ganzes genommen, es mussten die in ihren Theilen oder Ausschmitten hervorgetretenen Einseitigkeiten mit einander gleichsam compensirt werden. Denn das volle christliche, Gottheit und Menschheit, Gott und Welt umfassende, theanthropologische Princip kam, in Menschenhand gelegt und damit den Wechselfällen zeitlicher Entwicklung ausgesetzt, nicht sogleich in seiner Fülle zur Auswirkung. Während der langen Periode der Patristik und Scholastik trat das theologische Element, vom Ausgange des Mittelalters bis auf die Gegenwart herab das kosmologische in den Vordergrund der Forschung, und nun erst scheint es an der Zeit und in der Ordnung, dass die im Hintergrunde stets regsame, das Ganze ganz lassende Philosophie hervorbreche, um die noch verborgenen Schätze des Glaubens wissenschaftlich zu heben. Aber der durch die Oberfläche der Erscheinungen hindurchdringende geschichtliche Blick sieht in den Theilen schon das Ganze, dem sie dienen; ein solcher Blick hat die Geschichtschreibung Ritter's geleitet. Daher betrachtet und behandelt er die arabische Philosophie als eine „Einschaltung in die Geschichte der christlichen“¹⁾; daher findet in dieser auch der Jude Spinoza seine Stelle, er, dem selbst der Historiker der Christologie das Zeugniß nicht versagt, dass Christi Erscheinung auf ihn einen tiefen Eindruck gemacht habe²⁾; daher wird aber auch anderseits ein Nachdruck darauf gelegt, dass die Philosophie durch die entschiedene oder, wie man öfter sagt, spezifische Christlichkeit nicht aufgehört hat, Philosophie zu sein. Im Gegentheil. „Die Philosophie der Kirchenväter hat einen ganz andren Glauben an die Würde der Vernunft, als in den Leh-

¹⁾ Ritter „Gesch. d. Ph.“ VII., S. 146 u. S. 663 ff.

²⁾ Dörner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ II., 1856, S. 945 Anm.

ren der heidnischen Philosophie herrscht,“ die es für unmöglich gehalten hatte, dass die einzelne Person die Fülle des Guten fassen könne, dass im Kleinsten, ja in der einzelnen Anschauung des geistigen, von Gott erleuchteten Auges die ganze Fülle der Wahrheit und des Guten sich offenbare.¹⁾ Wer die Früchte kennen lernen will, welche dieser Glaube auch im „dunklen“ Mittelalter, im Zeitraume der gemeinhin kurzweg als Unphilosophie verschrieenen Scholastik, getragen hat, der lese, was Ritter von den Lehren eines Hugo Victorinus, eines Duns Scotus quellenmäßig berichtet!

Wir versuchen nun, die hiermit gegen unabsichtliche Missdeutungen wohl geschützte „Christlichkeit“ der Philosophie im Einzelnen etwas näher nachzuweisen: wobei sich, nach wiederholten früheren Erklärungen, von selbst versteht, dass uns die Philosophie nicht „eine „rein theoretische“ Wissenschaft, nicht eine „Philotheorie“ ist, die es auf Abstractionen, Verstandeskunststücke und dergleichen anlegt, die das Wissenschaftliche dem Menschlichen überordnet oder nebenordnet, sondern die absolut ethische, der Lebensweisheit dienende, das Wissenschaftliche dem Menschlichen unterordnende Wissenschaft der Prinzipien, das Menschenleben selbst, ins reflectirende Bewusstsein gehoben, die Wissenschaft, die wirklich, wie wir eben noch von Ritter uns haben sagen lassen, Nichts weiter will als die Denkweise der Menschen in einen allgemein wissenschaftlichen Ausdruck fassen. Nur indem wir den Einfluss des Christenthums auf diese Philosophie, die ächte unverfälschte, schildern, bringen wir die Essenz seines weltgeschichtlichen Einflusses auf das Leben der Menschheit zur Anschauung.

Dass in die Philosophie einzuleiten am besten die Geschichte derselben sich eigne, die letztere somit die erste sei in der Reihenfolge der besonderen philosophischen Disciplinen, darin stimmen die meisten Philosophen der neueren und vornehmlich gerade der gegenwärtigen Zeit überein.²⁾ Das Erste in aller

¹⁾ Ritter „Gesch. d. Ph.“ VI., S. 620 f.

²⁾ Schelling's Vorrrede zu Victor Cousin „Ueber französische und deutsche Philosophie,“ 1834, S. XVII.: „Für die subjectiv nötige Vorbereitung zu einer bestimmten (gegenwärtigen) Philosophie hat der philosophische Geist selbst bereits besser gesorgt (als Cousin u. A. mit psycholo-

Wissenschaft ist Hingabe, Selbstverleugnung, wie auch im Leben diese das Erste ist: nicht „Kritik“, die vielmehr ein Zweites ist, sondern geschichtlicher Sinn, ohne welchen man von vorn herein kein Wort aussprechen, keinen Gedanken mit Bestimmtheit fassen, folglich auch keine rechte Kritik üben kann. Wir sind zunächst überall auf's Vertrauen, auf Treu und Glauben gestellt. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen, dessen Entwicklungsfortschritt nicht ohne Fortsetzung gedeiht. Es wird hierdurch eine andere, nicht isagogische Behandlung der Geschichte der Philosophie keineswegs ausgeschlossen; doch dürfte auf jeden Fall Erwägung verdienken, was Herbart meint, dass Geschichte der Philosophie unter allen Geschichten die langweiligste sei, wenn sie nicht benutzt werde zum neuen Philosophiren.¹⁾ Nun haben tatsächlich Philosophie und Religion von Anbeginn fortwährend Gränzstreitigkeiten und Rangstreitigkeiten mit einander geführt. Dem wäre sicher nicht so gewesen, wenn nicht ein eigenthümliches, von persönlichem, sympathischem oder antipathischem, Belieben unabhängiges, rein sachliches Verhältniss zwischen ibnen bestände, ein Verhältniss, das man ignoriren, aber nicht wegschaffen kann. Das Bestehen eines solchen wird denn auch von Seiten der am meisten divergirenden Richtungen der neuesten Philosophie, der Hegel'schen und der Herbartischen, einmuthig anerkannt. Hegel spricht es gleich im Eingange seiner Encyklopädie aus, dass die Philosophie ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich habe, und gern hören wir auch von Drobisch den schon einmal vernommenen Ausspruch hier wieder, dass die höchsten Interessen der Philosophie und der Religionswissenschaft, der Theologie, immer und ewig dieselben seien und bleiben. Auf das Verhältniss zur Religion in der Geschichte der Philosophie nicht eingehen heisst das

gischen Einleitungen), der in den verschiedenen philosophischen Systemen, wie sie aufeinander folgten, seine Lehrjahre zurückgelegt hat.“ Aehnlich Trendelenburg im Vorwort zur zweiten Auflage seiner „Logischen Untersuchungen“ Chalybäus „Fundamentalphilosophie“ 1861, S. 60 und 139 Ann., u. A. Vgl. auch des Verfassers Antrittsvorlesung „Die Geschichte der Philosophie als Einleitungswissenschaft“, 1863.

¹⁾ Herbart „Allg. Metaphysik,“ WW. (Hartenstein) III., S. 203.

Tiefste und Schwerste, den Mittelpunkt der Fragen, umgehen. Wie aber dieses Wechselverhältniss in Ansehung der christlichen Religion sich gestaltet habe, erhellt sofort daraus, dass kaum ein Historiker der Philosophie sich findet, der nicht mit dem gelehrtesten unter den lebenden das Christenthum für den „Grund und Angelpunkt der Sonderung alter und neuer Philosophie“ erklärte.¹⁾

Warum dem Christenthume diese entscheidende Einwirkung auf die Geschichte der Philosophie zukommt, kann in dieser selbst, sofern sie den Charakter einer Einleitungswissenschaft wahrt, nicht vollständig begriffen werden. Denn jemehr die Philosophie dem Leben des Menschen entspricht, desto bestimmter muss sich in ihrem einleitenden Theile der Kampf, der Zweikampf des für die wissenschaftliche Reflexion erst werdenden, gleichsam im Anzuge befindlichen, neuen Menschen mit dem alten reflectiren; wer nicht zweifelt, auch am Christenthume zweifelt, der bedarf überhaupt keiner Wissenschaft, also auch keiner wissenschaftlichen Philosophie. Die Frage aber, die der Geschichte der Philosophie als der philosophischen Einleitungswissenschaft gestellt ist, lautet einfach so: was ist nach dem schon Geschehenen noch zu thun, damit das Rätsel der Welt gelöst werde? Auf diese Frage kann innerhalb ihrer Gränzen nur die Antwort erfolgen: nach dem Zeugniss der Geschichte vermag die Philosophie von selbst, ohne anderweitige Vermittlung, das Rätsel nicht zu lösen um des Knotens willen, der im Bösen und im

¹⁾ Brandis „Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie“ I, 1835, S. 52. Aehnlich Ueberweg in seinem „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, 1863 ff., u. A. (Der 1866 erschienene „dritte Theil“ des Ueberweg'schen Grundrisses war noch auf dem Umschlagblatte der zweiten Abtheilung des zweiten Theils als dritte „Abtheilung“ eben dieses zweiten Theils, der Gesch. d. Ph. der „christlichen Zeit“, bezeichnet; jetzt ist die „Neuzeit“ der „christlichen Zeit“ coordinirt worden. Auch Erdmann statuirt in seinem „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, 1866, drei Haupttheile: Ph. des Alterthums, Ph. des Mittelalters und Ph. der Neuzeit; aber er nennt dennoch I, S. 197 die „Neuzeit“ neben dem „Mittelalter“ eine Hauptperiode der „christlichen Zeit“ und hebt II, S. 3. es ausdrücklich hervor, dass „durch den Bruch mit dem Mittelalter und den Gegensatz zu demselben die Neuzeit den christlichen Charakter nicht einbüsse“.) Hiermit stimmt auch jetzt noch das Inhaltsverzeichniß bei Ueberweg.)

Uebel liegt; was mit Hülfe jener Vermittlung bereits geschehen ist, hat in der Geschichte der Philosophie als einleitender Disciplin nur den Werth von Thatsachen, deren allseitige Begründung vorbehalten bleibt. Sie ist einer anderen philosophischen Disciplin aufgegeben, nämlich der Religionsphilosophie. Den vermittelnden Charakter derselben kennen wir aus der „Mitte des Beweises.“ Er kann nur bei absolut-ethischer Fassung der ganzen Philosophie vollkommen einleuchten; wird er verkannt und alterirt, so ist für die Religionsphilosophie erfahrungsmässig Eins von beiden die unausbleibliche Folge: entweder eine Verwischung der sie von der Metaphysik scheidenden Gränzen oder ihre Auflösung in Moral. In der Religionsphilosophie aber als der philosophischen Centralwissenschaft erweist sich, wie wir ebenfalls aus der „Mitte des Beweises“ wissen, die christliche Religion nicht blos als das Ja, sondern auch als das Amen auf die Frage, zu welcher das Ergebniss der Geschichte der Philosophie den gewissenhaften Denker mit Nothwendigkeit führt: ist ein Mittel vorhanden zur Lösung dessen, was die Philosophie von selbst nicht zu lösen vermag? Das Christenthum leistet Mehr, als vom ethischen Standpunkt oder vom Standpunkte des Gewissens aus speculativ konnte gefordert werden, Mehr, als „in eines Menschen Sinn gekommen“; denn an ihm schärft und reinigt sich noch fort und fort das Gewissen. Christus ist der einzige Grund, der gelegt ist, und der den im Gewissen vorausgesetzten (gelegten) Grund erst recht begründet im guten Gewissen. Wie nun in den Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie ziemlich einstimmig jene entscheidende Bedeutung des Christenthums anerkannt ist: so wird auch in allen wissenschaftlich gearteten Werken über Religionsphilosophie die christliche Religion als die absolute, als die dem Begriffe der Religion allein vollkommen entsprechende, als die ihrem Wesen adäquate Erscheinungsform bezeichnet und, je nach dem Masse der Glaubenserkenntniß ihrer Verfasser, mehr oder minder klar ins Licht gestellt. Wir verweisen dafür, um auch hier nur der sonst am Weitesten aus einander gehenden philosophischen Richtungen zu gedenken, auf die religionsphilosophischen Schriften von Billroth und Drobisch. Ja, erst durch das Christenthum ist factisch die Wissenschaft einer allgemeinen Religionsphilosophie zu Stand und Wesen gekommen.

Vor Christus gab es Menschen, aber keine Menschheit; selbst der grösste Denker des Alterthums, Aristoteles, hat den Gedanken der Menschheit nicht gehabt, konnte ihn nicht haben; und so giebt es thatsächlich auch eine universelle Religionsphilosophie erst, seit der christliche Gedanke eines allmählichen von Stufe zu Stufe unter göttlicher Leitung vorschreitenden religiösen Entwicklungsganges der gesammten Menschheit von den patristischen Denkern gefasst, von Lessing wieder aufgenommen und alsdann entschieden durchgeführt wurde.¹⁾ Erst der Christ hat wieder ein Herz zu Gott und sinnt vertrauensvoll seiner Führung des Menschen-geschlechtes nach; erst von dem im Glauben erreichten Ziel aus wird der zurückgelegte Weg mehr und mehr als ein providentieller, als ein vernünftiger erkannt; nur wer den Geist aus Gott empfangen hat, kann wissen, was uns von Gott gegeben ist (1. Kor. 2, 12). Nun erscheint auch die Geschichte der Verirrung als eine Entwicklungsgeschichte, nun auch der Sünder als ein Kind, als ein Unmündiger (Gal. 4, 1 ff.), auch der Heide, der seinerseits ohne Gott in der Welt ist, als nicht von Gott verlassen, Zwar nicht direct und positiv offenbart sich Gott in den Religionen der Völkerwelt: eine Zunahme an religiösem Gehalt, ein wahrhaft religiöser Fortschritt der heidnischen Religionen ist durchaus nicht ersichtlich; sondern sie reifen, je mehr sie formell sich ausbilden, desto mehr auch ihrem Untergange entgegen, so dass von einem inneren „Läuterungsprocess“ der Mythologie nach dem gegenwärtigen Stande der exacten religionsgeschichtlichen Forschung nicht die Rede sein kann.²⁾ Ein Fortschritt zum Guten, das Classische des Heidenthums, findet sich in den peripherischen Sphären der Wissenschaft, der Kunst, des Staatslebens. Aber eben daran, dass diejenigen, die hier den Fortschritt vollzogen oder die das Classische leisteten, es ohne nachweislichen inneren Zusammenhang mit der Religion ihres Volkes thaten, ja vielfach gegen sie gerichtet waren und ihre

¹⁾ Vgl. Ulrici's Artikel „Religionsphilosophie“ in Herzog's „Real-Encyklopädie“, Band 12.

²⁾ Gegen einige Bemerkungen (Heyder's) in dem auf Schellings Philosophie der Mythologie bezüglichen, übrigens trefflichen Aufsatze der Erlanger „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche,“ 1860, Band 39, Heft 1, vgl. den Artikel von J. G. Müller über „Polytheismus“ in Herzog's „Real-Encyklopädie,“ Band 12.

Mängel aufdeckten, — daran konnten die Heiden erkennen und erkannten zum Theil, dass es Nichts sei mit ihrer Religion. In sofern also war diese eine Stätte der indirecten und negativen Offenbarung Gottes. Was hingegen die jüdische Religion betrifft, so ist schärfer noch, als auch von dem späteren Schelling geschehen, zu unterscheiden zwischen der rein-jüdischen, alttestamentlichen, durch Gesetz und Prophetie zum Christenthume tendirenden Religion und der judaistischen, die das Gesetz missbraucht, um sich gegen die Prophetie und damit gegen das Christenthum zu verschliessen, zu verstcken. Nur jene gehört zur Offenbarungsreligion im engeren Sinne, als ihre positive Vorstufe, während diese, die judaistische, sich zum zweiten Male, durch einen Rückfall und daher um so schlimmer, in natürliche, d. h. der dermaligen durch die Sünde verderbten Menschennatur angehörige, Religion verkehrt. Demnach treten die heidnische und die judaistische Religion, Ethnicismus und Judaismus, als die beiden Arten der natürlichen Religion, die natürlich gebliebene und die wiederum natürlich gewordene, zur natürlichen zurückgebildete, auf die eine Seite, die alt- und neutestamentlich geoffenbarte Religion, das aus dem reinen Judenthum hervorgegangene Christenthum, auf die andere. Der Islam aber, ein Gemisch heidnischer und judaistischer Elemente mit christlichen, kommt nur anhangsweise in Betracht. Gegenüber der alten Naturreligion und der auf Erneuerung oder Wiedergeburt des natürlichen Menschen gerichteten Offenbarungsreligion ist er eine künstliche Religion, die das Schicksal alles Künstlichen theilt. In sich auf die Dauer kraftlos, zog er seine weltgeschichtliche Stärke vornehmlich aus der Schwäche des gesunkenen morgenländischen Christenthums; aber auch an ihm wird es wahr, was die gegenwärtige Religionsphilosophie beweist, dass die christliche Religion der Religionen Ende ist.

Wie die Religion im Ganzen des Menschenlebens die Stelle der centralen Potenz einnimmt, vermöge deren der Mensch sich in Gott sammelt und in ihm ruht, um seinen weltlichen Beruf recht zu erfüllen und all seiner Werktagsarbeit die Weihe aus dem Heiligthum zu geben: so die Religionsphilosophie im Ganzen der absolut-ethischen, dem Menschenleben und seinen Aufgaben entsprechenden Philosophie. Durch sie vermitteln sich die

und
Religion,
negati-
ve Religion
er en
jüdi-
Chri-
e das
damit
Nur
ihre
weiter-
, in
erbe-
tre- und
die
ne, und
Ju-
Is-
ente
gen-
Vie-
eli-
ast-
un-
ird
ass
elle
ich
ruf
aus
en
die

actuell-philosophischen Disciplinen, welche der „rein theoretische“ Pseudophilosoph frisch darauf los betreibt, als bedürfe es keiner Vermittlung, als vermöchte die Philosophie von selbst, aus eigener Kraft, ohne die Hilfe der Religion, das Welträthsel zu lösen, — als wäre das Böse sammt dem Uebel kein Wunder.

Solcher actuell-philosophischen Disciplinen zählt man von Alters her drei. Nachdem wir die gesammte Philosophie als die absolut-ethische Wissenschaft der Principien bestimmt haben, ist die erste dieser drei besonderen Disciplinen zu bezeichnen als die Lehre von den Principien der übersinnlichen Gedankenwelt, die zweite als die Lehre von den Principien der Sinnenwelt, die dritte als die Lehre von den Principien der sittlichen Geisteswelt. Sie hiesen sonst gewöhnlich Logik oder Dialektik, Physik und Ethik; sie werden jetzt, da, in Folge der weiteren Entwicklung sowohl der wissenschaftlichen Philosophie als auch der mehr und mehr selbstständig gewordenen im engeren Sinne so genannten Fachwissenschaften, zwei jener alten Namen eine neue, von der ehemaligen verschiedenen, Bedeutung erlangt haben, richtiger, weniger missverständlich Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik benannt.

Ihnen allen aber geht, den Weg bahnend, diejenige Disciplin voran, welche jetzt die Philosophen als die Logik von der Metaphysik unterscheiden. In ihr macht das philosophische Bewusstsein gleichsam einen Ueberschlag der gesammelten Geisteskraft. Zwar giebt es auch heute noch solche Logiker, die Logik und Metaphysik identificiren, das heisst mit den Denkformen zugleich den wesentlichen Inhalt der Erkenntniss entwickeln wollen, während andere hinwiederum allein in der Abstraction von allem Inhalt die formale Beschaffenheit der Logik wahren zu können meinen; indess hat sich im Allgemeinen die Ueberzeugung befestigt, dass die Logik von beiden Einseitigkeiten frei zu halten und als Denklehre zwar, aber als Lehre vom erkenntnissfähigen Denken zu behandeln sei, so dass Form und Inhalt, weder vermischt noch getrennt, in stetem Bezug auf einander stehen. Auch der neueste und bei dem Mangel wissenschaftlicher Vorgänger erste Geschichtschreiber der Logik scheint, wenngleich er in den drei bis jetzt veröffentlichten Bänden seines Werkes die volle eigene Meinung noch nicht enthüllt

hat, die so vermittelnde Richtung, über deren Eigenthümlichkeit das oft citirte „System der Logik“ von Ueberweg zur Zeit die beste Auskunft giebt, als die geschichtlich indicirte anzusehen, da er trotz der Heftigkeit seines bei jeder Gelegenheit erneuerten Eifers gegen die abstract formale Logik doch auch die Logik entschieden verwirft, welche die Form zum Inhalte, den Inhalt zur Form macht.¹⁾ Bei einer solchen (vermittelnden) Fassung und Bearbeitung der Logik kann nun freilich das christliche Princip nicht auf die Weise erscheinen und sich bewähren, wie es die metaphysische, Form und Inhalt identificirende Logik sich reflectiren lässt in der Dreiheit und Einheit des Begriffs, des Urtheils, des Schlusses, in der Dreiheit und Einheit der Begriffsmomente, des Allgemeinen, des Besonderen, des Einzelnen, in der Dreiheit und Einheit der Figuren des Schlusses, in dem „System von Schlüssen,“ für welches sie die gesammte Objectivität der Dinge erklärt.²⁾ Gleichwohl aber zeigt sich der bestimmende Einfluss desselben auch auf diese Disciplin, welche „ihrer Aufgabe genügt, wenn sie die Möglichkeit und den Weg des Erkennens nachweist,“ entschieden darin, dass, wie wir früher schon mehrfach bemerkt haben, als logischer, durch die ganze Logik hindurch gültiger Grundsatz anerkannt ist, es sei alle Erkenntniss des Wesentlichen, des Wahren, bedingt durch die gewissenhafte Selbsterkenntniss oder, wie man es auch ausgedrückt hat, durch die „innere Offenbarung Gottes an uns.“³⁾ Ja, die Logik ist, mag sie selbst das Prädicat sich beilegen oder nicht, in der That eine christliche Logik, der „die Wahrheit ein ethischer Begriff“ ist, und die es immer klarer darlegt, dass alles Erkennen ein Unterscheiden und Einigen, alles Erkennbare

¹⁾ Prantl „Geschichte der Logik im Abendlande“ I., 1855, S. 536; vgl. ebend. S. 140, wo zugestanden wird, es sei „für uns eine innere philosophische Nothwendigkeit dass wir heutzutage das philosophische System mit der Erkenntnisstheorie und der philosophischen Logik eröffnen.“

²⁾ Gegen diese Logik, die den dreieinigen Gott als einen „Schluss“ speculativ begreifen will, s. Trendelenburg „Log. Unters.“ II., 1862, S. 326—354.

³⁾ Trendelenburg a. a. o. I., 1862, S. 357. Ueberweg „System der Logik,“ 1857, S. 117 f. (In der zweiten Auflage, S. 115 f., sind die zuletzt angeführten Worte weggefallen.) Vgl. Lotze „Logik,“ 1843, S. 7, 9 und 114 f.

ein im Unterschied Einiges, in der Einheit Unterschiedenes alles wahre Sein ein „Für einander sein“ ist.“¹⁾ Wer den Sinn des christlichen Princips gründlich verstanden hat, findet hier als das auch die logische Sphäre beherrschende Princip die *mutua cognitio* und *mutua natura* unverkennbar wieder. Und wenn neuerdings nachdrücklicher als je an die enge Verwandtschaft, an die Unlösbarkeit des Bandes zwischen der Logik als Denklehre und der Lehre von der Sprache, der Sprachwissenschaft, gemahnt wird: so zeigt das ohne Zweifel der Mehrzahl unserer Leser bekannte Werk eines Meisters der vergleichenden Sprachforschung zur Genüge, wie weit und wie erfolgreich auch diese Disciplin schon dem Geiste des Christenthums ihr Thor geöffnet hat.²⁾

¹⁾ Vgl. Ulrici „System der Logik,“ 1852, S. 60 ff., „Compendium der Logik,“ 1860, S. 10 f. u. 20 f., „Gott und die Natur,“ 1862, S. 425 ff., bes. S. 429 und 482. Lotze „Logik“ S. 22 f.

²⁾ Vgl. Prantl, a. a. O. I, S. 98, 135. f., 403, II, 1861, S. 265. Max Müller „Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache,“ für das deutsche Publikum bearbeitet von C. Böttger, 1863, bes. S. 106 f.: „Die Wissenschaft der Menschheit und der Sprachen der Menschheit würde ohne das Christenthum nie zu Tage gefördert worden sein; als den Völkern gelehrt wurde, alle Menschen als Brüder zu betrachten: da erst stellte sich die Mannigfaltigkeit der menschlichen Sprachen als ein Problem dar, das jeden nachdenkenden Beobachter zu einem Versuch, es zu lösen, aufforderte, und ich datire daher den wirklichen Anfang der Sprachwissenschaft von dem ersten Pfingstfeste an.“ Dem bei allem Umfange seiner linguistischen und historischen Gelehrsamkeit philosophisch und insonderheit religionsphilosophisch erstaunlich beschränkten Herrn Emil Burnouf, der Müller's Buch anzeigt und beurtheilt in der *Revue des deux mondes* (1867, 15 janv., p. 274—306: „La science du langage“), muss das freilich absurd klingen aus dem Munde eines Mannes, „qui a publié le Veda avec son commentaire, et qui peut connaître mieux que personne la théorie du feu sacré“ (a. a. O. p. 281). Für ihn ist die philologie comparée wie alle sciences modernes einfach „créée par l'esprit scientifique de nos jours, qui n'a rien à démêler avec la foi“ (p. 281, vgl. p. 302). Dieser „Geist, unsrer Tage“ wird von ihm gegen den Theismus Max Müller's deutlich und klar als „Pantheismus“ charakterisiert (p. 304). Als solcher nun lässt sich der „esprit scientifique de nos jours“ allerwärts gleich oder ähnlich vernehmen; der französische Leichtsinn desselben aber specificirt sich wesentlich darin, dass Em. Burnouf schliesslich diesen grösstmöglichen Differenzpunkt zwischen Max Müller und ihm naiv genug mit unter die „points secondaires“ rechnet (p. 306). Auch dürfte es nur einem französischen Be-

Wir kommen jetzt auf die actuell-philosophischen Wissenschaften. Die erste derselben, die Metaphysik, eignet sich, der Natur ihres Gegenstandes nach, wohl am wenigsten zu einer summarischen Berichterstattung über den jeweiligen Stand ihrer Entwicklung; denn in keiner sind so viel Schwierigkeiten zu überwinden, und in keiner herrscht noch so viel Streit der Ansichten wie in ihr. Das aber dürfte dennoch unbestreitbar sein, dass die Welt des Uebersinnlichen auch die Welt des Glaubens ist, der nicht zweifelt an dem, was man nicht sieht. Und in der Annahme des Uebersinnlichen sind alle Metaphysiker einig; gegen jeden Sensualismus und Empirismus ist das Bestehen einer

streiter des positiven Christenthums möglich sein, sich mit einer so großen Unkenntniß des urkundlichen Sachverhalts blosszustellen, wie Emil Burnouf (p. 282) es thut in den Worten: „La Bible dit qu'Adam apprit de Dieu même les noms des objets“; denn davon sagt die Bibel bekanntlich genau das Gegentheil, wie Herr B. bei minder flüchtiger Durchsicht des Müller'schen Werkes in diesem selbst, am Anfange der zweiten Vorlesung, zum Ueberfluss hätte bemerkt finden müssen. Wenn ein solcher „esprit scientifique de nos jours“ stets dessen eingedenk bliebe, dass er „n'a rien à démêler avec la foi“, so könnte das dem Glauben nur recht sein. — Im Werke unseres berühmten Landsmannes wird S. 277—291 der gemeinsame Ursprung der Sprachen, die ursprüngliche Einheit der Sprache, gegen widerstreitende Behauptungen vertheidigt, und zwar mit Beiseitelassung der Frage nach dem gemeinschaftlichen Ursprung des Menschengeschlechts, welche Max Müller übrigens ebenfalls bejaht (S. 291). Dass in jener ursprünglichen Einheit der Sprache ein dem Unterschiede des Arischen, Semitischen und Turanischen analoger Unterschied angelegt gewesen sei, lässt sich begreifen; nicht aber, dass dieser Unterschied zur Trennung, zur Verwirrung der Sprachen, zur gegenseitigen Unverständlichkeit der Menschen, zur Barbarei factisch ausgeschlagen ist („barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli“). Das von der weiteren Frage, ob Müller mit seiner eigenthümlichen Ansicht vom „Turanischen“ Recht hat, unabhängige Factum, dass Menschen Eines Ursprungs oder, sagen wir auch nur, Menschen, die das nach Bischoff „Charakteristische der menschlichen Natur“ mit einander gemein haben, einander nicht verstehen, ist speculativ unbegreiflich, ist vom Uebel; die dermalige Dreihheit des Arischen, Semitischen und Turanischen könnte man mit Baader das „Dreiuneins“ nennen. Das Christenthum ist die Erlösung auch von diesem Uebel: im Pfingstfest ist uns die Bürgschaft und Vorrede zur Sprachen-Einheit im Unterschiede, zur Harmonie der Sprachen, gegeben, welche in die Hoffnung des Christen, des neuen Menschen, nothwendig mit eingeschlossen ist.

Wissenschaft, die „nicht lehrt, was man denkt, sondern was man denken soll,“ ein fortwährender Protest.¹⁾ Wie wird nun, wenn alles menschliche Nachdenken „unter sittlichen Gesetzen steht,“²⁾ die Metaphysik sich der Einwirkung einer Religion entziehen können, deren wesentliche Lehren, wie wir erkannt haben, „Sittenlehren“ sind? Dass sie es nicht kann, dass vielmehr auch in ihrem Fortschritte bis zum gegenwärtigen Stadium ihrer Ausbildung das christliche Prinzip als das wahre sich erwiesen hat, dafür liegen die unzweideutigsten Zeugnisse vor. Wir berufen uns nicht auf die Metaphysik, welche „die Darstellung Gottes“ sein will, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Er schaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist,“ und welche, von einer Kategorientrias zur andern fortschreitend, das Wesen Gottes als der Liebe noch vor Erreichung des höchsten Gedankengipfels schon gleichsam vorspielen lässt.³⁾ Für unsern Zweck ist es von ungleich höherem und reinerem Werthe, wenn die unter den lebenden anerkannt bedeutendsten Philosophen, ohne Falsch, ohne verstohlene Liebäugelei mit der Kirchenlehre, die letzte Lösung aller metaphysischen Fragen, die Vollendung der Metaphysik, in dem Gedanken der Liebe finden oder auch nur zu finden streben. Lotze's „Einheit der drei Principien in der Liebe“ ist uns bereits in der „Mitte des Beweises“ begegnet: in der Liebe sollen die „sittlichen Ideen,“ die „Formen der Wirklichkeit“ und die „ewigen Wahrheiten“ sich einigen; Trendelenburg aber bezeichnet da, wo er, zum Abschluss und Ueberblick seiner Untersuchungen, das Wesen der von Platon und Aristoteles begründeten, aller wahren Metaphysik eigenen, organischen Weltanschauung kurz und scharf charakterisiert, „Platon's Worte tiefer fassend,“ mit dem Apostel Paulus die Liebe als das Band der Vollkommenheit, als das „Band, womit das Weltall sich mit sich selbst zusammenbindet.“⁴⁾ So dankt es auch die

¹⁾ Herbart „Allg. Metaph.“ WW. (Hartensein) IV., S. 167.

²⁾ Ebend. IV., S. 338 f.

³⁾ Hegel WW. III., 1841, S. 33 und V., 1841, S. 38, wo es heisst, dass „das Allgemeine auch die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit genannt werden könnte“; als „Spiel der göttlichen Liebe“ bezeichnet Hegel, nach Jakob Böhme, die Trinität wiederholentlich.

⁴⁾ Trendelenburg „Logische Untersuchungen“ II., S. 463, wo er

Metaphysik dem Christenthume, dass nach der Finsterniss und der Dämmerung es licht wird in ihrer Gedankenwelt.

Einen gleich „wohlthätigen“ Einfluss desselben auf die Vervollkommnung der Lehre von den Principien der Sinnenwelt kann sogar der Verfasser des „Kosmos,“ der in der Welt sich heimischer fühlte als in der Kirche, nicht in Abrede stellen; in seiner Geschichte der physischen Weltanschauung oder des „Strebens der Menschheit, das Zusammenwirken der Kräfte in dem Erd- und Himmelsraume zu begreifen,“ entrichtet er dem Christenthume, freilich nur im Vorbeigehen, einen Zoll der Erkenntlichkeit für die Förderung dieses Strebens.¹⁾ Und wenn einer von den Koryphäen der modernen Naturwissenschaft an ihr vor Allem die „wahrhaft religiöse Treue“ röhmt, den „wahrhaft sittlichen Ernst, der das eigentliche Wesen der religiösen Stimmung ist“²⁾: so wird wenigstens darüber nicht mehr geklagt werden dürfen, dass nur von specifisch christlicher Seite die Religion in eine Sphäre, die sie gar Nichts angehe, mit Gewalt hereingezogen werde. Indess angenommen auch, jene „wahrhaft religiöse Treue“ sei schon die wahrhaft christliche: mit der subjectiven Stimmung, mit dem religiösen Pathos der Forscher ist noch nicht die Wahrheit des christlichen Princips in der objectiv-wissenschaftlichen Forschung bewiesen. Gerade die jüngste Vergangenheit der Naturphilosophie warnt vor einer Erneuerung pythagoreisirender

auf paulinische Stellen, wie 1 Kor. 12, 12—27, verweist, in denen das allgültige christliche Princip der Einheit im Unterschiede, des Unterschieds in der Einheit „vor Augen gemalt“ wird; vgl. ebend. II., S. 435, wo er, bei Besprechung des teleologischen Beweises, auf den Grundgedanken seiner „im weiteren Sinne“ logischen, d. h. die Metaphysik mit umfassenden Untersuchungen, nämlich auf den die Bewegung richtenden und bestimmenden Zweck, zurückkommt: „Der Zweck hat im Unbedingten noch eine Schwierigkeit. Erst in der Entzweiung, im Gegensatz, also im Relativen kommt er zur Thätigkeit. Woher dieser Gegensatz in der ursprünglichen Einheit? Wir haben Grund, auf diese Frage mit einem ethischen Motiv in Gott, mit dem Motiv der Liebe, zu antworten.“ Dazu S. 442: „Die Einsamkeit der absoluten Persönlichkeit wurde, so scheint es, mit zu einem Antriebe, in Gott Personen zu denken.“ Auch Lotze's „Metaphysik,“ 1841, ist durch und durch ethisch-teleologisch.

¹⁾ A. v. Humboldt „Kosmos“ II., 1847, S. 135, 142 und 234 f.

²⁾ Virchow, „Ueber die nationale Entwicklung und Bedeutung der Naturwissenschaften,“ 1865, S. 17 f.

Symbolik und Zahlenmystik. Daher muss die Freude eine vorsichtige sein, die dadurch erregt wird, dass treffliche und weitverbreitete populäre Darstellungen des gegenwärtigen Standes der Naturforschung den Sieg des christlichen Princips als einen auch hier schon zweifellos entschiedenen feiern.¹⁾ Doch in fester Aussicht steht er allerdings, da es auch in exact-naturwissenschaftlicher Philosophie anerkannt ist, dass „alles Sein, Alles, was Form und Gestalt, Ding und Ereigniss heisst, dieser ganze Inbegriff der Natur nur als die Vorbedingung für die Wirklichkeit des Guten gelten kann,“ und dass „die Liebe das Gute an sich ist, das wir suchen.“²⁾ Es muss also, kann die Philosophie sagen, jenes Alles liebeförmig, im strengsten und ernstesten Sinne des Wortes lieblich sein. Das Schönste von dem, was die Dichter des Orients wie des Occidents, ein Dschelal Eddin Rumi wie unser Schiller (im „Triumph der Liebe“), über die Liebe gesungen haben, welche „lächelt aus dem Auge der Natur wie aus einem Spiegel“, welche „der Schöpfung Räthsel alle lös’t“ und dgl.: es ist nicht bloss dichterisch schön, sondern philosophisch wahr. Was aber die Empirie betrifft, so ist zwar durchweg das Ziel noch lange nicht erreicht, wonach die verschiedenen naturwissenschaftlichen Disciplinen mit bewundernswerther Eintracht und Standhaftigkeit hinarbeiten, alle Kräfte der Natur, alle Eigenschaften der Körper auf Grundkräfte der Atome und deren Aeusserungen oder Folgen zurückzuführen.³⁾

¹⁾ Vgl. z. B. Böhner „Naturforschung und Culturleben,“ zweite Aufl. 1864, S. 73: „Das grosse Gesetz des Gleichgewichts der Kräfte geht durch die ganze Schöpfung. Alle physikalische, chemische und organische Erscheinungen bezeugen das Zusammenwirken einer Kraft und Gegenkraft zur Erzeugung einer gemeinsamen Erscheinungsform. Die Anziehungskraft und die Schwungkraft erzeugen die Rotation in der Sternenwelt; Kraft, Last und Nutzeffect, das sind die Grundfactoren der Mechanik; Base, Säure, Salz bilden den Grundtypus aller chemischen Verbindungen . . . Dieses Gesetz der Dreieinigkeit gilt ebenfalls in der ganzen organischen Schöpfung . . . Ueberall dieselbe Symmetrie der Entgegensezung der Zweizahl in der Einheit,“ und S. 301: „Die dreieinige Symmetrie des Weltalls, welche durchweg zur Erscheinung kommt“ . . .

²⁾ Lotze „Mikrokosmus“ I., 1856, S. 433 und III., 1864, S. 608. Vgl. Ulrich „Gott und die Natur,“ 1862, S. 496 ff.: „Die Natur als Werkstätte ethischer Ideen.“

³⁾ Wenn man mit Kirchhoff „Ueber das Ziel der Naturwissenschaft-

Scheint indess so viel bereits ausgemacht, dass „einzelne Atome in isolirtem Zustande nicht möglich sind,“ una atomus nulla atomus, und dass die Atome „Kraftzentren“ sind, „untheilbare Einheiten, die zwei oder mehrere Kräfte (Attraction, Repulsion und eine die beiden vermittelnde, im Unterschied einigende Kraft) untrennbar verbinden:“ so darf die Philosophie, welche nicht anders als Hand in Hand mit den Fachwissenschaften sichere Schritte thut, bei aller Vorsicht die Zuversicht hegen, dass auch im Bereiche der Sinnenwelt das Prinzip der lebensvollen Einheit im Unterschiede, der mutua natura, als das allein wahre sich bewähren werde.¹⁾ Sie

ten,“ 1865, S. 9 u. S. 24, diese „Zurückführung“ als „Zurückführung auf die Mechanik“ bezeichnen will, so sollte das nie ohne den bedeutungsvollen Zusatz Lotze's geschehen, dass „der Mechanismus nirgends das Wesen der Sache ist“ („Mikrokosmus“ I., S. 437); sonst gilt dagegen das Wort Heinrich Ritter's („Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ II., 1863, S. 68, vgl. S. 129): „Die ausschliessliche Mechanik ist die recht eigentliche Weih der Unkraft.“

¹⁾ Kekulé „Lehrbuch der organischen Chemie.“ I., 1861, S. 160. Vgl. Virchow's Definition des „Individuum“ als einer „einheitlichen Gemeinschaft, in der“ u. s. w., in dem Vortrage über Atome und Individuen („Vier Reden über Leben und Kranksein,“ S. 45). — Ulrici a. a. O. S. 584 f. und vorher S. 45 und 142; die meist wörtlich beigebrachten Zeugnisse der fachwissenschaftlichen Gewährsmänner gehen durch das ganze Werk hindurch. Bekanntlich sind, nach der Annahme der bedeutendsten gegenwärtigen Physiker, die wägbaren Atome von Aetheratmosphären umgeben; jene ziehen sich unter einander an, während die Aetheratome sich abstossen. Vgl. Fechner „Ueber die physikalische und philosophische Atomlehre“, zweite Auflage, 1864, S. 95. Nun aber muss doch, wenn, nach derselben Annahme, die Atome überhaupt sich durch „wirksame Kräfte“ nicht bloss in „Abstand“ und „Schwebe“, sondern auch in „Ordnung“ halten sollen, so dass „Alles individualisiert ist bis in's Einzelne und doch verbunden zum haltbarsten Ganzen“ (ebend. S. 79 f.), der „Conflict“ sich lösen, in welchen „die zwischen den Aethersphären Statt findende Abstossung mit der Anziehung der wägbaren Kerne unter einander tritt“; es muss „zwischen wägbaren Atomen und Aetheratomen“ wiederum „Anziehung Statt finden“ (ebend. S. 95). Folglich scheint die Annahme der dritten vermittelnden, im Unterschied einigenden, die beiderseitige Bewegung ordentlich (gleichmässig und zweckmässig) richtenden Kraft unabweislich. Für die exacte Physik gehört ihr Dasein zu dem „Vielen, was die Atomistik auf ihrem heutigen Stande noch unbestimmt lässt“ (ebend. S. 98).

darf aber auch nicht vergessen, dass diese Welt, deren Schema vergeht (1. Kor. 7, 31), mit ihren Atomen und Verbindungen der Atome, dieser Welt-Leib des Todes, immer nur ein verzogenes Nachbild der göttlichen Dreieinigkeit darbieten kann. Schon Aristoteles schrieb der Kunst die Bestimmung zu, die mangelhafte Natur zu vervollkommen; wie die rechten Maler die Natur im Treffen zugleich übertreffen, so habe, meinte er, jeder wahre Künstler die Dinge darzustellen, nicht sowohl wie sie sind, als wie sie sein sollen.¹⁾ Und in der neueren Zeit reifte mehr und mehr die Erkenntniss, dass, während die Dinge der Natur selbst ihre „Pflicht, schön zu sein,“ nicht vollständig erfüllen können, die Aufgabe der Kunst lediglich darin bestehe, „das Schöne zu retten,“ diese Aufgabe aber nur durch die christliche Kunst vollkommen lösbar sei.²⁾ Thatsächlich „weihen“ im Grossen und Ganzen „alle Künste sich der Religion“; ³⁾ aber die Kunstgeschichte bezeugt es auch tausendfältig, dass nur die in das Geheimniß Christi Eingeweihten, deren Wandel im Himmel ist, den schönen Schein des Himmels auf Erden in Bild, Ton und Rede rein hervorzubringen vermögen. Die ächten Kunstwerke sind die vorletzten Dinge, und die ächten Künstler Wunderthäter in ihrer Art.

In letzter Beziehung aber dient die Welt der Natur und der Kunst nur zur Grundlage der sittlichen Geisteswelt. Wie nun die Philosophie überhaupt gerade in ihrer gegenwärtigen Macht-

¹⁾ Aristoteles „Physik“ II., 8, „Poetik“ c. 15 und 25; vgl. Zeller „Philos. der Griechen“ II., 2, 1862, S. 606 f. und Ueberweg „Die Lehre des Aristoteles von dem Wesen und der Wirkung der Kunst“ in der Zeitschrift für Philos. u. ph. Kritik, 1867, Bd. 50, Heft 1, S. 18: „Alle Kunst soll nach Aristoteles die Aufgabe einer im Vergleich mit der thatssächlichen Wirklichkeit reineren Darstellung . . . erfüllen.“

²⁾ Ulrici a. a. O. S. 494 f. Solger „Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst,“ 1815, bes., II., S. 56 ff. „Sieh nur hin auf das Christenthum“ u. s. w. Dasselbe „Vorlesungen über Aesthetik,“ herausgegeben von K. W. L. Heyse, 1829, S. 345: „Die Kunst wird nicht wieder erstehen, so lange man nicht einsieht, dass die ganze neuere Kunst auf der Religion beruht . . . So knüpft sich die Kunst auch hier an die Offenbarung.“ Vgl. auch Schnaase „Ueber das Verhältniss der Kunst zum Christenthume,“ 1852, bes. S. 20 f., und des Verfassers „Christus und die Kunst,“ 1853.

³⁾ Herbart „Psychologie“ II., 1825, S. 89.

losigkeit sich darauf besonnen hat, dass sie, um die verlorene Macht wieder zu gewinnen, gleich den anderen Wissenschaften sich stetig entwickeln, nicht in jedem Kopfe neu ansetzen und wieder absetzen, sondern geschichtlich die Probleme aufnehmen und weiterführen, das Princip ausbilden muss, welches längst gefunden ist: so hat auch die philosophische Ethik an den Faden ihrer historischen Entwicklung wieder angeknüpft, dabei aber keineswegs verkannt, dass die Ethik des Alterthums „nicht die der christlichen Welt“ sein kann, sondern „in die Quelle christlicher Begriffe vertieft“, nach dem christlichen Princip als dem Gesetze Christi (Gal. 6, 2) geläutert werden muss.¹⁾ Sie lehrt, dass es für sie keinen anderen Ausgangspunct geben kann als das menschliche Wesen in der Tiefe seiner Idee, die ihren Ursprung in Gott hat, und im Reichthum seiner historischen Entwicklung.²⁾ Hatte schon Platon die Bestimmung des Menschen, sein höchstes Gut, darein gesetzt, dass er Gott, der Idee des Guten, nach Möglichkeit ähnlich werde:³⁾ so weiss sie auf ihrem geschichtlichen Stande, wo Mehr ist als Platon und das Mögliche Wirklichkeit erlangt hat, dass für den zur Ebenbildlichkeit des Gottes, der die Liebe ist, bestimmten Menschen auch nur die Liebe, die Erfüllung des Gesetzes Christi, das Vollkommensein wie Gott, des Sittengesetzes Erfüllung sein kann, dass aber die geglaubte Liebe Gottes auch die Gegenliebe des Menschen oder die Liebe wirken muss, durch welche der

¹⁾ Trendelenburg im Vorwort zur zweiten Auflage der „Logischen Untersuchungen“ und in der akademischen Abhandlung über „Herbart's praktische Philosophie und die Ethik der Alten,“ 1856, S. 1 f. und S. 35.

²⁾ Trendelenburg „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik,“ 1860, S. 42 u. S. 56 f. Vgl. Emil Burnouf „La science des religions“ in der „Revue des deux mondes,“ 1864, tome 64, p. 984: „La raison humaine, réduite à sa formule la plus simple par la psychologie moderne, n'est au fond que l'idée de Dieu;“ womit im Wesentlichen der schon mehrfach citirte Ausspruch des Physiologen Bischoff ganz übereinstimmt, dass „die Nothwendigkeit, nach dem letzten Grunde zu forschen, das Charakteristische der menschlichen Natur ausmacht,“ den Menschen zum Menschen macht. So vereinigen sich exakte Naturwissenschaft und exakte historische Wissenschaft an ihrem Theile, den Ausgangspunkt der absolut-ethischen Philosophie, das Gewissen, zu rechtfertigen.

³⁾ Platon, „Theätet“ pag. 176.

Glaube thätig ist in guten Werken. Demgemäß ist ihr die Idee des Menschen eine „Idee der Gemeinschaft, unus homo nullus homo.“¹⁾ Sie fasst mit Aristoteles die Familie als von Gott vorsehungsvoll geordnete Ergänzung der Personen, als „im Gegensatz sich vollendende Einheit,“ mit Platon den Staat als den „Menschen im Grossen;“ aber sie bezeugt es auch mit Worten und mit der That wissenschaftlicher Durchführung dieser Ansicht, wie erst das Christenthum jenes eheliche Lebensverhältniss „mit dem tiefsten Inhalt erfüllte und weihte“, und wie nur durch das Christenthum, welches „den inneren Menschen frei macht“ und dergestalt „in sich gründet,“ dass er nun nicht „im Grossen sich verliert,“ die wahre Staatsanschauung sowohl vor den antiken „Verzerrungen“ bewahrt wird, „denen Platon verfiel, weil er die Selbstsucht unmöglich machen wollte,“ als auch vor den modernen Irrungen einer einseitig-nationalökonomischen Richtung, welche des Menschen Seele als ein „rohes Material“ bezeichnet, das durch die Hand des Lehrers „Productivkraft“ erlange, und welche „die productive Energie des Eigennutzes auch für das dem Ganzen Erspriesslichste hält.“²⁾

Die das christliche Princip kennen, werden, je gründlicher diese Kenntniss ist, desto williger und freudiger bekennen, dass es in allen Hauptzweigen menschlicher Geistesarbeit die Probe seiner Wahrheit bestanden und sichere Bürgschaft geleistet hat, sie mit unerschöpfter Kraft weiter zu bestehen. Wir haben absichtlich zu Zeugen der Herrschaft des Christenthums in der Philosophie solche Denker gewählt, deren philosophische Bedeutung

¹⁾ Trendelenburg a. a. O. S. 42. Vgl. Fechner „Ueber die physikalische und philos. Atomenlehre“ im zwölften Capitel („Beziehung der Atomistik zu den allgemeinsten höchsten und letzten Dingen“), S. 91 f.: „Höher kann ein Mensch es im Sittlichen gar nicht bringen, als ein Atom in seinem Verbande, nur dass er es mit Freiheit dahin bringe, . . . und ist die geistige Freiheit auch anderer Natur als diese körperliche, so hat sie doch in dieser das vollkommenste Instrument.“

²⁾ Die Belege bei Trend. a. a. O. S. 174f., S. 237—239, S. 292, S. 347 u. 529, womit das S. 309—312 gegen eine unrechte Nationalökonomie Gesagte zu vergleichen ist. Uebrigens will dieses „Naturrecht“ (nach Vorw. S. V) nur ein „praktischer Ausläufer“ von ethischen Untersuchungen sein. — Verwandtes in den Ethiken von J. H. Fichte, Chalybäus („System der speculativen Ethik“, bes. I, 1850, S. 38—90 und II, 1850, S. 375—407) u. A.

allgemein anerkannt, deren „Christlichkeit“ aber gleichsam latent ist. Dadurch kann das Zeugniss an Unverdächtigkeit nur gewinnen, an Stärke nicht verlieren; denn in dem Masse, als unsre namhaftesten Philosophen, ohne es zu wissen und zu wollen, wenigstens ohne so heissen zu wollen, christliche Philosophen sind, erweisen sie recht die Unwiderstehlichkeit der Macht des christlichen Princips. Es fehlt freilich, wir verhehlen es uns nicht, noch Viel dazu, das die drei grossen Bereiche des actuell philosophischen Wissens, die Metaphysik, die Naturphilosophie und die Ethik, als die wissenschaftlichen Reflexe oder Lichtbilder der Weltreiche des dreieinigen Gottes, seiner „opera indivisa servato ordine et discriminis personarum“, erscheinen; das Wissen um die Beschränktheit unsres Wissens hat wirksamere Mittel, sich kund zu geben, als das Reden davon; Lessing's Tellheim spricht von der Tugend, die er nicht hat. Allein wir wissen, was fehlt, was wissenswerth ist, und wir zweifeln nicht, dass der Sauerteig die drei Scheffel Mehl ganz durchdringen werde. Darum schrecken wir auch nicht zurück vor der Folgerung, die man der christlichen Philosophie wie eine deductio ad absurdum entgegengehalten hat, dass es, wenn mit der Universalität des Christlichen Ernst gemacht werde, am Ende auch eine christliche Haarschneidekunst geben müsse. Der jugendliche Sokrates fürchtete, wie er selbst dem Parmenides gesteht, in einer „bodenlose Albernheit“ zu verfallen, wenn er einräumte, dass es von „Haaren“ und derlei Dingen „Ideen“ gebe. Was aber antwortete ihm der eleatische Weise? „Du bist noch jung, und noch hat die Philosophie dich so nicht ergriffen, wie sie wohl dann dich ergreifen wird, wenn du nichts Derartiges verächtlich finden wirst; jetzt aber achtest du noch auf das, was die Leute dazu meinen.“

Der Muth des Glaubens ist kein Uebermuth; aber nur er, und nicht der Kleinmuth des Zweifels, hat neue Welten entdeckt.

2.

Noch auf dem Culturboden des Alterthums widerstreben die Neuplatoniker, deren Lebenszeit nach Christus fällt, dem christlichen Princip. Es greift der philosophische Trieb des griechischen Geistes, innerhalb der nationalen Erkenntnisssphäre so

wenig durch skeptische als durch eklektische Thätigkeit befriedigt, in den ihm bis dahin wesentlich fremden orientalischen Gedankenkreis hinaüber, um mit Hülfe der in diesem gelegenen Mittel aus dem beschränkten, den Einwürfen der Skepsis ausgesetzten Gebiete der Relativität in das des Absoluten einzudringen und im Gegensatze gegen das Christenthum eine Erneuerung der alten Welt aus ihr selber zu ermöglichen. Sein Weltheilmittel ist ein mystisch - theosophisches System, ein System einerseits der erdachten Offenbarung des Göttlichen als eines physisch-Unendlichen in vielfacher, graduell abnehmender, mittlerischer Kraftäußerung, anderseits der ekstatischen Erhebung des endlichen Bewusstseins zu jenem Unendlichen. Ein solches System stellt sich uns in dem Neuplatonismus dar. Vorbereitet wurde dasselbe durch die in Alexandria, dem Centrum der damaligen alten Welt, fallmäthig geschehene Verschmelzung morgenländischer und abendländischer Culturelemente. Die philosophiegeschichtlichen Folgen dieser Verschmelzung geben sich kund in einer Doppelreihe theils griechischer theils jüdischer Denker. Während aber der bedeutendste unter den letzteren, Philon, die ekstatische Erhebung des Menschen zu Gott durch die menschliche Selbstantäußerung zwar bedingt, jedoch allein durch die göttliche Gnade verursacht sein lässt, ist es im Gegentheil ein integrirendes Moment der neuplatonischen und speciell der plotinischen Philosophie, dass in ihr die Erreichung der höchsten Stufe der Ekstasis, das bewusstlose Versinken im bewusstlosen Einen Göttlichen, dem Menschen aus eigener Kraft möglich bleibt, weil, so meint Plotin, das Innerste seiner Seele schuldfrei ist und nur ein der Seele mit dem Leibe gemeinsames Etwas, von dem er selbst nicht zu sagen weiss, was es sei, gesündigt hat. Hier tritt, trotz des unverkennbaren, das Ganze der plotinischen Lehre mitbestimmenden orientalisch-jüdischen Einflusses, noch einmal der heidnische Geist mit dem Reste seiner Prometheuskraft in die Schranken. Erweist sich nun aber dennoch dieser Rest von Kraft als nicht genügend, um durch gewaltsame, eigenmächtige Erhebung zum Absoluten in der Ekstasis einen dauerndbefriedigenden Zustand des Menschen und der Menschheit herbeizuführen: so findet der ausschliessend heidnische und, als solcher, der neuen Weltreligion, der christlichen, abgeneigte Geist die einzige Stütze

der Erhebung in der alten Volksreligion, im Polytheismus. Der soll nun die Erhebung vermitteln: die gesamte heidnische Götterwelt wird gegenüber dem einigen Mittler Christus zu einer Welt, einer zahllosen Vielheit von Mittlern zwischen dem höchsten völlig unerkennbaren und unnahbaren Gott und dem ihm eben so völlig entfremdeten und fernstehenden Menschen. Von Plotin, durch Jamblich, bis zu Proklos zeigt sich diess immer klarer als die eigentliche Tendenz der neuplatonischen Philosophie, als das Triebrad ihrer Entwicklung. Liest man, was jene und ihre Schüler geschrieben haben, mit weltgeschichtlichem Blick und Verständniss, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sie ein Schauer der Ahnung durchdrang von dem, was geschah:

„Einen zu bereichern unter Allen,
Musste diese Götterwelt vergehn.“

Diess ahnend, boten sie auf, was noch übrig war von heidnischer Art und Kraft, um das Schicksal des Polytheismus zu wenden. Wie komisch uns auch die Phantasterei eines Jamblich oder die Subtilität eines Proklos erscheinen mag: es waltet zugleich ein tiefer tragischer Ernst in diesem leichenblassen Gedankenreich. Auf den Trümmern der alten Welt und ihrer gefallenen Tempel stimmen die letzten Denker eines hochbegabten Volkes ihr Schwanenlied an: wo sind unsre Götter? sie hören nicht, sie helfen nicht. Die anfangs kühn behauptete Möglichkeit eines innigen Einswerdens mit dem höchsten Wesen bezweifeln sie schliesslich selbst; die Unzahl der Mittler, der alten Götter, hat Nichts gebessert. Durch einen Machtsspruch Iustinian's wurde die innerlich längst verödete Schule von Athen auch äusserlich aufgehoben. Ihr letzter Vorsteher, Damascius, erklärte noch mit besonderem Nachdruck für das Prädicat des obersten Princips, des nachgerade vollendeten Zerbildes der christlichen Trinität, die Unerkennbarkeit und für das rechte Verhältniss des Menschengeistes zu ihm die Ueberunwissenheit, *ὑπεράγνωστη*. Damit endet das Denken der alten Welt, die Philosophie der nach Weisheit fragenden Griechen.¹⁾)

¹⁾ Die Quellenbelege im 14. und 15. Capitel der dritten Ausgabe von Ritter's und Preller's „Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta“, 1864, woselbst S. 540 über des Damascius Ca-

Was dem Neuplatonismus bei seiner von aussen her unternommenen Bestreitung des christlichen Princips misslang, erstrebte früher schon der Gnosticismus, sofern er den Bau der Kirche von innen heraus zu zerstören gedachte. In ihm sammelte sich, theils mit Wissen und Willen theils unwillkürlich, als das Christenthum mit dem Anspruche der einzig wahren Religion in die alte Welt eintrat, Alles, was in dieser, sowohl der orientalischen wie der occidentalischen, sowohl der jüdischen wie der heidnischen, eines Widerstandes sich fähig fühlte, zum Kampf auf Leben und Tod. Der Gnosticismus ist der thatsächliche, wenn auch nur zum Theil absichtliche, religionsphilosophische Versuch einer Entgründung des Christenthums als der absoluten Religion durch Aufhebung seines übernatürlich geschichtlichen Charakters. Er fasst den neuen Wein in die Schläuche des Alterthums; er will das, wie wir geschen haben, aus dem Gotte, der sich als die Liebe offenbart, begreifliche, von oben her natürliche Gegenwunder gegen das Wunder des Bösen von unten her begreifen, will es unterbringen in der Ideenwelt des nicht wiedergeborenen Bewusstseins. Verwandt mit der alexandrinischen Religionsphilosophie, reih't er den einigen Mittler Christus an eine Vielheit von paarweise verbundenen Mittlwesen oder Aeonen an als den Stifter einer natürlichen Erlösung von dem ebenfalls natürlichen und begreiflichen Bösen. Christus ist ihm der Aeon, der durch seine Wirksamkeit dasjenige zum Gegenstand einer überhistorischen, der geschichtlichen Facticität sich überhebenden Erkenntniß (Gnosis) macht, was an sich in jedem Geistesmenschen, jedem „Pneumatiker“ da ist und vorgeht, nämlich die Erhabenheit und Erhebung des Geistigen über das Materielle und das Psychische. Diese Anschauung ist unzweideutig ausgeprägt in dem bedeutendsten Systeme der Gnostiker, dem valentinianischen, und wie verschieden von ihm auch die anderen gestaltet sind: der Erfolg wäre für das Christenthum, wenn der Gnosticismus gesiegt hätte, derselbe gewesen. Entgründend wür-

ricatur der Dreieinigkeit bemerkt wird: *Tria Principia vere Unum sunt, et Unum vere tria*, aber „quicquid ponitur a Damasco, in subsequentibus tollitur“, der Dreieinige soll doch auch wieder weder dreieinig noch einheitlich sein. Zum Ganzen der obigen Skizze ist vorzüglich Zeller's Darstellung des Neuplatonismus im dritten Theile seiner „Philosophie der Griechen“ zu vergleichen.

den sie alle gewirkt haben, sogar die Lehre des nur in einem weiteren Sinne den Gnostikern beizuzählenden Marcion, der, von der Neuheit des Christenthums ergriffen und bewältigt, das Uebernatürliche desselben zwar nicht direct läugnet oder abschwächt, aber in's schlechthin Unnatürliche, in's Portentose überspannt, da er jede geschichtliche Vermittlung zwischen Christlichem und Vorchristlichem abschneidet, Christum als den Geist des Heils (*spiritus salutaris*) im fünfzehnten Jahre der Regierung des Tiberius plötzlich (statim) mit einem Scheinkörper vom Himmel in die Synagoge zu Kapernaum einführt und demgemäß auch den soteriologischen Lehrgehalt des Christenthums zum Theil umformt. In dem Gnosticismus liegt chaotisch Alles beisammen, was von widerchristlichem und pseudochristlichem Wesen die fernere und fernste Folgezeit an den Tag gebracht hat und bringen mag. Wenn man vernimmt, was alte Kirchengeschichtschreiber über die Lehren und Gebräuche gewisser gnostischer Secten berichten, so sollte man meinen, dass darüber hinaus auf der Bahn des Unglaubens kein Schritt mehr möglich sei. Was die sog. Junghegelianer und ähnliche Geister als die neueste Weisheit, als das Evangelium der Vollendung, verkündet haben und noch verkünden, dass nur im Menschen Gott zu sich komme, dass jeder Mensch ein Gottmensch sein könne und solle, u. dgl.: das ist bei den Gnostikern Alles schon da gewesen. „Ich bin Du — so ruft in einem ihrer Evangelien eine Donnerstimme —, und Du bist Ich, und wo Du bist, da bin Ich, und in Allem bin Ich zerstreut; willst Du, so sammelst Du Mich; sammelst Du aber Mich, so sammelst Du Dich selbst.“ Oder: „Die den ganzen Kreislauf des Naturlebens durchmessen, alle Kraft gesammelt zu haben glauben, die sprechen: Ich bin der Christus.“ Wer den Gnosticismus kennt, den vermag keine spätere Unterwühlung des Glaubensgrundes zu befremden oder gar zu beunruhigen; die Strauss und Zeller sind ihm, so zu sagen, alte Bekannte. Nur insofern besteht zwischen dem Gnosticismus und dem Unglauben der neueren Zeit ein Unterschied, als dort die widerchristlichen Elemente, wie schon bemerk't, in chaotischer Gährung sich befinden und, mit Bruchstücken des Glaubens versetzt, widerspruchsvoll durch einander wogen, während der moderne Unglaube, wenigstens in seinen

stärksten Vertretern, ein abgeklärt-systematischer, ein consequent-irreligiöser ist.¹⁾

Dass nun im Gnosticismus eben so wie im Neuplatonismus, dessen historische Nachwirkungen mit denen des ersteren ein und dieselbe antichristliche Sphäre bilden, die Philosophie zur Unphilosophie, das vernünftige Denken, das speculative sammt dem empirischen, zum phantastischen Dichten wird, geben selbst die Widersacher des kirchlichen Christenthums zu, freilich ohne zu bemerken, dass sie damit zugleich über sich ein Urtheil fällen.²⁾ Und doch lässt sich in der That das dem christlichen

¹⁾ Vgl. Baur „Die christliche Gnosis“, 1835. — Lipsius „Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang“, 1860 (aus der Enzyklopädie von Ersch und Gruber), bes. S. 61—63, wo jedoch der um die Aufhellung des Gnosticismus hochverdiente Herr Verfasser nicht genugsam erwogen zu haben scheint, ob ein „innerchristlicher“, d. h. innerhalb des Kreises der christlich genannten Welt unternommener, aber „mit allzu kühnem Selbstvertrauen“ (S. 63), „mit stolzem Selbstvertrauen“ (S. 171) unternommener erster „Versuch einer Philosophie des Christenthums“ (S. 105) in Wahrheit „der erste Versuch einer christlichen Philosophie“ genannt werden dürfe. Der Gnosticismus war der wirksamste Anstoß zu einer solchen, wenn man will, ihr negativer, nicht aber ihr positiver Anfang, nicht ihr genuiner Ursprungspunkt. Freilich, um diess entschieden anzuerkennen und nicht „wechselweise bald den christlichen bald den ausserchristlichen Charakter hervorzuheben“ (S. 34), müsste Lipsius gründlicher von Baur los- oder ihm weniger nahe gekommen sein, als er es ist. — Dass und wie auch die an sich läbliche teleologische Gedankenrichtung der Gnostiker in's Fehlerhafte umbiegt, lehrt vortrefflich Ritschl, bei Besprechung von Möller's „Geschichte der Kosmologie u. s. w.“, in den „Theolog. Studien und Kritiken“, Jahrg. 1866, S. 381 ff; ob aber bei einer wirklich „entschiedenen christlichen Tendenz“ des Gnosticismus und „christlichen Gemüthsstimmung“ der Gnostiker eine so „gespensterhafte Verzerrung des geschichtlichen Bildes Christi“, eine solche „Verletzung der Grundbedingungen der christlichen Anschauungsweise“, wie sie ebend. mit Recht den Gnostikern Schuld gegeben wird, möglich gewesen wäre, können wir nicht umhin zu bezweifeln. — Ueber die „Evangelien“ der Gnostiker s. Dorner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“, I, 1845, S. 396 f. Anm.: „Es gab eine ganze Litteratur aus diesem Pfuhl. Neuere verwandte Erscheinungen warnen davor, nur Verläumdungen in solchen Angaben der Kirchenväter zu sehen.“

²⁾ Vgl. Lipsius a. a. O. S. 105: „Die Gnosis ist der erste umfassende Versuch einer Philosophie des Christenthums; aber dieser Versuch schlägt . . . in eine durchaus unphilosophische Darstellung um“; S. 171: „Hatte diese Gnosis ehedem alle Geheimnisse im Himmel und auf Erden

Princip, dem Gotte, der die Liebe ist, contradictorisch entgegengesetzte Princip in allen ferneren Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung als das, immerhin unter erheblichen Modificationen, wiederkehrende neuplatonisch-gnostische bezeichnen. Es ist überall das aus dem Gewissensbunde und vollends aus dem Bunde des guten Gewissens losgelöste Unendliche, ein Seiendes ($\delta\nu$), dessen Wesen nicht im Selbandersein besteht, was, von jener ältesten antichristlichen Bewegung her sein Wesen weiter treibend, dem dreieinigen Gotte der Kirche des Evangeliums widerstreitet. Auch in der kosmologischen Periode ist das „Princip“ dieses $\delta\nu$, welches aber hier, damit die Leere zur Fülle werde, verweltlicht, schliesslich vermenschlicht oder mit Welt und Menschheit confundirt wird. So ist es, indirect, auch das contradictorische Gegentheil des christlichen Princips, des in Liebe dreieinigen Gottes. Der Unfug, den das neuplatonisch-gnostische $\delta\nu$, namentlich aus zweiter Hand des Areopagiten, durch das ganze Mittelalter hindurch bis auf die Gegenwart herab in der Entwicklung der Glaubenslehre angerichtet hat, konnte dem Blicke des in allen christlichen Lehrfragen feinfühligen Historikers der Christologie nicht entgehen; er hat ihn in seinem grossen Werke durchweg an's Licht gezogen und in's Gericht geführt. Auch von dieser Seite kommt die christologische Arbeit Dorner's der allgemein-philosophischen Absicht zu Statten, die wir hier verfolgen.

In der ersten Hälfte des Artikels haben wir die Bedingung

zu enthüllen versucht und in stolzem Selbstvertrauen alle Brücken, die sie mit dem kirchlichen Glauben verbanden, hinter sich abgebrochen: so gesteht am Ende dieser Bewegung das Wissen seine eigene Unzulänglichkeit ein und verzweifelt an sich selbst, weil es sich ausser Stande sieht, die einheitliche Weltanschauung, um die es dem denkenden Geiste vor Allem zu thun ist, in ihrem inneren Zusammenhange zu begründen.“ — Nach Baur „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“, 1860, S. 189, ist dem Gnosticismus Christus und das Christenthum „nicht sowohl Heilsprincip als vielmehr allgemeines kosmisches Princip“, d. h. es wird widergeschiedlich aus jenem in dieses verflüchtigt. Dass Baur's eigene Behandlung des Christenthums, die vielgerühmte „Kritik“, eine gleichartige Verflüchtigung ist, hat Heinr. Beckh, den Kritiker mit des Kritikers Worten schlagend, nachgewiesen in dem Aufsatze „Die Tübinger historische Schule“, Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1864, Heft 1—4.

angegeben, unter welcher allein die Geschichte der Philosophie christlicher Zeit als eine Geschichte der christlichen Philosophie darf bezeichnet werden; hier gilt es umgekehrt, das Unchristliche in ihr zu notiren. Wir können voraus sagen, wann wir darauf gefasst sein müssen, ihm zu begegnen.¹⁾ Sobald der Philosoph anfängt, „rein theoretisch“, „interesselos“ zu verfahren, oder, was dasselbe ist, aufhört, absolut-ethisch zu forschen, „mit ganzem Herzen“ Gott zu suchen (Jerem. 29, 13 f.); sobald nicht mehr das gute Gewissen im vollen Sinne Luther's, d. h. der Christus in uns, der Ausgangspunkt aller actuell-philosophischen Forschung ist: alsbald lässt sich auch der wahre Gott nicht mehr finden; alsbald schlägt das christliche Princip, die dreieinige Liebe, „deren Art es ist, ein Uebriges zu thun und sich Mühe zu machen,“ eine Welt zu schaffen und mit dem Menschen Gottes zu vollenden, in sein Widerspiel um, in jenes öv, welches Nichts weniger ist als diese Liebe. Das geschicht unvermeidlich, sei's direct, in einseitig-theologischer Forschung, sei's indirect, in einseitig-kosmologischer, durch Vergötterung der Welt und schliesslich des Menschen, in beiden Fällen aber auch, können wir prognosticirend hinzufügen, mit dem Erfolge eines Fehlschlags der philosophischen Unternehmung, das Räthsel der Welt in einer Wissenschaft der Weltweisheit zu lösen. „Ohne Mich könnt ihr Nichts thun“, nur Nichtiges thun. (Joh. 15, 5. vgl. 1 Kor. 8, 1—3.) Die Geschichte bestätigt das Vorausgesagte.

Gegen den Gnosticismus eifernd, verbannen Irenäus und Tertullian, nach dem Wortaut einiger Aeusserungen, alle Philosophie, um an ihre Stelle die einfache apostolische Lehre zu setzen: nihil desideramus ultra credere. Ihr Hauptstreben geht dahin, die geschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit des Christenthums gegen die windigen Speculationen der Gnostiker in fester Lehrform sicher zu stellen. Die Verdienstlichkeit dieses Strebens wird recht klar in der Erwägung, was ohne das Vorhandensein eines normativen kirchlichen Lehrbegriffs aus der in die Geschichte

¹⁾ Vgl. H. Ritter „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,“ III, 1864, S. 625: „Unser Glaube hat seinen sichern Grund nur in dem Zeugnisse des Gewissens, welches uns zurückweist auf den Grund unseres Daseins.“ Alle sog. reine Theorie entründet den Glauben.

eintretenden germanischen Menschheit geworden wäre, in der das Christenthum erst, wofür allein schon Luther zeugt und die Reformation, volle Gestalt gewinnen sollte, die aber, rand- und bandlos wie sie war, wenn sie nicht vorerst in strenge Geisteszucht kam, nimmermehr ihre hohe Bestimmung erreicht haben würde. Aus diesem Gesichtspunkt erscheint die Mission der ersten antignostischen Kirchenlehrer weltgeschichtlich bedeutend. Und auch was ihre Feindschaft gegen die Philosophie betrifft, so sind sie doch in Wahrheit, wie selbst Baur in Bezug auf Tertullian anerkennt, von der Tendenz beseelt, die nicht handgreifliche, aber begreifliche, nur dem natürlichen empirischen Bewusstsein entrückte, höhere Vernünftigkeit der Offenbarung zu erweisen. In dieser Tendenz verhalten sie sich gegenüber dem Gnosticismus allerdings vorzugsweise abwehrend, was jedoch eine gewisse auch schon positive Bestreitung desselben von ihrer Seite nicht ausschließt. Ein bewusst-positives christliches Gegenbild des Gnosticismus zeigt sich uns in der alexandrinischen Gnosis des Clemens und des Origenes, der Väter christlicher Philosophie, die mit unbegränztem Vertrauen auf die sieghafte Wahrheit des Christenthums philosophiren, nicht aber, wie die pseudochristlichen Gnostiker, mit „stolzem Selbstvertrauen.“ Gleichwohl bleibt die Speculation auch des durch wissenschaftlichere Haltung vor Clemens ausgezeichneten Origenes mit heidnischem Beisatz behaftet; denn für das eigentlich Göttliche, für das Göttlichste in der Gottheit erklärt er das nicht mittheilbare Sein: wovon dann nicht nur der Subordinationismus seiner Trinitätslehre, sondern auch seine vernunftwidrige Anschauung einer als Gegenstand der Herrschaft für Gott unentbehrlichen endlosen Reihe von Welten in letzter Beziehung herrführt. Der nämliche Beisatz aber bildet die Schattenseite der in philosophischer Hinsicht bedeutendsten Gestalt der Patristik, der Lehre Augustin's. Im Blick auf die aristotelische Kategorientafel, wie sie ihm überliefert war, hatte er die neun eigenschaftlichen Kategorien, die Qualität, die Quantität etc., als Gottes unwürdig eliminiert. Da behielt er denn nur das Sein, die *οὐσίας*, übrig, die er nicht mit substantia, sondern mit essentia übersetzt wissen wollte: dieses in sich ganz unbestimmte Sein soll das Höchste in Gott sein, das Innerste seines Wesens. Daher, von diesem unüberwundenen dunkelen neu-

platonisch-heidnischen Rest in der christlichen Gottesanschauung des grossen Kirchenvaters und Kirchenfürsten, daher stammen, auf ihren wissenschaftlichen Grund zurückgeführt, die deterministischen Härten seiner Ansicht von dem Verhältniss der göttlichen Allmacht und Gnade zur menschlichen Freiheit und Sünde; daher die irrgigen, das ganze Weltverständniß trübenden Vorstellungen von einer Willkür Gottes (denn das starre, in sich unbestimmte, unethische Sein kann, wollend gedacht, nur Willkür sein), von einer unwiderstehlich wirkenden Gnade (*gratia irresistibilis*) etc. Dasselbe, über die Dreiheit und Einheit erhabene, schlechthin unbegreifliche Sein Gottes ist auch die Grundidee der Lehre, welche zwischen der Patristik und der Scholastik mitteninne steht, der entschieden areopagitisch gearteten Philosophie des *Scotus Erigena*; von dem verschlossenen Gott giebt es, nach der auch hier den Kernpunkt treffenden Bemerkung Baur's, keinen vernünftigen Uebergang zur Welt, deren Wesen sich dem Erigena folgerichtig in Schein auflöst, in „*Theophanie*.“ Endlich aber ist der gleiche Mangel einer vollkommen ethischen Conception des Gottesbegriffs verhängnissvoll gewesen für die gesammte Scholastik; an diesem Mangel als ihrem Hauptfehler ist sie zu Grunde gegangen. Schon bei Anselm, ihrem Stifter, lässt er sich spüren; in den Lehrgebäuden ihrer gefeiertsten Häupter, des Thomas von Aquino und des Duns Scotus, liegt er offen vor. War die Gottheit bei dem Einen als das absolute oder vielmehr abstracte Sein, bei dem Anderen als die absolute Willkür (*liberum arbitrium*) in ein aller Vernunft unzugängliches Jenseits versetzt: so musste die vernünftige Nothwendigkeit (*ratiabilis necessitas*) der Glaubenswahrheit, deren Erkenntniß die Scholastik sich zur Aufgabe gemacht hatte, schlechthin unerkennbar sein, und kein noch so künstlicher Formalismus konnte das sachlich Unmögliche leisten. Darum verzweifelte sie denn auch an sich selbst, schon in Durandus a Sancto Porciano, dem jeder „Beweis des Glaubens“ widersinnig schien, und vollends in dem, mit der Theologie zugleich alle Philosophie zerrüttenden, sensualistischen Skepticismus des Wilhelm von Occam.¹⁾

1) Zur Rechtfertigung Tertullian's wegen des ihm insgemein fälschlich zugeschriebenen „*credo quia absurdum*“ s. Baur „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte,“ 1858, S. 74 f. Anm.; über Irenäus vor-

Zum zweiten Male, wenn auch in einem durch den Abstand der Zeiten veränderten Sinne, wurde die Philosophie vom Himmel auf die Erde beschieden, zum zweiten Male, wenn auch wiederum von Lord Bacon anders als von Sokrates gemeint, ertönte die Losung: *in inductione spes maxima sita est.* Auf die theologische Periode des Mittelalters folgte die kosmologische der modernen Zeit. Galt in jener mehr und mehr die Schöpfung nur für eine leidige Zuthat, die *vita saecularis* für Nichts gegen die *vita religiosa*: so wurde in dieser die Gottheit, welcher sich zu weihen schon Bacon der Philosophie gewissermassen widerrathen hatte (*virgo Deo consecrata nihil parit*), am Ende, von Arthur Schopenhauer, nach „Wolkenkukusheim“ gewiesen. Trotzdem aber gleichen die beiden Perioden sich darin, dass dort wie hier die Bedeutung des Christenthums für die Philosophie verkürzt und dort wie hier eben dadurch die Philosophie einem Processe der Selbstauflösung entgegengeführt wird. Sie soll, wie wir wissen, ihrer wahren Bestimmung nach, dem Menschenleben mit allen seinen Forderungen gerecht werden und als christliche Phi-

nehmlich L. Duncker „Des h. Irenäus Christologie,“ 1843, S. 36—75, wonach seine „realistische Betrachtungsweise“ sich keineswegs sträubt gegen die „Reflexion“ auf die gemeinsame christliche Erfahrung von Gott dem Dreieinigen, sich also nur von jeder Einmischung fremdartiger Speculation fern halten will. — Ueber den Gottesbegriff des Origenes Dorner a. a. O. I., S. 686 ff. — Ueber die Patristik überhaupt Johannes Huber „Die Philosophie der Kirchenväter,“ 1859, speciell über Augustin's Lehre von Gott ebend. S. 260 ff. — Ueber Scotus Erigena Dasselben „Johannes Scotus Erigena,“ 1861, und Baur „Die christliche Lehre von der Versöhnung,“ 1838, S. 136 ff. sowie „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“ II., 1842, S. 281 f. u. 312 f. — Ueber die Scholastik die gediegene Abhandlung Landerer's in Herzog's „Realencyklopädie“ Bd. 13, S. 654—697, bes. S. 671: „Bei Anselm's Fassung des Gottesbegriffs kommt der ethische Gesichtspunkt zu kurz“; S. 687: „Hinter dem Begriffe der göttlichen Liebe, einer ethisch, eben darum auch vernünftig bestimmten, freien Liebe Gottes, bleiben der thomistische Begriff von Gott als dem absoluten Sein und Wirken und der scotistische Begriff von Gott als der absoluten Willkür zurück“; S. 690: „In Occam, der eigentlich nirgends ein wahres religiöses Interesse zeigt (rein theoretisch forscht, wie Zeller es haben will), vollzog sich das Gericht über die Unwahrheit der scholastischen Theologie und Philosophie.“ Speciell über diesen und seine Aehnlichkeit mit Bayle Baur „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit“ II., S. 877 ff., III., 1843, S. 566, und Dorner a. a. O., II., 1853, S. 447 ff., 945 f.

Iosophie an ihrem Theile den Segen des Glaubens aus dem centralen Heiligthume der Religion in die peripherischen Sphären der weltlichen Thätigkeit hintüberleiten, damit die drei Scheffel Mehl vom Sauerteige durchdrungen werden; aber der Stifter der von Bacon proclamirten modernen Philosophie, Cartesius, war, wie wohl man ihn oft so genannt hat, kein Luther der Philosophie, kein ganzer Christ, kein Christ aus dem Vollen, wie Luther, sondern auch in Bezug auf das Christenthum ein halber oder, wie Heinrich Ritter von ihm sagt, ein gespaltener Mann, und seine Stiftung hat das Gepräge ihres Stifters. Sie darf nicht schlechtweg als unchristlich bezeichnet werden; denn es ist unverkennbar Christliches in ihr, und dieses ihr gutes Theil wird so wenig von ihr genommen werden, als mit der Scholastik das untergegangen ist, was sie von ewiger Wahrheit enthielt. Wer z. B. einem Hegel auf einfache, aber ungerechte und nur jugendlichem Feuereifer etwa verzeihliche, Weise alles Christliche absprechen wollte, der müsste auch einen Göschel einfach einen Thoren schelten. Vielmehr ist jeder Philosoph in der Christenheit von Christus ergriffen, und auf dem Glaubensboden, den er befestigt hat, stehen sie in gewissem Sinne, wär's auch nur mit Einem Fusse, allesamt; aber eben nicht jeder, der auf festem Boden steht, steht fest, und nicht jeder ergreift wieder, wie er ergriffen worden. Die Scholastik ist dahin, und die moderne Philosophie wird selbst von Manchem, der ihr anhängt, gleichfalls schon zu den Todten geschrieben; die aussere Herrschaft beider, ihre Wirksamkeit von dieser Welt und auf diese Welt, die selbst vergeht, ist gebrochen. Aber was in beiden, vom Fürsten des Lebens herkommend, wahrhaft gelebt und, wie geräuschlos auch, geherrscht hat, ist unsterblich und unentthronbar im Reiche der Wahrheit. Es wird seine Stelle behaupten im Ganzen der Geschichte dieses Reiches, von welcher wir hier nur einen kleinen Ausschnitt und in diesem Solches zu betrachten haben, was, weil es in sich kein Leben hatte, vergangen ist.

Zwar erkennt Cartesius ausser dem natürlichen Lichte der Vernunft ein, wie er selbst meint, sichereres, uns übernatürlich erleuchtendes Licht an: lumen quoddam internum omni naturae lumine certius; allein er unterlässt es, was ihm hiernach hätte nahe liegen sollen, das gegenseitige Verhältniss dieser beiden

Lichter und damit das Verhältniss der Philosophie zum Christenthum genauer zu bestimmen; sogar auf eine directe, dahin gerichtete briefliche Anfrage antwortet er ablehnend oder doch sehr zweideutig: „Ich lebe der Ueberzeugung, Gott aus natürlichen Kräften lieben zu können, überlasse es jedoch den Theologen, zu entscheiden, ob eine solche Liebe verdienstlich sei.“ Ausdrücklich aber setzt er, von der Schule her an Augustin gebunden, Gott als das abstract-Unendliche und das menschliche Erkennen als ein schlechthin endliches in schroffen Gegensatz. So muss ihm die Philosophie zur blossen Weltweisheit werden, „le Monde“ schwebt ihm von vorn herein als sein Thema vor, und dem speculativ mit Gott Entzweiten geht nun auch die Welt entzwei, buchstäblich in zwei Stücke: Geisterwelt und Körperwelt, substantia cogitans und substantia extensa, die durchaus Nichts mit einander gemein haben, nihil prorsus commune. Diesen Dualismus der Weltgegensätze, dessen Schärfe Geulinex und Malebranche fühlbar machen, will Spinoza überwinden durch ihre Versenkung in die alleinige göttliche Substanz; aber die in sich völlig unbestimmte Substanz, das ens absolute infinitum, gleichsam das Gespenst des seit dem Offenbarwerden des lebendigen Gottes in Jesu Christo abgelebten Judengottes, ist, wie bei Scotus Erigena, der Tod der Welt, dieser Pantheismus ein „Akosmismus“. Nur noch schneidiger, daher in divergirenden Entwicklungsreihen treten die Gegensätze der in Körper und Geister zerfallenen Welt wieder hervor: in der realistischen Reihe, welche Locke, in der idealistischen, welche Leibniz eröffnet. Was die Führer der beiden Reihen, und vornehmlich den der letzteren, in aller Einseitigkeit noch als ganze Philosophen erscheinen lässt, hindert nicht, dass, wie bekannt, die eine in den Sensualismus der französischen „Aufklärung“ ausläuft, die andere in den Rationalismus der deutschen. Die differenten Richtungen, welche so, jede für sich, in Unphilosophie ihr Ende gefunden hatten, vereinigt kritisch Immanuel Kant mit dem Bewusstsein eines Lebensretters der Philosophie. Dass aber in ihm schon, wie Ritter es ansieht, die Ausgleichung der Theologie und Kosmologie begonnen habe, will uns nicht einleuchten; vielmehr scheint uns die einseitig-kosmologische Philosophie in Kant und seinen Nachfolgern sich zu potenziren, sich immer mehr zu sublimiren,

bis sie in Schopenhauer sich erschöpft, sich gründlich auslebt.¹⁾ Eine wahre Ausgleichung und Einigung des Göttlichen und Weltlichen kann nur da Statt finden, wo Gott und Welt versöhnt sind, d. h. auf dem theanthropologischen oder, wenn man diese Bezeichnung vorzieht, theanthropocentrischen Standpunkt; dass auf ihm die kantische und an Kant sich anschliessende Philosophie festen Fuss gefasst habe, lässt sich nicht behaupten. Allerdings sind in ihrem geschichtlichen Verlaufe, wir haben es schon eingeräumt, stille und doch ewig mächtige Seitenwirkungen ihres Zusammenhangs mit dem Christenthume nicht zu erkennen; aber was die zeitlich durchgreifende Wirksamkeit ihrer Hauptvertreter anlangt, so haben sie nicht gesammelt, sondern zerstreut. Die offensbare Tendenz der Religionslehre Kant's ist Auflösung der Religion in rationalistische Moral. Es ist nach ihm nicht der rechte Weg, von der Begnadigung zur Tugend, sondern von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten, damit nämlich, nachdem wir, gehorsam dem Sittengesetze, das Unsere gethan haben ohne Gott, nachdem wir durch eine radicale Besserung, durch eine sittliche „Revolution“, eine „Art von Wiedergeburt“, gut geworden sind, nun auch Gott in Gnaden das Seinige thue, d. h. das vor jener sittlichen Revolution gethane Böse uns verzeihe, unsern guten, mit dem Sittengesetze übereinstimmenden Willen rückwärts gut wirken lasse. Das Gesetz ist für Kant im Grunde auch schon das Evangelium: „Du sollst“ = „Du kannst“; er ignorirt das „andere Gesetz in den Gliedern“, welches bewirkt, dass wir nicht können, was wir sollen. Von dem „Leibe des Todes“ weiss er Nichts; darum kann er auch nicht die Kraft der Auferstehung Christi und die Gemeinschaft seiner Leiden erkennen. Jesus ist ihm der „Lehrer des Evangeliums“, nicht der Inhalt, nicht der Gegenstand einer frohen Botschaft. Indem er das Sühnopfer Christi, die gottmenschliche Sühnung der Sünde, diese absolut-mittlerische, gerade auch in den unbestritten ächten Bestandtheilen der h. Schrift

¹⁾ Anzeichen einer nicht mit der Anthropologie sich vermittelnden, sondern in dieselbe sich verflüchtigenden Theologie bemerkte auch Ehrenfechter schon bei Kant, Jahrb. f. deutsche Theol., 1859, Band IV., Heft 2, S. 400 in dem schönen Aufsatz „über Schelling's Philos. der Mythologie und Offenbarung.“

zweifelos beurkundete Thatsache und That, von welcher alle christliche „Lehre“ aus- und auf welche alle christliche „Lehre“ hingehet, aus seinem „vernünftigen“ Christenthum ausscheidet, reisst er dem geschichtlichen Christenthum das Herz aus dem Leibe, und es bleibt ihm davon nur ein Complex to dter „Lehren“ übrig. Dem „weisen Lehrer“ nachahmend, sollen und können wir, meint er, das in uns Allen vorhandene Urbild des ewigen Gottessohnes, des vollkommenen Gott wohlgefälligen Menschen, verwirklichen, d. h. eben dem Sittengesetze, dem kategorischen Imperative, Folge leisten; dieser „Nomos“ ist Kant's „Logos“. Der Jesus, der sich lehrt, den Christus Gottes, den Priester und König, gilt ihm lediglich für den Stifter der „statutarischen Kirche“, des wegen einer „besonderen Schwäche der menschlichen Natur“, wegen ihrer Geneigtheit zu „gottesdienstlichem Frohn- und Lohnglauben“, leider nothwendigen Uebels Kurz: es fehlt bei Kant die leere Stelle, welche allein es menschlicherseits möglich macht, aus der Fülle Christi Gnade um Gnade zu nehmen. Kein Wunder daher, dass es nach ihm nur statthaft ist, zu sagen: „ich bin gewiss“, dass Gott ist, nicht aber: „es ist gewiss.“ Ja, ganz gewiss bin selbst „ich“ nicht, sondern nur „moralisch gewiss“, nur in der „praktischen“ Hälften meines Wesens. Wie dem Cartesius die Welt, so geht unserem kritischen Philosophen das Menschenwesen, die „Vernunft“, entzwei, wiederum buchstäblich in zwei Stücke, ein theoretisches und ein praktisches: für die theoretische Vernunft, die nach ihm „eigentlich“ Verstand heissen sollte, ist zwar „der Begriff eines höchsten Wesens eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee“; aber sie darf nur so denken, „als ob“ Gott wäre; sonst wird sie transscendent wie die Vernunft der „Theosophen und Mystiker“ in ihrer „schmelzenden Vereinigung mit der Gottheit.“ Und selbst da, wo Kant Anstalt macht, dem ihn bisweilen beschleichen und drängenden Gedanken, dass die Vernunft ihrem Wesen nach „doch immer nur eine und dieselbe“ sei, wissenschaftliche Folge zu geben, also die beiden hart von einander geschiedenen Hälften des Menschenwesens zusammenzu-„schmelzen“ nämlich in der „Kritik der Urheilskraft“, auch da ist das Ende dennoch wieder jenes Denken, „als ob“ ein intellectus archetypes, wäre. Wem aber Gott nicht fest steht, dem steht Nichts

fest; denn alle wahre Welterkenntniss, alle Erkenntniss der „Dinge an sich“, ist bedingt durch gewissenhafte Selbsterkenntniss, und wenn man sieht, worauf auch Herbart hinweist, dass Kant immer eine Anhänglichkeit an die „Dinge an sich“ behielt, dass er wohl gar, wie Herbart sagt, nur „wider Willen“ Idealist war, so kann man sich des Wunsches nicht enthalten, den der Unglaube als einen „frommen“ belachen mag: hättest du Glauben! Nur der Christus in uns, nur das gute Gewissen im Sinne Luther's, macht „es“ uns gewiss, dass Der ist, dessen Erkenntniss vor Allem zu „studiren“, „der Anfang“ aller Philosophie war: was Kant am Schlusse seines Hauptwerkes „merkwürdig genug“ und doch „natürlich“ findet, da nur die Gottesidee, wie er anderwärts versichert, „die Vernunft in ihrer rechtmässigen Nachfrage befriedigen kann“. Hätte er Glauben und in ihm die Erkenntniss des christlichen Princips mit seiner den Unterschied einschliessenden Einheit gehabt: so hätte er das nicht verfehlt, was er selbst für das wesentliche Ziel seiner philosophischen Bestrebungen erklärt, und was in der That verfehlt zu haben er doch selbst auch gestehen muss. Als einen „unschätzbaren Vortheil“ preis't er es, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Classificirung und Specificirung der Begriffe a priori, mithin nach Principien zu erkennen; ohne das sei in der Metaphysik Alles lauter Rhapsodie, wo man niemals wisse, ob dessen, was man besitzt, genug sei, oder ob und wo noch Etwas fehlen möge; freilich könne man diesen Vortheil nur in der „reinen Philosophie“ haben, von dieser aber mache derselbe auch das „Wesen“ aus. Die Frage, ob er den „unschätzbaren Vortheil“ errungen habe oder nicht, die eigentliche Lebensfrage seiner Philosophie, entscheidet er selbst, indem er bekennt, „von der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande bringen, lasse sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unsrer möglichen Anschauung sind.“ Das trinitarische Wesen Gottes und des Ihm ebenbildlichen, durch die Wiedergeburt wieder ebenbildlichen Menschen enthält allein den Grund, den Kant nicht angeben konnte,

weil er es nur zu einer „Art von Wiedergeburt“ brachte, die wahre und wirkliche aber ihm zu „schmelzend“ war. Hiermit fehlte der Kritik, welche er betrieb, die wesentliche positive Unterlage, und die durch eine solche Kritik nicht tief genug vereinigten Richtungen brachen, vollends aus einander gehend, nochmals hervor. In der Succession von Fichte, Schelling und Hegel steigerte sich der neue Idealismus, welchem, trotz gleicher Abkunft unversöhnlich, ein Realismus höherer Art in der Lehre Herbart's gegenüber trat. Der ruhmreiche und am Ende doch klägliche Verlauf dieser letzten Entwicklungsperiode der modernen Philosophie ist durch vielfache, streng wissenschaftliche und freiere, Darstellungen dem Gedächtnisse jedes Gebildeten eingeprägt. Ihre Geschichte selbst war ihre Kritik: eine Kritik der natürlichen Vernunft. Fichte, der das praktische Ich in die von Kant ihm tatsächlich zugestandene Alleinherrschaft förmlich einzetzte, fand während der ersten Phase seines Philosophiren „im empirischen Bewusstsein das reine gegeben“ und erklärte demgemäß „eines Jeden Ich“ für „die einzige höchste Substanz“. Indess nahm er selbst, und zwar noch in der ursprünglichen „Wissenschaftslehre“, diese nicht bloss nicht mit der christlichen, sondern mit keiner Religion verträgliche subjectiv-idealistiche Lehre zurück, indem er eine „unabhängig von den endlichen Naturen vorhandene Kraft“ annahm, „von der sie ihrem empirischen Dasein nach abhängig“ seien, ein „erstes Bewegendes, ohne welches das Ich nie würde gehandelt und, da seine Existenz bloss im Handeln besteht, auch nicht existirt haben.“ Sonach war die spätere Gestalt der Fichte'schen Lehre, ein mystisch verklärter Spinozismus, wie er vornehmlich in der „Anweisung zum seligen Leben“ sich darlegt, gewissermassen in der früheren schon präformirt; aber des späteren Fichte Pantheismus mit seiner Lösung „Nichts ist denn Gott“ war, gleich dem Spinoza's, der Tod der Welt und Weltweisheit. Auch Schelling meinte, so lange er es mit Fichte hielt, wie anfangs dieser, man müsse das Subject, „sich selbst an die Stelle der unendlichen Substanz“ Spinoza's setzen, und vom Glauben könne „in der Philosophie so wenig die Rede sein als in der Geometrie.“ Hernach feierte er, offener als Fichte zu Spinoza zurückgekehrt, in dem grossen Object der Natur „die heilige ewig schaffende Urkraft

der Welt“. Doch diese Natur-Philosophie wlich in ihm selbst noch einer solchen, in welcher stark „vom Glauben die Rede“ war. Bevor diess offenkundig geschah, absolvierte Hegel den Idealismus. Schon als er die „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems“ beleuchtete, eine Differenz, die in seinem System sich zur Einheit und Wahrheit „aufheben“ sollte, schon damals stand ihm fest, dass die Vernunft, die das Bewusstsein in Besonderheiten befangen findet, allein dadurch zur philosophischen Speculation oder zur speculativen Vernunft werde, dass sie sich selbst erhebt und allein sich selbst und dem Absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut. Diese Selbsterhebung, das „reine Denken“, war und blieb ihm das einzige wahrhaft Vernünftige oder „Logische“, wodurch „der Geist die Kraft in sich empfängt, die ihn in alle Wahrheit leitet“; das All der Wahrheit, die ganze Wahrheit bestand ihm darin, dass der so gekräftigte Geist nach einer langen, wiewohl einförmigen, dialektischen „Selbstbewegung“ des reinen, aber gleichsam weltschwangeren Denkens, nach der gedanklichen und begrifflichen Ausgebärung der Welt, nicht mehr sich und das Absolute, sondern sich als das Absolute, sich als absoluten Geist erfasst in der damit ebenfalls absoluten Philosophie. In diese „Einheit“ des „Geistes“ mit dem „Absoluten“, des Menschlichen mit dem Göttlichen, setzte Hegel die dem Inhalte nach angeblich vollständige Uebereinstimmung der Philosophie mit der „geoffenbarten Religion.“ Dass für die letztere eine derartige Union eine gründlich „absorptive“ sein musste, liess der Meister Manchem noch unklar; die Schule hat hierüber genügende Aufklärung gebracht, wider Willen selbst die „Seite“ derselben, die um der Kirchenlehre willen es unter Umständen erfreulich, mit Hegel zu reden, „erfreulich für den Begriff“ fand, dass „so viel Vernunft in jener enthalten sei“. Ob aber der Philosophie Hegel's dabei ein besseres Loos zu Theil ward und bei der von ihr befolgten Methode zu Theil werden konnte, steht nach den über diese, namentlich von Trendelenburg, geführten kritischen Untersuchungen und nach der, jetzt sogar schon historisch gewordenen, „Auflösung“ der Schule nicht mehr in Frage. Der nachkantische Idealismus hat seinen Lauf vollendet. Ihm stellt sich der Realismus Herbart's entgegen. Auch dieser Philosoph

will, wenngleich mit einer Restriction, ein „Kantianer“ heissen und hält dafür, dass bei Kant sich immer noch Spuren der Wahrheit zu finden pflegen, wenn anderwärts schon der Nebel die Aussicht verschliesse. Zwar fragt er, ob jemals ein Philosoph die Einheit unsrer Persönlichkeit so gewaltsam behandelt habe, wie Kant, und eine Psychologie, wie die kantische, vergleicht er einem artigen Märchen, worin die Seelenvermögen die Rollen der Dämonen und der Feen spielen. Doch aber hütet auch er auf's Strenge „die Gränze oder vielmehr die Kluft“ zwischen dem theoretischen und dem praktischen Menschen, zwischen Metaphysik und dem, was er Aesthetik nennt, zwischen „Sein“ und „Sollen“, Seiendem und Werthvollem. Das Eine und das Andere „sind sich ursprünglich fremdartig“; „niemals folgt ein Sein aus einem Sollen, niemals ein Sollen aus einem Sein.“ Im Glauben freilich, meint er, seien die theoretische und ästhetische Betrachtung Eins; das höchste denkbare Ziel der Philosophie ist noch heute dem bedeutendsten Herbartianer Drobisch das Wissen sowohl von dem absolut Seienden als dem absolut Werthvollen, „das wir vereinigt in der Idee der Gottheit denken.“ Aber in den Abstractionen der Wissenschaft, fügt Herbart sogleich hinzu, muss man sie trennen, und auch Drobisch säumt nicht, die Philosophie auf den „anthropocentrischen“ Standpunkt zu verweisen, auf welchem ihr das „Ziel“, wie er zugiebt, nimmer erreichbar ist. Beiden liegt das Bedenken fern, ob es in der Wissenschaft, wenn sie gedeihen soll, mit Abstractionen gethan sei, ob der theanthropocentrische Glaube, statt zum Lückenbüsser der ohne ihn fertigen Philosophie, nicht zum förderlichen, an's „Ziel“ fördernden, Ausgangspunkt aller actuell philosophischen Forschung sich eigne, ob eine zerklüftete Philosophie die wahre, das tiefste eine Bedürfniss des Menschenlebens befriedigende sein könne. Und wem „das Gute und das Böse nicht Begriffe der Erkenntniss“ sind, wer bei seinen, wie ihm scheint, „deutlichen Begriffen“ von dem Guten als einem bloss „Aesthetischen“ in dem Bösen „kein so grosses Geheimniss“ findet und darum Kant's Behauptung eines radicalen Bösen für „wahrhaft unselig“ erklärt, der konnte nicht, was doch nach Herbart die Philosophie gern thut, „den religiösen Glauben in sich aufnehmen“;

diese Intusssception musste ihm misslingen. Sonst hätte er ein anderes Princip gewonnen als sein „Reales“, das alte *ör*, das „Seiende“ mit der „strengsten Einfachheit der Qualität“, das „Sein, dem das Geschehen zufällig,“ und unter dessen Voraussetzung auch aller Weltzusammenhang, alles „Zusammen der Wesen“ so „zufällig“ ist, dass sie „auch recht füglich nicht zusammen sein könnten.“ Sonst wäre er des Missgeschicks überhoben gewesen, auf die Frage nach einem specifischen Charakter der Menschheit, der sie in Ansehung des geistigen Lebens ursprünglich und allgemein vor den Thieren auszeichne und der nicht auf einem Mehr oder Weniger beruhe, gestehen zu müssen, wie er es thut, dass er einen solchen nicht kenne und für nicht vorhanden halte. Hättest du Glauben! Die auch durch Herbart nicht mit der Theologie versöhlte kosmologische Philosophie richtet sich selbst zu Grunde in Arthur Schopenhauer, der „jedenfalls nicht anerkennt, dass zwischen Kant und ihm irgend Etwas in der Philosophie geschehen sei“, daher er unmittelbar an ihn anknüpfe, um bloss seine (Kant's) Sache durchzuführen Besser als Kant weiss er über den Welt-Leib des Todes Bescheid zu geben, und weiss auch, dass „ohne den Tod schwerlich würde philosophirt werden“. Aber die Lebensquelle, die allein den Durst der Philosophie stillt, sprudelt ihm in der buddhistischen Religion; in ihr, nicht in Christo, liegen nach seiner Meinung alle Schätze der Weisheit verborgen, der „Urweisheit des Menschengeschlechts“, die „von den Begebenheiten in Galiläa nicht wird verdrängt werden.“ Ihm ist selbstverständlich die Welt der ausschliessende Gegenstand philosophischer Untersuchung, „die Welt als Wille und Vorstellung“; eingeständlich, wie kein Philosoph vor ihm, ist er ohne Gott in der Welt. Aber er sieht auch, wie keiner vor ihm, ein, dass es mit dieser Welt Nichts ist, dass in ihr nur eine mit „Willen“ sich zerstörende Natur, nur eine Geschichte möglich ist, die sich selbst aufhebt mit ihrer Devise „Eadem, sed aliter“. Und er hat dieser Einsicht einen brillanten Ausdruck gegeben. Nach den Beurtheilungen, die über ihn, vorzüglich durch Trendelenburg und Haym, bereits ergangen sind, kann seine Philosophie soliden Männern kein positives wissenschaftliches Interesse mehr abgewinnen; in der

That sind ihre zahlreichsten und wärmsten Freunde unreife Jünglinge, ja Gymnasiasten: offenbar ein Zeichen, dass sie in ihrem, bekanntlich vom Urheber so heiss ersehnten und so geschäftskundig betriebenen, Laufe durch die litterarischen Kreise ziemlich weit heruntergekommen. Voll von „Traurigkeit der Welt“ ohne „göttliche Traurigkeit“ (2 Kor. 7, 10), bietet sie dem oft in früher Jugend schon blasirten Weltsinn, der Hohlheit des „inwendigen Menschen“ ein willkommenes Hülfsmittel, mit einem gewissen Anstand und Schein des Geistreichen dem sittlich ernsten Leben den Rücken zu kehren. Lassen wir die Todten ihren grossen Todten begraben! ¹⁾

Unter den zuletzt erwähnten Philosophen hatte vornehmlich Hegel der Philosophie von der Stadt aus, die damals schon zur Höhe einer Weltstadt emporstrebte, das Ansehen einer Weltmacht verschafft; dass sie gegenwärtig machtlos sei, wird allerorten wie von Einer Stimme, sei's der Freude, sei's der Trauer, bezeugt. Mit der „Rückkehr zu Kant“ hat man hier und da die Wiederherstellung ihrer Macht, die Hebung der gesunkenen, versucht, jedoch nichts Anderes erreicht, als die Neuplatoniker mit ihrer Rückkehr zu Platon erreichten. Auf dieser Bahn ist Alles abgelaufen. Jene „Rückkehr“ diente lediglich zur Bestätigung der Thatsache, dass bei uns im Allgemeinen „nicht mehr philosophirt, sondern nur Geschichte der Philosophie getrieben wird.“ Einem Hegelianer war es, wie billig, vorbehalten, eine solche Misère als eine für den Begriff erfreuliche oder doch tröstliche Durchgangsstufe zu construiren. ²⁾ „N'avons - nous pas nos Platons et nos Aristotes dans Bossuet et dans Pascal?“ fragte jüngst ein Mitglied der französischen Akademie, im Namen derselben redend, am Grabe Victor Cousin's. ³⁾ Eine analoge Frage wäre im Munde eines Deutschen ungleich mehr berechtigt; aber das Recht liegt

¹⁾ Eine Angabe der Belegstellen zum obigen Passus über die moderne Philosophie kann, da ohne Zweifel jeder Gebildete ein oder das andre der vielen Handbücher und Compendien ihrer Geschichte besitzt, füglich unterbleiben; übrigens findet man die hauptsächlichsten leicht auch in des Verfassers „Jakob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft,“ 1860.

²⁾ Erdmann „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ II., 1866, Schluss.

³⁾ Journal des débats, 1867, 26. janv.

für ihn wahrlich nicht in ihr, zu sprechen: ich bin reich und habe gar satt; wer so spricht, steht allerdings auf einer Durchgangsstufe, nur nicht zu neuer Ehre, sondern zum „Offenbarwerden der Schande.“ Ja, sie ist schon offenbar geworden nach dem Zeugniß eines Leipziger Philosophen, welcher der armen Philosophie der Gegenwart die „Individualisirung der Standpunkte“ d. h. die vollständige Zerfahrenheit zur Signatur giebt. Er verknüpft damit in bester Meinung andeutungsweise den Vorschlag, der an Gemüthlichkeit Nichts zu wünschen übrig lässt, die individualisirten Standpunkte und sonstigen philosophischen Differenzen auf dem nicht mehr ungewöhnlichen Wege „privater Verständigung“ mit einander auszugleichen.¹⁾ Es scheint fast, als ob die „Stubenmädchen zu Leipzig“ um das Privilieum beneidet würden, in der „Jeremiade“ des Dichters als Vertreterinnen der schönen Naivität und witzigen Einfalt zu figuriren.

Dass ein Bruch des Zeitalters mit der Philosophie erfolgt ist, zeigt am deutlichsten der Anklang, den weithin der Materialismus auf der einen Seite, die sich selbst mit immer dreisterer Ausschließlichkeit so nennende „historische Kritik“ auf der anderen gefunden. Beide wollen die wahre, die erst recht moderne Philosophie sein: jener die „der fünf Sinne,“ diese die „des gesunden Menschenverstandes und nüchternen Geschichtsblicks.“ Und doch bekunden beide in ihrer Geltung wie untrügliche Symptome die unphilosophische Richtung der Zeit. In der Verurtheilung der wissenschaftlichen Nullität des Ersteren stimmen mit Philosophen, wie Lotze und Ulrici, auf deren gründliche Widerlegung desselben wir in den „Gränzen des Beweises“ verwiesen haben, Fachmänner der Naturwissenschaft überein, wie Liebig u. A., die es nach wiederholten Erklärungen beinahe unter ihrer Würde halten, über ihn noch ein Wort zu verlieren.²⁾ Und was die „historische Kritik“ betrifft, so musste

¹⁾ R. Seydel „Logik oder Wissenschaft vom Wissen,“ 1866, Vorw. S. VI. Vgl. Herbart „Psychologie“ I., 1824, S. 6: „Diejenigen, welche auf verschiedenen Standpunkten Verschiedenes wahr fanden, hatten auf keinem richtig gesehen.“

²⁾ Dass Liebig den Materialismus in Eine Reihe mit dem „Tischrücken“ stellt, ist bekannt. Aber selbst Griesinger spricht in der zweiten Auflage seiner „Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten,“

wohl Baur schon, der Meister dieser Kritik, an dem Dogma des absoluten Idealismus, dass Vernunft in der Welt und in der Weltgeschichte sei, bisweilen irre werden, z., B., einer Erscheinung gegenüber, wie die Reformation, mit welcher das positiv-kirchliche, in Baur's Augen „doketische“ Christenthum nach anderthalb Jahrtausenden, substanzell nicht um ein Jota verändert, so massiv, so undoketisch wiederkehrt, oder auch angesichts des Aufschwunges, den dasselbe Christenthum in Lehre und Leben, in äusserer und innerer Mission, jetzt wieder genommen hat. Offen aber hat sich von Hegel's Philosophie und aller Philosophie erst die historisch kritische Jüngerschaft emancipirt. Nach Baur ist, wie wir wissen, „ohne Speculation jede historische Forschung, mit welchem Namen sie auch prangen mag, ein blosses Verweilen auf der Oberfläche und Aussenseite der Sache.“ Schwegler hingegen meint: „Man würde vielleicht gut thun, die Kategorie der Wissenschaftlichkeit ganz aus dem Spiele zu lassen, wo es sich von Dingen historischer Kritik, von Prüfung überlieferter Zeugenaussagen, von Herstellung eines vielgliedrigen Indicienbeweises, kurz von Fragen handelt, zu deren Erledigung nicht speculatives Talent, sondern gemeine Logik, gesunder Menschenverstand und nüchterner Geschichtsblick nöthig ist... Widersprechende Ueberlieferungen nicht zumal festzuhalten, das ist unsere ganze Philosophie.“¹⁾ Laut einer „Ueberlieferung“ ist Christus gestorben für unsre Sünden, begraben, auferweckt am dritten Tage, gesehen von Kephas, danach von den Zwölfen etc. Laut einer anderen „Ueberlieferung“, der schon bei

1861, so ungeheuerlich ihm eine „specifisch christliche Psychiatrie“ erscheint (S. 504), doch gelegentlich auch von „Fanatikern und Pietisten des Materialismus“ (S. 7). Bei gleich angesehenen exacten Forschern ist nicht nur von „Dilettanten“, „Charlatans“, „Phantasten“, sondern auch von „Adepten“ und „Mystikern“ des Materialismus, ungefähr wie bei Prantl von „plotinischem Muckerthum“ u. dgl., die Rede. Eine seltsame, aber wirksame Manier, Spitznamen die Spitze abzubrechen! — Dass übrigens die wissenschaftliche Atomenlehre den Materialismus keineswegs „mitfüre oder begünstige“, zeigt trefflich Fechner „Ueber die physikalische und philos. Atomenlehre“, S. 78 ff., und W. Weber stimmt ihm entschieden bei (a. a. O. S. 88 f.).

¹⁾ Schwegler in den „Theolog. Jahrbüchern.“ Band V., S. 136 und 147.

den Juden gemein gewordenen Rede, kamen seine Jünger des Nachts und stahlen ihn, dieweil die Kriegsknechte schliefen. Welche der beiden widersprechenden Ueberlieferungen ist historisch-kritisch festzuhalten, welche zu verwerfen? „Die Wirklichkeit eines Ereignisses, wie die Auferstehung Christi, könnten wir nicht glauben, wenn sie noch so stark bezeugt wäre,“ hat Zeller im Namen der Schule, communicativ, eingestanden. Dieses Nichtkönnen, diese Impotenz in Glaubenssachen, das ist ihre „ganze Philosophie.“ Auf Glaubensfragen schafft, mit Herbart zu reden, „der Glaube Jedem die Antwort, der sich nicht widersetzt.“¹⁾ Die „historischen Kritiker“ widerersetzen sich, sie weisen die Forderung, sich nicht zu widersetzen, als eine höchst unwissenschaftliche, nur dem „subjectiven Seligkeitsinteresse“ bequeme, Zumuthung zurück, ja, sie müssen, wie sie sind, sich widersetzen; darum können ihnen die Glaubensurkunden überhaupt Nichts sagen, also auch Nichts antworten; darum verdienen sie, durch einen „vielgliedrigen Indicienbeweis“ historisch-kritisch beseitigt zu werden: es giebt keinen Inbegriff der Glaubenswahrheit, keinen einstimmigen, widerspruchsfreien neutestamentlichen Lehrbegriff: quod erat demonstrandum. Doch hat es für den Glanben selbst mit solcher Widersetzlichkeit der Philosophen des „gesunden Menschenverstandes und nüchternen Geschichtsblicks“ keine Noth noch Gefahr. Die absoluten Idealisten sind allgemach in Philister dialektisch umgeschlagen. David Strauss preist den „Segen des Gewerbs“; „heilig leben,“ „selig sterben“ — wozu das Ziel sich so hoch stecken mit den Schwärmern? „Ehrlich“ leben und „ruhig“ sterben, das ist sein Motto.²⁾ So fordert er sein Jahrhundert in die Schranken, Arm in Arm mit jenem „Edlen“, welcher sagte: „Die Hauptsache bleibt, dass man sein Auskommen hat und zufrieden ist, und wenn einem dann noch Etwas fehlt, so sucht man seinen Trost in der Religion“, versteht sich in der „Humanitätsreligion,“ zu welcher die „Christusreligion“ fortzubilden er mit den übrigen

¹⁾ Herbart „Schriften zur Metaphysik“ WW. (Hartenstein) IV, 1851, S. 519.

²⁾ D. Fr. Strauss „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet,“ 1864, in der Widmung an den verstorbenen Bruder, der niemals ein „Anlehen beim Jenseits“ gemacht hat.

„Edlen“ dieser Zeit unermüdlich bestrebt ist.¹⁾ Die sind nicht die Männer, dem Glauben ein Leids zu thun. Sein Felsenbau hat andere Stürme überstanden, als das Anstürmen auch der Stärksten solcher Starken, der Zeller und Strauss, diesen Wind von heute. Und wenn sie „sich widersetzen“ bis an's Ende: beschieden ist ihnen gleichwohl, zu ihrer Zeit an ihrem Orte in ihrer Sprache einander zuzurufen: „Verdammt! Die Pfaffen hatten doch Recht.“ Indess bedürfen wir zur Abrechnung mit ihnen dieses „Anlehens beim Jenseits“ nicht; was ihnen gebührt, haben wir ihnen gezahlt; und wenn ihnen „noch Etwas fehlt“, sollen sie Zulage haben.

Wie zu Ende des Mittelalters an den Ausläufern der Scholastik, so geht jetzt an denen der modernen, einseitig kosmologischen Philosophie das Wort des Apostels von Neuem in Erfüllung: indem sie sich für Weise ausgaben, wurden sie Thoren. Die Scholastiker hatten's ganz sicher, dass ihre Lehre in alle Zukunft bestehen werde; ihre „testimonia veritatis“ waren nach ihrem Dafürhalten „in aeternum fundata.“ Eben so sicher haben's unsre Modernen, dass das Fundament ihrer Weltweisheit unerschütterlich sei. In der grossen Mehrzahl der Tagesblätter, über die sie verfügen, stellen sie die fundamentale Streitfrage stets so dar, als ob sie endgültig zu ihren Gunsten entschieden sei; sie sprechen:

Wir haben Recht und Macht allein,
Was wir setzen, das gilt gemein,
Wer ist, der uns soll meistern?

Thatsächlich haben sie bei der Menge auch der „Gebildeten“ den Tagesruhm ächter Wissenschaftlichkeit, wie ihn die Nicolai und Mendelssohn, die grossen Weltweisen schaurigen Andenkens, gleichfalls hatten. Wilhelm von Occam hiess venerabilis inceptor; auch doctor invincibilis hiess er. Es gehört zum Wesen und Glücke des Wahns, dass ihm nie bange wird um seinen Ruhm.

Blicken wir aber vom Ergebniss des zweiten Abschnitts unserer „Spitze des Beweises“ zurück auf das des ersten, und nehmen beide zusammen, so begründen sie die Ueberzeugung, in welcher wir von den Widersachern ruhig scheiden können, dass

¹⁾ Ebend. S. 625.

nicht einem einseitigen, sondern dem allseitigen, allumfassenden, theanthropologischen Princip, dem christlichen, das Reich doch bleiben muss.¹⁾ Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt und ihre Weisheit überwunden hat. Christliche Philosophie enthält keinen inneren Widerspruch; vielmehr war es ein solcher, so oft Philosophen in der Zeit nach Christus mit ihrer Philosophie sich ausserhalb der Kirche des Evangeliums befanden.²⁾ Diess widersprach eben so sehr dem absolut-ethischen Charakter der Philosophie als dem absolut-mittlerischen Charakter des Christenthums, der Sauerteigsart des Himmelreichs. Zwar nicht einer jeweiligen theologischen Wissenschaft, wohl aber Christi und seiner Kirche Dienerin muss, seit die Zeit erfüllt ist, alle Philosophie sein, die nicht überflüssig sein will und vom Uebel. Wer sich der Niedrigkeit dieses längst zum Spotte der Leute gewordenen Dienstes schämt und ihr eine Höhe der Freiheit vorzieht, auf welcher das Aergerniss des Kreuzes aufhört, der hat seinen Lohn dahin.

Kein Name setzte jemals und setzt noch so viele Zungen und Federn in Bewegung, als der Name Dessen, der uns Philosophen, wenn wir über Ihn zu sinnen und zu reden gewürdigt werden, schliesslich entweder zu Narren macht oder zu anbetenden Kindern. Aber auch so sind wir mit unsrer Beweisführung unnütze Knechte; keine Wissenschaft, auch keine christliche Wissenschaft, vermag, wovon im Beweise des Glaubens zuletzt doch Alles abhängt, Sünder in den Stand der Gnade zu bringen. Das Zeichen, in dem die Einen siegen und dem die Anderen widersprechen, es beweis't mit seinen Mitteln, den eigentlichen Gnadenmitteln, fort und fort sich selbst, diesen zum Fallen, jenen zum Aufstehen. Meinen wir zu stehen, so lasset uns zuschen, dass wir nicht fallen!

¹⁾ S. de Saacy in der schon einmal citirten Anzeige des Buches von Edm. de Pressensé: „Jésus-Christ, son temps, sa vie, son oeuvre,“ im Journal des débats vom 11. Jan. 1866: „Au christianisme se lie la civilisation tout entière. Selon le parti que prendra le monde, philosophie, politique, morale, arts même, littérature et industrie, tout changera.“

²⁾ Leibniz „de vera methodo philosophiae et theologiae“ (Ausz. von Erdm. p. 111): „quasi philosophia admittenda sit inconciliabilis religioni, aut quasi religio vera esse possit, quae demonstratis alibi veritatibus pugnet.“

Tradition & Literatur

1022369

Form v. M. M. 1855

Von demselben Verfasser sind erschienen:

- Die Wissenschaft und das geschichtliche Christenthum.** Vorwort zu einem Gründriss der christlichen Wissenschaft. Berlin, 1853. Georg Reimer.
- Christus und die Kunst.** Berlin, 1858; Georg Reimer.
- Der Beweis des Christenthums.** Berlin, 1856, Wiegandt u. Grieben.
- Christosophie.** Berlin, 1858, Ferd. Dümmler's Buchh. (W. Grube.)
- Philosophie und innere Mission.** Abdruck aus den „Fliegenden Blättern“ des Rauhen Hauses. Dresden, 1860, Ernst am Ende.
- Jakob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft.** Leipzig, 1860, C. L. Hirschfeld.
- Die Kirchen- und Staats-Parteien.** Abdruck aus Gelzer's „Protestantischen Monatsblättern.“ Dresden, 1861, Ernst am Ende.
- Jakob Böhme, der deutsche Philosoph, in seiner Stellung zur Kirche.** Vortrag, gehalten im Evangelischen Verein zu Berlin. Hamburg, 1862, Agentur des Rauhen Hauses.
- Die Geschichte der Philosophie als Einleitungswissenschaft.** Antrittsvorlesung. Göttingen, 1863, Vandenhoeck und Ruprecht.

Im Verlage von C. Bertelsmann in Gütersloh erscheint:

Der Beweis des Glaubens.

Monatsschrift zur Begründung und Vertheidigung der christlichen Wahrheit für Gebildete. Unter leitender Mitwirkung von Dr. O. Zöckler, ord. Professor der Theologie zu Greifswald und R. Grau, ord. Professor der Theologie zu Königsberg, herausgegeben von O. Andreae, Pfarrer zu Neheim, und C. Brachmann, Pfarrer zu Cöln.

Monatlich ein Heft von 2 enggedruckten Bogen in gr. 8, sauber geheftet. Erster Band, Juli bis Dezember 1865 22½ Sgr. Zweiter Band 1866 1 Thlr. 15 Sgr. Wird fortgesetzt.

Das tief empfundene Bedürfniss nach einer solchen Zeitschrift und die vorzügliche Art, wie demselben in obigem Unternehmen entsprochen wird, hat letzterem rasch einen grossen Leserkreis zugeführt. Gleichwohl ist die Redaction, wenn sie ferner die besten Kräfte dafür heranziehen soll, genöthigt einen noch grösseren Leserkreis zu erstreben, damit ihr dadurch die Mittel werden, die sehr bedeutenden Kosten bestreiten zu können. Alle Freunde des Unternehmens werden deshalb dringend gebeten, es nach Kräften zu unterstützen.

Ferner erschien in demselben Verlage:

Osterzee, I. I. van, Apologetische Vorträge über das Evangelium Johannis. 11 Bogen gr. 8. 20 Sgr.

Rumpel, Gymnasialdirektor Dr., Philosophische Propädeutik. 10 Bogen 8. geh. 20 Sgr.

Keferstein Fr. Die Kindertaufe und die Kirchenzucht. Die Schriftmässigkeit derselben in der evangelischen Kirche gegen die Baptisten nachgewiesen. 8 Bogen kl. 8. Preis 10 Sgr.

10, 25, 30, 7, 8, 46, 28, 6, 5, 9, 90, 5, 6,
103, 13, 5, 6, 20, 8, 35, 45, 7, 6, 8, 5, 3, 66, 70,

173,