

V. 8. 6
Eschenmayer

Religionsphilosophie.

Erster Theil.

Nationalismus.

Von

E. N. Eschenmayer,
Professor in Tübingen.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp,
1818.

aber die Schuld liegt daran, daß man das Fortbestehen eines göttlichen Plans neben der individuellen Freiheit der Menschen in der Weltgeschichte noch nicht rein genug begriffen hat.

Wer annimmt, daß Gott der Natur ihre Gesetze und Normen angewiesen habe, muß auch annehmen, daß Er dieselbe durch einen Zwischenakt unterbrechen könne, und wer zugleich annimmt, daß die individuelle Freiheit die Angelegenheiten der Menschen verkehren könne, muß auch annehmen, daß außerordentliche Anstalten — nemlich Wunder — nothwendig werden, dieselben wieder in das rechte Geleis zurückzuführen.

Dies ist übrigens ein Gegenstand für den mystischen Theil.

Dritter Abschnitt.

Schelling'sche Sätze
aus der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen.

§. 166.

I.

Die höchste Unterscheidung ist zwischen dem Wesen, sofern es existirt und dem Wesen, sofern es Grund der Existenz ist.

W e i s.

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund ist aber kein bloßer Begriff, sondern etwas Reelles und Wirkliches. Der Grund der Existenz ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt, er ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieß Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her, als dessen ewig dunkler Grund, der selbst

nicht actu ist, und entsteht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht.

II.

Alle Dinge haben ihren Grund in dem, was in Gott selbst, nicht Er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Dieses Wesen menschlich näher gebracht, kann so dargestellt werden: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Die Sehnsucht ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott — d. h. die unergründliche Einheit gebären. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille, aber Wille ohne Verstand. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nemlich Sehnsucht und Begierde desselben, nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand ist.

III.

Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist in der Welt alles Regel, Ordnung und Form, aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen. Aus diesem

Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren, ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Moralität der Creatur. Finsterniß ist ihr notwendiges Erbtheil. Er selbst — der Existirende — wohnt allein im reinen Lichte, — denn er allein ist von sich selbst. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel aus Licht — wie das Saamenkorn, der Mensch in Mutterleibe, der auch aus dem Dunkeln des Verstandlosen (Gefühl, Sehnsucht, der Mutter der Erkenntniß) die lichte Gedanken anwachsen läßt.

IV.

Bermittelt der Sehnsucht erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worinn Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst. Sie ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht. Der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von

der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nur der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, wie beim Menschen die Gedanken sich scheiden, und dadurch die Einheit sich erhebt. Die in dieser Scheidung getrennten Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber aus der Tiefe des natürlichen Grundes als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie ebendamit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

V.

Das allerinnerste Band der Kräfte löst sich nur in einer stufenweisen Entfaltung, und das vollkommenste Naturwesen ist das, was aus dem innersten Zeitraum aus der Scheidung hervortritt. Jedes hat mithin ein doppeltes Prinzip, eines, wo-

durch es von Gott geschieden ist, oder im bloßen Grunde ist, und eben das ist zugleich das Andere, insofern es in Licht verklärt wird. Das erste Prinzip aus dem Grunde ist dunkel und der Eigenwille der Creatur. Diesem Eigenwillen, der nur Sucht, Begierde ist, steht der Verstand als Universalwille entgegen, und unterwirft sich dem erstern als bloßes Werkzeug. Die Erhebung des allertiefsten Centrum in Licht geschieht nur im Menschen. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes, — der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt, ein relativ von Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß dieses Prinzip in Licht verklärt ist, geht der Geist auf. Die Seele, insofern sie lebendige Identität beider Prinzipien ist, ist Geist, und Geist ist in Gott. Wäre diese Identität im Geiste des Menschen eben so unausslöschlich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist wäre nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzerr-

trennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und Bösen.

VI.

Das aus dem Grunde der Natur gehobene Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip Geist wird. Der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, und dadurch aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche erhoben. Die Selbstheit ist Wille, der sich in der völligen Freiheit erblickt, selbst von beiden Prinzipien. Verbindet sich der Eigenwille mit dem Urwillen, der Licht ist, so wird er gut. Strebt er aber das, was er nur im Centro seyn sollte, wo die Liebe wohnt, zu trennen, so wird er Particularwille, und sucht gleichsam in der Peripherie sich ein Centrum zu schaffen, wodurch der Wille böse wird. Daraus ist die positive Natur des Bösen abzuleiten. In der Unterscheidung zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist, kann allein die Möglichkeit des Bösen erkannt werden.

VII.

Gott ließ, weil er den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand, und nach seiner Fürsicht erkannte, daß ein von ihm unabhängiger Grund zu seiner Existenz seyn müsse, diesen Grund in seiner Independenz wirken oder anders zu reden, Er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder Uebel. Weil nun der Grund auch in sich das ganze göttliche Wesen nur nicht als Einheit enthielt, so konnten es nur einzelne göttliche Wesen seyn, die in diesem Fürsichwirken des Grundes walteten. Daher die verschiedene Epochen. —

Erstlich die uralte Zeit des goldenen Weltalters mit der seligen Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war.

Zweitens die Zeit der waltenden Götter und Heroen oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er vermochte. Aber endlich kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst, und das Chaos wieder eintritt; die Erde wird zum zweitenmal wüst und leer, aber dieß ist nun auch der Moment der Geburt des höhern Lichts des

Geistes, und es erscheint in persönlicher, menschlicher Gestalt als Mittler. Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Ihr Anfang ist ein Zustand des Hellsiehens, eine Zeit der Zeichen und Wunder. Endlich erfolgt die Krisis in der turba gentium, eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem Gott als Geist, d. h. actu sich offenbart.

VIII.

Es gibt ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht, und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen. Er selbst entscheidet sich, aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen, sondern in den Anfang der Schöpfung. So unfasslich diese Idee scheinen mag, so ist doch in Jedem das Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit her gewesen. Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit Freiheit. Eben

so verhält es sich mit dem Guten. Es gibt eine Prädestination, nur in anderem Sinne, nemlich in diesem: „Wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er als sittliches Wesen nicht wird, sondern ist der Natur nach ewig.“

IX.

Gott ist eine lebendige Einheit von Kräften, und da die von ihm unabhängige Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit, oder wenn die lebendige Einheit, Beyder Geist ist, so ist Gott als das absolute Band Geist im eminenten Verstande. Der Gott des reinen Idealismus, wie des reinen Realismus, wie bei Fichte und Spinoza, ist ein unpersönliches Wesen. Da in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf Beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären oder der Wille des Grundes. Der zweite

ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der erste Wille ist nicht bewußter, aber auch nicht ganz bewußtloser Wille, wie in Begierde und Lust, der zweite hingegen ist schlechtthin bewußt und frei.

X.

Auf die Frage, warum ist das Vollkommne nicht gleich von Anfang? antwortet sich: weil Gott ein Leben ist und nicht blos ein Seyn. Alles Leben hat aber ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst um persönlich zu werden, die licht- und die finstere Welt schied. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysserien der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung, und setzt eine Zeit, in der Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwickelt sein wird.

XI.

Höchster Punkt der Untersuchung: Es muß

vor allem Grund und vor allem Existirenden also überhaupt vor aller Dualität ein Wesen seyn. Wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es fällt daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute Indifferenz beider bezeichnet werden.

Die Indifferenz (das indifferenzirende Prinzip) ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eigenes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist, als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädikat hat, als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Wie kommt mithin die Differenz etwa von Gut und Böß heraus? Zur Erläuterung sey folgendes: Reales und Ideales, Finsterniß und Licht können von dem Ungrunde niemals als Gegensätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunction und jedes für sich von ihm prädicirt

zirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweifelt der Prinzipien) gesetzt wird. In dem Ungrunde selbst ist nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben, weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide zugleich seyn, d. h. beide müßten als Gegensätze von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder Eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor, und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund gäbe es keine Zweifelt der Prinzipien.

XII.

Nach dieser dialectischen Erörterung können wir uns also ganz bestimmt auf folgende Art erklären: Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber nicht anders seyn, als indem Er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergibt, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er

in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewige Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe seyn und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern, dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte, und doch nicht ist, und nicht seyn kann, ohne die Andere. Darum, so wie im Ungrunde die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende mit dem Grunde zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewußtseyn erhoben wird, alles Andere aber, das Falsche nemlich und Unreine auf ewig in die Finsterniß beslossen wird, um als ewig dunkler Grund der

Selbstheit zurückzubleiben, die nie zum Actus hervorgehen kann.

Prüfung der Schellingischen Sätze.

Rationalistischer Theil.

Vergleichung einiger Schellingischen Hauptsätze mit den Fichtischen.

S. 167.

Fichte stellt zuoberst die Sätze hin:

Es gibt ein Seyn an sich und ein Daseyn — als Offenbarung des Seyns.

Schelling: Es gibt einen Grund zur Existenz und ein Existirendes, was ebenfalls die Offenbarung seiner selbst ist.

S. 168.

Fichte: Das Seyn an sich ist ewig, unwandelbar und absolut Eins — und auf gleiche Weise verhält sich auch das Daseyn.

Schelling: Der Grund ist ewig und absolut — in ihm aber ist die Sehnsucht, sich selbst zu gebären. Es ist ein ewiges Werden und eine ewige That, nicht ein ewiges Seyn.

S. 169.

Fichte: Das Seyn an sich und das Daseyn sind einander völlig gleich. Zwischen dem Absoluten oder Gott und seiner Offenbarung oder Wissen ist kein Unterschied, beide gehen ineinander auf.

Schelling: Der Grund zur Existenz und Gott als dem Existirenden ist der Unterschied wie zwischen dem Prinzip der Finsterniß und dem Prinzip des Lichts. Der Grund kann in einer Independenz von Gott fortwirken.

S. 170.

Fichte: Das Wissen ist ohne Verwandlung auf dem Uebergange vom Seyn zum Daseyn. Da aber das Wissen wie oder das göttliche Daseyn sind, so zeigt sich der ganze Unterschied nur als Folge unserer Beschränkung. Die Unterscheidung des Seyns als Seyns und des Absoluten als Absoluten, mithin dieses Als der beiden zu Unterscheidenden ist zunächst in sich selber absolute Trennung und nachmals das Prinzip aller Mannigfaltigkeit, was durch Reflexion erzeugt

wird, die als Kraft schlechthin mit dem Selbstbewußtseyn verbunden ist.

Schelling: Es ist eine absolute Indifferenz, in welcher weder das Eine noch das Andere ist. Unmittelbar aber aus dem Weder Noch bricht der Dualismus hervor, und alles Uebrige ist Geburt und Entwicklung aus dem finstern Grunde an das Licht. Je tiefer das Centrum aufgeht, desto größer die Gegensätze. Nur im innersten Centro liegt das Leben des Menschen, und mit seinem Aufgang tritt auch der Gegensatz zwischen gut und böß heraus.

S. 171.

Fichte: Wesen und Form hängt schlechthin zusammen durch ein inneres Band, das höher als alle Reflexion ist, und dieses Band ist die Liebe Gottes.

Schelling: Der Ungrund theilt sich in zwei gleich ewige Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder Eines seyn könnten, durch Liebe Eins werden, er theilt sich

nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz.

S. 172.

Fichte: Das Seyn an sich oder Gott kann nicht affizirt werden, und seine Natur ist unwandelbar ohne Anfang und Ende.

Schelling: Weil im Anfang auch der Grund das ganze göttliche Wesen nur nicht als Einheit enthielt, so konnten es nur einzelne göttliche Wesen seyn, die in dem Für sich wirken des Grundes walteten — und daher die verschiedene Epochen göttlicher Offenbarung.

S. 173.

Bei Fichte ist die Richtung auf das Gute und Böse ziemlich verdeckt und untergeordnet, auch hat die Freiheit keine bedeutende Rolle. Schelling hingegen mischt schon mit dem Grunde die Möglichkeit des Bösen und actualisirt dasselbe, indem Er den Grund in seiner Independenz von Gott als dem Existirenden fortwirken läßt, wo alsdann der Gegensatz zwischen Gut und Böß zuletzt im Menschen vollständig heraustritt.

Metaphysische Schwierigkeiten.

S. 174.

Wenn wir Gott Prädikate beilegen dürfen, so werden ohne Zweifel folgende durch alle Spekulationen gerechtfertigt seyn: Gott ist ewig, unwandelbar, absolut, Alles in Einem, Eins in Allem, höchst vollkommen, ohne Schranke, Alles in Allem.

Ewig.

Durch die ganze Schellingische Theorie ist deutlich ein Anfang für Gott angegeben. „Es seye in ihm eine Sehnsucht, sich selbst zu gebären. Sehnsucht vor der Geburt.“

„Es gehen aus ihm zwei gleich ewige Anfänge.“

Ewig und Anfang widerspricht sich. Das Ewige ist nur Eins und kann nicht in Zwei getheilt werden.

„Die Sehnsucht ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d. h. die unergründliche Tiefe gebären.“ — Ein geborner Gott ist kein Ewiger.

Unwandelbar.

Das Unwandelbare ist kein Werden, sondern ein Seyn. Nach Schelling ist alles ein Werden

und Wandeln. Aus dem finstern Grunde entwickelt sich das Licht, aus dem Verstandlosen der Verstand, aus dem Chaos die Ordnung. Zuerst ist Gott Wille, dann auch Verstand.

Der erste Anfang zur Schöpfung ist der Wille des Grundes, der zweite der Wille der Liebe, durch welchen sich Gott erst persönlich macht.

Gott ist ein Leben und nicht blos ein Seyn, alles Leben hat aber ein Schicksal, mithin wandelbar.

Gott bewegte sich nur nach seiner Natur, nicht nach seinem Herzen. —

Alle diese Sätze widersprechen der Unwandelbarkeit Gottes.

Absolut.

Die Unterscheidung zwischen Wesen, insofern es existirt, und Wesen, insofern es Grund zur Existenz ist, hebt schon im ersten Satz die Absolutheit auf, weil das Absolute gar keine Unterscheidung zuläßt. Absolute Existenz Gottes stößt Grund und Folge von sich aus, ist prädicatlos, und wird, welche Idee wir auch aus unserem Vorrath nehmen, verunreinigt.

„Gott läßt, damit Er existiren könne, den finstern Grund in seiner Independenz fortwirken.“ —

Ist Gott absolut, so gibt es keine Independenz außer Ihm, neben Ihm, mit Ihm, in Ihm. Er ist nur sich selbst gleich, und es kann daher weder nach einem Grunde in ihm, noch nach einer stufenweisen Entwicklung gefragt werden, weil hier die Absolutheit und Selbstgleichheit in lauter Relationen und Ungleichheiten verwandelt würde.

Sehnsucht, Selbstgebährung, Verstand, Wille sind nicht nur anthropomorphistische Prädikate, sondern lösen sich alle = 0 im Absoluten auf.

Kann die Philosophie aus solchen Prädikaten eine Construction für Gott formiren?

Alles in Einem.

„Schelling nimmt einen Urgrund an, der als „len Gegensätzen vorhergehe und durch absolute Indifferenz Weider bezeichnet werde. Aus diesem entwickelte sich Alles.“

Soll dieser Urgrund das Absolute schlechthin seyn, so ist der Ausdruck Indifferenz übel gewählt, und wahrscheinlich auch hier die Quelle des Irrthums. Jede Indifferenz, die höchste wie die tiefste,

liegt zwischen zwei einander Entgegengesetzten in der Mitte. Zwischen absoluter Indifferenz und Identität ist der Unterschied wie zwischen der Einheit und dem Unendlichen. Gott ist gleichsam das höchste oder absolute Integral ∞ , in welchem alle Ordnungen des Unendlichen selbst wieder verschwinden oder = 0 werden, aber keine Indifferenz. Das Positivste oder Vollkommenste kann nie indifferent seyn, die Indifferenz findet sich erst, wenn das Positivste durch ein Negatives gebunden ist, und in diesem Zustande ist der Mensch.

Aus dieser Darstellung ist nun auch ersichtlich, daß aus dem Positivsten nicht zwei gleich ewige Anfänge ausgehen können, sondern daß dieses vielmehr unwandelbar, aber auch unbegreiflich und unvergleichbar das Eine Ewige bleibt.

Ein in Allem.

Schelling sagt: „Gott ist eine lebendige „Einheit von Kräften, und da die von Ihm unabhängige Basis und Existirendes in Ihm sich nothwendig zu einer absoluten Existenz vereinigen, die „höchste Persönlichkeit oder Geist im eminenten Sinne.“

Wenn wir Persönlichkeit aus der Analogie mit

uns nehmen, und eine andere werden wir wohl nicht kennen, so muß sie in eben dem Maas abnehmen, als der Geist reiner wird, und im eminentesten Geiste müßte sie verschwinden, weil sie offenbar eine Unvollkommenheit involviret, die zwar vom Menschlichen, aber nicht vom Göttlichen prädicirt werden kann.

Warum kommt man nicht über den Begriff oder die That des Lebens hinaus? Das Leben ist blos das Mittelglied zwischen Tod und Unsterblichkeit, und schwankt daher in den Exponenten des Endlichen umher, ohne unendlich zu werden. Wir können nun freilich nicht wissen, was Unsterblichkeit an sich ist, aber dieß ist klar, daß sie eine unendliche Potenz höher steht, als das Leben. Wir sollten ebendaher nicht sowohl von einem lebendigen als vielmehr von einem ewigen Gotte sprechen, der nicht wie das Leben überhaupt einem Wechsel der Zeit und der Dinge ausgesetzt ist. Und so verhält es sich auch mit der Persönlichkeit. Wenn wir auch annehmen, daß das ganze Universum gleichsam den Leib Gottes darstelle, um in Verbindung mit der höchsten Vernunft eine Persönlichkeit zu konstituiren, so bleibt diese materielle

Welt doch eine Beschränkung für Gott, sobald sie als Bestandtheil seiner Einheit gedacht und nicht aus einem freien göttlichen Act entstanden angenommen wird.

Allerdings liegt die Annahme eines lebendigen, persönlichen Gottes höher, als das Vernunft-Prädikat des todtten Seyns an sich oder des starren Alls, und über diese extensive Allheit mag Schelling mit Recht seine volle lebendige Einheit setzen. Aber der ewige Gott steht über dem lebendigen, weil auch die trefflichste Analogie von Leben nicht von dem Wechsel der Zustände frei gedacht werden kann.

Höchst vollkommen.

Wer eine Sehnsucht in Gott setzt, eine Geburt, ein Werden, Zustände, die mit den Weltepochen gleichlaufen, wer ferner noch einen Grund oder irgend etwas anderes unabhängig von Ihm setzt, dem lichte die Finsterniß, dem Verstande das Verstandlose, dem Guten das Böse, und zwar dieses in irgend einer Independenz vorangehen läßt, der muß auf das Prädikat der höchsten Vollkommenheit für Gott Verzicht thun. Es ist nichts Irrigeres als zu sagen, daß in Gott alle Realität aufgehäuft liege.

Was nennt man Realität, — etwa die Existenz in Raum und Zeit? Diese ist gerade das Allerunvollkommenste, denn der Tod der Materie eingeboren ist; das Allervollkommenste liegt vielmehr über aller Idealität und Realität und kann von Beiden nicht affizirt werden. Ihr fragt vielleicht, was ein solches noch seyn könne? — Lernet glauben und wolle nicht begreifen, — dann steht es vor Euch. Gott ist allein das Vollkommenste, weil in seinem Integral alle Werthe des Endlichen wie des Unendlichen = 0 werden.

Ein zweiter Satz, der sich mit dem Prädikat höchster Vollkommenheit nicht reimen läßt, ist der, daß das Böse einen gleich ewigen Anfang mit dem Guten habe, und darum der Vollkommenheit Gottes Abbruch thue. Keineswegs! — Das Böse ist gerade das Allerzeitlichste und aus dem Vollkommenen auf immer geschieden. Nur im Menschen und Wesen von verwandter Natur bilden sich die Gegensätze von Gut und Böß, aber beide eilen in entgegengesetzten Richtungen ihrer Quelle zu, das Gute dem Ewigen, das Böse dem Zeitlichen. Fragen, warum ein Böses in der Welt seye, heißt gerade so viel, als

warum Gott den Menschen in ein Zeitleben gesetzt habe? Was aus der unmittelbaren Nachvollkommenheit Gottes folgt, das kann kein Gegenstand unseres Vernünftels seyn. Uebrigens lassen sich die Probleme, inwiefern der Ursprung des Bösen sich mit der Güte Gottes vertrage, noch gar wohl auf vernünftige Weise deuten, wovon später die Rede seyn wird.

Ohne Schranke.

Alles Leben hat ein Schicksal, sagt Schelling, und ist dem Leiden und Werden unterworfen. Auch diesem hat sich Gott freiwillig unterworfen schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied. Ohne den Begriff eines menschlich-leidenden Gottes bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich.

An andern Orten sagt dieß Schelling noch deutlicher: Gott sey nicht ohne Schranke zu denken.

Was mag das für ein Göze seyn, den Schelling sich hiebei vorstellt? Nein! Einen beschränkten Gott, der ein Schicksal über sich erkennt, wollen wir nicht anbeten, ihm sind unsere Tempel nicht gebaut, unsere Altäre nicht errichtet. Lassen wir diesen

Gott den Philosophen oder den Wilden, welche in gleichem Götendienste hierinn übereinkommen und glauben an einen Andern. Wenn die Philosophie nichts weiter lehrete, als diesen Gott, dann müßten wir sie, wie ein unheiliges Gefäß, zerbrechen.

Wenn Christus, von seinem göttlichen Vater gesandt, zum Heil des Menschengeschlechtes menschlich gelitten hat, so ist diese Sendung allerdings tief in die ganze Weltgeschichte verflochten und wir können ihre Räthsel nur durch die Wahrheit dieser Sendung lösen. Aber heißt dieß wohl Gott selbst, der durch jene Sendung einen freien Act ewiger Gnade ausübte, unter ein Schicksal stellen und ihn beschränken?

Alles in Allem.

Wenn die Allheit als Kategorie betrachtet mit sich selbst multipliziert wird, so wird sie gefüllt, und die an sich blos logische Form bekommt Gehalt. Und der höchste Gehalt wird Gott beigelegt. In der Allheit ist das Eins und das Viel völlig verschwunden, und im höchsten Gehalt haben alle niedere Werte aufgehört zu seyn. Daher kommt der Ausdruck „Alles in Allem“ mit der höchsten Vollkommenheit und der Absolutheit überein, in welchen alles Man-

gelhafte und alle relative Bestimmungen, die nur außer dem Absoluten seyn können, völlig verschwunden sind. Man kann daher nicht sagen: weil Gott Alles in Allem ist, so muß Er auch dieses und jenes seyn. Denn — das „Dieses oder Jenes“ ist ein Etwas, ein Relatives, was aus dem All und dem Absoluten verbannt ist, und erst als solches, außer dem Vollkommensten erscheint. Wir erhalten kein All durch Anhäufung des Vielen, sondern durch völliges Abbrechen des Zählens, wie der Analytiker sein Unendliches nicht erhält durch allmähliges Wachsen seiner positiven oder negativen Exponenten, sondern durch ein völliges Abbrechen des Endlichen. Wenn das Eins und das Viel weggeräumt ist, dann steht das All da, wenn alle Formen verschwinden, dann erst wird das Wesen rein, wenn alle Mängel weggeräumt sind, steht die Vollkommenheit da, wenn alle Relationen und alle Prädikate verschwunden sind, ist das Absolute da, wenn alle Zeitbestimmungen aufhören, ist das Ewige vor uns. Es ist daher ein großer Mißverständnis, wenn man sagt, das Zeitleben des Menschen sey schon ein Element des Ewigen. Wohl hat der Mensch durch das freie Prinzip, das

außer der Zeit liegt, ein Moment, wodurch er schon hier im Ewigen wurzelt, aber als Leben selbst gedacht, ist jenes Moment in das Zeitliche fortgerissen, und wenn er sein in ihm waltendes Freies nicht gut durch die Tugend bewahrt, so wird es am Ende auch ein Raub der Zeit.

Nach dieser Darstellung ist Gott Alles in Allem auf ewige Weise und kann nicht, wie Schelling will, es in der Zeit erst werden; sonst müßten wir auch eine Zeit annehmen, wo Gott nicht Alles in Allem wäre. Auch hier ist die äußere Manifestation Gottes ganz verwechselt mit der Unwandelbarkeit seines innern Wesens.

Mystik u. d. d. h. e. l. l. S. 175.

S. 175.

Man hat Schelling schon den Vorwurf gemacht, daß er den Mystizismus in die Naturphilosophie einführe. Mir scheint es nicht, daß er ihn verdiene. Wäre es aber der Fall, so könnte dieß nur ein Irrthum seyn. In die Naturphilosophie soll und darf keine Mystik sich einschleichen. Ist irgend ein wissenschaftliches Gebiet des Menschen eifersüchtig

auf die Klarheit und Evidenz der Begriffe, so ist es die Naturphilosophie. Da in der Natur durchaus kein ächtes Absolutes, sondern nur sein Abglanz sich findet, so ist jede Mystik darinn übel angebracht. Die Natur hat keine andere Mythen, als die Zahlen und Linien und keine andere Symbole, als die reine Gleichungen, und wenn sich auch irrationale Größen darinn finden, so ist es nur deswegen, weil der hier zurückgebliebene Rest erst in einem andern Sonnensystem wieder rational wird. Dieß ist bei allen Dingen, welche nicht selbstständig für sich sind, sondern in ihrer Art und Weise, um mit Andern erst zu einem Ganzen zu coheriren, auch fremde Störungen in sich aufnehmen. Jeder Rest geht im Differential auf, und so verhält sich im Universum das einzelne Glied zum Ganzen. In der Natur kann daher so wenig eine Mystik stattfinden, als Eine in der Differential- und Integral-Rechnung sich findet.

S. 176.

Die Mystik hat ihr Gebiet und ihren Werth nur in der Religion. Der Mystizismus ist ein religiöses Schauen, ein Schauen

in ein Hell Dunkel, in welchem aus der unergründlichen Tiefe der Gottheit einzelne Strahlen hervorbrechen, welche, obgleich an sich unennbar, doch das sterbliche Wort noch fassen will, sie aber nicht mehr fassen kann als im lebendigen Bilde, im glühenden Gefühl, in der deutungsvollen Mythe und in dem, profanen Augen verschlossenen, Symbol. Die Mystik liest die goldene Buchstaben und Innschriften, die an den Pforten des Himmels stehen, aber da sie die Sprache des Himmels noch nicht versteht, weil alle ihre Züge in Hieroglyphen verschlungen sind, so übersetzt sie dieselbe in ihre Gefühls- und Dichtungssprache, nur verständlich dem, in welchem jenes Schauen lebendiger geworden ist, ganz unverständlich aber dem, der nicht über seine Begriffswelt hinauskommt.

Dem ächten Mystiker bleibt das Heilige heilig, und eben weil er jene unergründliche Tiefe noch wahrnimmt, so gibt er freiwillig sein endliches Maas auf, um jenes nicht zu entwürdigen, und begnügt sich blos, jene Innschriften zu lesen, die an dem Vorhof des Tempels stehen, der in das Allerheiligste führt. Unter diesen goldenen Ziffern steht nun

auch das Wort der Liebe. Und dieses ist es nun auch, was Schelling gesehen und gelesen hat. Dieses Wort, wenn wir es im ächten Sinne lesen, ist nur wie ein Ausfluß der Gottheit, welchen zu schauen, noch sterblichen Augen vergönnt ist, zu betrachten. Nur das Wort steht geschrieben und zwar im Lichte des Glaubens, und dieß Licht, das aus dem Allerheiligsten hervordringt, erhellt das Wort, und dieß Wort ergießt seine Fülle in die gläubige Herzen, dem Verstande aber, der nichts von Liebe weiß, ist es unsichtbar. Lassen wir die Gottheit im Allerheiligsten unangetastet, — und entfernt von dem an sich unabhängigen Grund, der die Möglichkeit des Bösen in sich hat, gleichsam als ob neben dem Tempel des Allerheiligsten die Capelle des Teufels, ohne dessen Macht zu hindern, bestehen könnte, und setzen Gott nicht in allerlei Entwicklungen und in allerlei Zuständen, welche, wie bei den creatürlichen Formen, Anfang und Werden in sich einschließen. — Denn das Ewige ist unwandelbar.

Das Wort der Liebe, das in den Schelling

gischen Konstruktionen, nur weil ein inneres Band nöthig war, hervorgerufen scheint, verlangt eine andere Deutung. Die Liebe baut sich ihren Altar an die unterste Stufen des Throns, auf welchem die Majestät Gottes waltet; der Creatur theilt das Wort die unendliche Sehnsucht mit, hinauf zu wallen die Stufen, um sich zu vereinigen mit Gott. Nicht in Gott ist die Sehnsucht, sich zu offenbaren, was unpässend durch Schelling als Selbstgebären gleich einem schwängern Weibe ausgedrückt ist, — denn seine Offenbarung ist ewig, und nur der Glaube faßt dieses Ewige — sondern in der Creatur ist die Sehnsucht, an dem Lichte der Offenbarung sich zu läutern, um das Wort der Liebe würdig zu empfangen, und sich seiner Seeligkeit, die unabkennlich von ihm ist, theilhaftig zu machen. Wo die Liebe waltet im gläubigen Herzen und in ihr jene unendliche Fülle der Sehnsucht, da möge der Verstand sich bescheiden, durch die Gegensätze seiner unterirdischen Behausung die Ruhe und den Frieden des Herzens zu stören; wir

bedürfen seiner Sucht, auch das Heiligste einer Analyse zu unterwerfen, nicht mehr.

178.

Sehr schön hat Fichte die große Wahrheit ausgesprochen: „Die Liebe ist höher, denn alle Vernunft, ja sie selbst ist die Quelle der Wahrheit.“ Wie Verstand und Gemüth in der Creatur einander gegenüberstehen, und nur da wahrer Friede im Menschen ist, wo der Verstand sich dem Gemüthe unterordnet, so steht auch die Reflexion der Liebe gegenüber; alle Reflexion lebt in den Gegensätzen und in der Spaltung der Begriffe, die Liebe hingegen vereint und vermittelt alles. Wer mithin einmal die Stufe der Liebe erreicht, der hat sich, wie schon Fichte erkennt, über alle Reflexion erhoben, und wird daher die höhere Wahrheiten, welche das Gemüth in dem Wort der Liebe aufnimmt, nicht mehr dem Verstande zu leeren und nichtigen Konstruktionen Preis geben. Was in dem Wort der göttlichen Liebe dem Begriff zugehört, ist gerade das schlechteste, was in ihm dem Gefühl zugehört, ist schon besser und inniger, — denn die Liebe ist nie

ohne das Gefühl des Schönen; — was in ihm der Neigung des Gemüths oder, was hier der angemessenste Ausdruck ist, der Sehnsucht angehört, das ist das Beste und Vortreflichste. In dieser Sehnsucht erschließt sich die Creatur ihrem Schöpfer, und zwar im innbrünstigen Gebet und in jenen Momenten der Andacht, welche obgleich nur Augenblicke, doch eine Ewigkeit zu umfassen streben. Wird jene Fülle der Sehnsucht, die ja auch schon in der irdischen Liebe als dem schwachen Nachbilde waldet, auf Gott gerichtet, so wird sie Hoffnung und Glaube, gleichsam ein Auffassungsorgan jener Lichtstrahlen, die aus unmittelbarer Offenbarung abstammen. So ist das Wort der Liebe unendlich erhaben über alle Begriffe, Urtheile und Schlüsse, und ebendaher keinem Irrthum mehr ausgesetzt.

S. 179.

In diesem Sinne läßt sich sagen, habe Gott das Wort der Liebe ausgesprochen, damit es fortwirke in die Welt, und aller Creaturen Herzen theils unter sich vereine und mitte, theils entzünde zur Sehnsucht nach dem Ewigen. Und dieses Wort

ist Fleisch geworden in Christus dem Mittler und Versöhner der Menschen mit Gott, wie der Spruch auf die einfachste und reinste Weise es ausdrückt: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht sollen verloren gehen, sondern das ewige Leben haben.“ Aber dieses Wort der Liebe ist nur das Organ, wodurch sich Gott an die Menschen offenbart, nicht er selbst, und darinn liegt nun aller Irrthum der Philosophie, daß, indem sie das sichtbar gewordene Sprachorgan zergliedert, sie den Geist Gottes selbst zu erfassen meint, und beide miteinander verwechselt. Unsere höchste Idee ist höchstens nur ein Akkord jenes Organs, während der Meister, der diese Akkorde angibt, unendlich über sie erhaben ist. Wie der einzelne hörbar gewordene Ton der Saite sich zur unendlichen Fülle seines genialen Meisters verhält, so verhält sich unsere höchste Idee zu Gott. Unser höchster Schwung ist die Empfindung des Tons der Liebe und unsere ganze wissenschaftliche Kunst ist die Zergliederung dieses Tons.

Einen hellen Blick hat Schelling am Ende seiner Abhandlung uns dadurch gezeigt, daß er über seinen Grund zur Existenz und dem Existirenden selbst noch den Ungrund stellte; dieß ist eben jene unergründliche Tiefe, welche, wie den Flor der Milchstraße, kein Telescop mehr erhellt, für die Vernunft ewig dunkel, für den Glauben allein noch zugänglich, der sich in jene Tiefe eintaucht.

Was Schelling die dem Tag vorausgehende Nacht, das der Ordnung vorhergehende Chaos, das dem Verstand vorhergehende Verstandlose nennt, ist eben die Täuschung der Vernunft, die durch ihre größte Telescop jene unergründliche Tiefe nicht mehr aufzuhellen vermag, was von ihrer subjectiven Schwäche herrührt. Allerdings liegt jene Tiefe des Ungrundes dem profanen Auge da, wie eine Nacht, aber dem Glauben liegt im Innersten verborgen das göttliche Gestirn, und was dem Wissen dunkel ist, erhellt sich dem Glauben.

Supranaturalistischer Theil.

Wer seinen Gott konstruirt, muß nicht nur

die Prinzipien, sondern auch die Typen der Eintheilung und die Methode der Ausführung aus sich selbst nehmen. Geráth diese Konstruktion auch aufs Beste, so kann dieser Gott höchstens nur unserem eigenen Ich in seiner höhern Sphäre gleich sehen. Darinn liegen aber nur die Gesetze und Gleichungen, wie Formeln an einander gereiht, die durch die Operation der Vernunft in ein System eingetragen, und zur Einheit verbunden werden. Was dieser Einheit widerspricht, wird als eine irrationale Größe ausgestossen, und als unziemlich aus dem System verbannt. So wendet sich der menschliche Geist durch seine eigene unendliche Behausung mühsam hindurch, und wähnt, da alles in ihm selbst so licht und verklärt erscheine, Gott seye ihm als Modell gestanden, und alle Züge seyen aufs getreueste von ihm entlehnt, während er wahrhaft nichts anders hat, als das in seine Ideawelt erhobene Ich, das, weil das empirische Ich sich nicht mehr messen kann mit jenem superlativen Ich, der Mensch nicht mehr für sein eigenes Nachwerk erkennt, und nur geradezu einem Gotte gleich setzt.

Was ist denn das Unendliche, das Absolute, das Ewige, das Seyn an sich, die Selbstaffirmation, — was sind die Indifferenzen alle anders als Formeln, womit der menschliche Geist rechnet, genügend zwar für seine ganze immanente Welt und ihre Ordnungen, aber ungenügend, wenn sie zu Factoren für den transzendenten Gebrauch bestimmt sind, und passen sollen zum Maßstab für die Gottheit? So sagt Schelling freilich von seinem Grunde, er sey kein Begriff, sondern etwas reelles und wirkliches. Woher weiß er das, und welche Mittel stehen ihm zu Gebote, in dieser blos idealen Region, in der er sich mit seinem Grunde befindet, diese Wirklichkeit außer der Idee uns vorzudemonstriren? Was ist dann für ein Unterschied zwischen dem Begriff und dem ihm korrespondirenden Wirklichen? Offenbar kein anderer, als wie zwischen der algebraischen Gleichung, z. B. $y^2 = px$ und der in der Natur verzeichneten und der Anschauung vorgehaltenen Parabel. Die Gleichung enthält das Gesetz für alle Verhältnisse, welche in der wirklichen Parabel durch veränderliche Linien dargestellt

werden können. Gehen wir mit unsren spekulativen Aufgaben so hoch wir wollen, so fällt der Begriff und sein Wirkliches doch nie über unsere Welt hinaus, und werden nie etwas Höheres enthalten, als das lebendige Original der Seele zu ihrem irgendwo in das Universum zu verlegenden Abbild. Ueber das Original der Seele hinaus reicht keine Spekulation, aber Gott ihr Schöpfer ist unendlich über sie erhaben. So mag es allerdings seyn, daß dein Begriff des Grundes ein Wirkliches korrespondire, aber dieß Wirkliche ist dann doch nur dem Begriffe gleich, wie die in der Natur verzeichnete Parabel ihrer algebraischen Gleichung, und keines von beiden übersteigt den Werth des menschlichen Geistes selbst. Denn alles, was dieser verzeichnet, ist ihm auch untergeordnet — eine unumstößliche Wahrheit — und der aus bloßer Spekulation gewonnene Gott muß geringer seyn, als der Geist, der ihn konstruirte, und alle die Prädikate von Unendlich, Ewig, Absolut bringen ihn nicht über den Werth hinaus, welchen die Seele an sich behauptet. Welche Begriffe oder Ideen du dir auch von Gott machst, so sind sie doch nur Ausflüsse deiner Seele, und so we-

nig der einzelne Lichtstrahl der ganzen Sonne gleichkommt, so wenig mißt die Idee — auch die höchste — die ganze Natur deiner Seele, geschweige, daß sie je adäquat werden könnte der Gottheit, welche die Seele schuf.

S. 183.

Der Wahn scheint mir zu seyn, daß früher, als alle Spekulation in jedes Menschen Brust, Gott unmittelbar offenbart ist durch das Organ des Glaubens, und nun erst kommt das Wissen hinzu mit den aus seiner Spekulation genommenen Prädikaten, und macht sich zuletzt an, durch dieselbe seine Natur zu ergründen. Solange nun in dieser Vermengung das Wissen den Glauben überdeckt, wird der Mensch versucht, seinen Gott zu konstruiren, und dahin gehören alle die philosophische Versuche von einer Darstellung Gottes. Hat aber einmal der Glaube sich aus dem Wissen emporgetwunden, dann fällt die bunte Schuppe ab, und die Eitelkeit der Systeme geht in ihr Nichts zurück. Der auf den Trümmern des Wissens erbaute Thron des Glaubens ist allein die ächte und unverfälschte Religion; sie gibt sich nicht mehr mit Konstruiren ab

unter solchen Momenten, wie Grund zur Existenz und Existirendes, wie reines Seyn an sich und Daseyn, wie Entwicklung aus dem innersten Centrum und absoluter Einheit u. s. w. Ihr ist Gott unmittelbar gewiß, und wenn sie noch Prädikate für ihn zuläßt, so sind es nur solche, welche das Wissen und Begreifen negiren, wie z. B. Allgegenwart, Allwissenheit, Allweisheit, Machtvollkommenheit und vor allen Dingen Heiligkeit. In solchen Prädikaten überwiegt schon der Glaube das Wissen, oder vielmehr, das Wissen bescheidet sich in ihnen gegen den Glauben, und räumt ihm willig den Vorzug ein. Dieß ist allein der Weg zur ächten Religion, die wir die offenbarte nennen.

S. 184.

Fichte sagt einmal an einer Stelle im Tausel seiner Wissenslehre, „nur der Philosoph könne das Reich Gottes erkennen,“ das wäre sehr schlimm, wenn das, was uns so Noth thut, — nemlich die Gewißheit eines Gottes, — der Verwirrung unserer Systeme Preis gegeben wäre. Nein! Jeder fromme Mann kann ohne alles System sich den hö-

hern Wahrheiten einer geoffenbarten Religion erschließen, und in ihnen liegt das Reich Gottes. Weit bedeutender als alle Spekulation sind die Worte Christi: „Lasset die Kindlein zu mir kommen, und wehret ihnen nicht, denn solcher ist das Reich Gottes. Wahrlich! Ich sage euch, wer das Reich Gottes nicht empfahet als ein Kindlein, der wird nicht hineinkommen.“

In diesen Worten ist der Werth des kindlichen Glaubens am besten geschildert; nicht das System, nicht die Spekulation vermag ihn zu geben, das Reich Gottes gehört der ganzen Menschheit und gerade die höchste Philosophie, wenn sie sich recht versteht, muß zurückkehren zum kindlichen Glauben. Wer die ganze Prüfungsschule der Welt durchlaufen hat, lernt erst die Elementarfragen einer höhern Welt verstehen, und wird wieder wie ein Kind, und gleich den Kindern in das Reich Gottes eingesetzt.

Wie ganz anders verhält es sich mit derjenigen Philosophie, welche ihren Gott konstruiren will, sie kann nicht anders, sie muß den Gesetzen folgen, welche der Vernunft für alle Construction

vorgeschrieben sind. In ein solches Schema will sie ihren Gott einengen, und aus ihren ontologischen Begriffen zusammenblasen. Sie verfähret wie Prometheus, indem sie ihren Gott aus Wasser und Erde zusammenknetet, und dann aus ihrem eigenen idealen Himmel das Feuer stiehlt, um diesen Klob zu beleben; aber auch die Strafe wird nicht ausbleiben, — ewig an einen Stein geschmiedet, nagt ein Gevater an ihrer Leber.

S. 185.

Eine Philosophie aber, die nur den Gesetzen und Formeln der Vernunft folgen kann, wird nie zu einer Religion gelangen, die aus dem Weltenklus, wie eine besondere Offenbarung Gottes hervortritt. Die Vernunft vermag nicht, den Lauf ihrer Gesetze auf einmal abzubrechen, und aus dem Kreise ihrer Erscheinungen wie aus der Kette ihrer Schlüsse, ein Glied herauszunehmen, und dafür einen Zwischenact göttlicher Offenbarung einzusetzen, d. h. die Vernunft hat keinen Weg zum Supranaturalismus, und somit werden wir auch in den bisherigen Versuchen einer Religionsphilosophie umsonst ihn suchen.

Einen Supranaturalismus, wo dem reinen Glauben, wie ihn der klare Buchstaben der christlichen Religion fordert, eine Stelle vergönnt wäre, hat daher die Schellingische Philosophie wie die Kantische und Fichtische nicht. Wohl aber enthält die Schellingische den Versuch eines umgekehrten Supranaturalismus.

Es ist zu erwarten, daß derjenige, welcher seinen Gott beschränkt, ihn unter ein Schicksal stellt, und in Affectionen vermenscht, eben so gut auch den Menschen zum Gott erheben, und ihm eine supranaturalistische Tendenz geben könne, wie aus folgender Stelle erhellt:

„Daß Judas Ischariot ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verrath er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit Freiheit. Eben so verhält es sich mit dem Guten. Es gibt eine Prädestination nemlich in diesem Sinne: Wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und vom Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln wird nicht, wie er als sittliches Wesen nicht wird, sondern ist seiner

„Natur nach ewig.“ Schelling verweist hierbei auf das Gefühl, daß in Jedem sey, als sey er das, was er sey, schon von Ewigkeit her gewesen.

Daß Judas mit Freiheit Christum verrathen habe, möchte wohl das schon beweisen, daß er sich voll Reue und Verzweiflung über dieser That nachher erhenkte. Sollte er nun von Ewigkeit her immer verrathen haben, so müßte er auch von Ewigkeit her immer sich erhenkt haben, und da möchte doch eher zu erwarten gewesen seyn, daß das Gefühl der Verzweiflung über den ersten Verrath den zweiten gehemmt haben würde. Ist das Handeln seiner Natur nach ewig, so wird wohl Judas auch noch in Zukunft etwa bis zum Weltgericht sich noch unzähllichmal erhängen müssen.

§. 186.

Sollen wir dieser Stelle einen Sinn geben, der übrigens nicht in ihren Worten liegt, so wird es folgender seyn: Gott, der die ganze Weltgeschichte in einem Plane auffaßt, schaut zugleich dieselbe mit allen Begebenheiten und den darinn handelnden Individuen wie in der Gegenwart an. Dieser Verrath

Christi gehört mit hin zum göttlichen Plan, und Judas als das Werkzeug desselben war vom Anfang der Schöpfung schon als Verräther vorausgesehen, ohne übrigens seine individuelle Freiheit dabei aufzuheben. Dieß alles läßt sich, sobald wir nur das Problem richtig stellen, noch gut auflösen, aber wie Judas schon von Ewigkeit her so gehandelt habe, wie er bei dem Verrath Christi zu Jerusalem handelte, können wir nicht begreifen. Nicht der Mensch handelt von Ewigkeit her, denn sonst müßte er ein Gott seyn, und dieß lehrt uns wahrlich unser Gefühl nicht, — sondern der göttliche Plan ist ewig, in welchen der Zeitmensch mit seiner übrigens freien Thatenreihe eingetragen ist. Noch weiteres zu ergründen, wollen wir übrigens uns nicht erlauben.

S. 187.

Und so scheint die ganze Schellingische Construction aus der Analogie genommen, wie sich die Creatur aus ihrem dunkeln Zeugungsgrunde an das Licht entwickelt. Diese Analogien gebraucht Schelling selbst, z. B. des Keims aus der finstern Erde und des Kindes aus dem dunkeln Mutter Schoos.

Der dunkle Grund ist der finstre Mutter Schoos, in welchem alles noch unentfaltet (implicite), wie im Ei beisammen liegt. Aber es ist in ihm die Sehnsucht (Bildungstrieb), sich selbst ans Licht zu gebähren, und sich von da, wie aus einer Indifferenz, in zwei ins Unendliche gekehrte Richtungen (zwei gleich ewige Anfänge) zu entwickeln. Diese zwei Richtungen sind die Evolutionen des Geistes und des Leibes. In dem Leibe wirkt der dunkle Grund der Mutter Erde fort, und zwar in einer gewissen Independenz vom Geiste, indem der freie Wille den größten Theil der leiblichen Verrichtungen weder hemmen, noch leiten, noch befördern kann. In diesem Erbtheil der Erde liegt zugleich die Möglichkeit des Bösen, nemlich die Begier der Sinnlichkeit; sie ist nicht das Böse an sich, sondern der Mensch wird erst durch dasselbe böß, wenn er sich mit Freiheit ihrem Zuge überläßt. Das actuelle Böse äußert sich erst dann, wenn der freie Wille sich entwickelt hat. Dieß ist nun das Fortwirken des dunkeln Grundes in seiner Independenz vom Geiste. Dieser aber entfaltet sich immermehr zum Licht, d. h. die Seele evolvirt alle ihre geistige

Vermögen, wird Verstand, Wille und Gemüth. Dieß ist der existirende Gott Schellings, der, je nachdem er als Verstand, als Wille oder Gemüth sich offenbart, uns auch in der Weltgeschichte verschiedene Seiten zulehrt. Das Höchste aber ist das Gemüth oder vielmehr die Sonne des Gemüths — die Liebe. Die ganze in dem dunkeln Grunde verschlungene Indifferenz theilt sich in die gleich ewige Anfänge, damit Leben und Liebe sey, und endlich Gott Alles in Allem werde. So ohngefähr verhält es sich mit der Creatur des Menschen. Der geistige Theil des Menschen wendet sich aus dem Sinnlichen empor, es springt ein Ring um den andern ab, und die Kreise, wie sie in verschiedenen Entfernungen vom Centrum gelagert sind, öffnen sich, bis der Innerste sich aufthut, in welchem der höchste Gegensatz sich äußert; so entstehen allmählig Verstand, Wille, Gemüth, und soll der Mensch seine ächte Weltbestimmung erfüllen, so muß das Leben der Liebe in ihm erwachen, und alle Gegensätze des Verstandes müssen zum Frieden des Herzens gelangen, damit er hier, so weit es ihm möglich ist, Alles in Allem werde.

Dieß ist die Entwicklungsweise der abgefallenen oder in ein Zeitleben versetzten Creatur, die sich wieder zum Lichte der Ideen emporringt. Aber wie paßt diese Analogie auf Gott? — Nein! Es gibt keinen gebornen und keinen sich selbstgebärenden Schöpfer. Denn Er ist ewig und unwandelbar. Mögen wir doch wohl den göttlichen Plan, wie er sich in den Epochen der Weltgeschichte an der Empfänglichkeit des Menschengeschlechts entwickelt, von dem Wesen Gottes unterscheiden, und das ausgesprochene Wort der Liebe, um die Creatur vom moralischen Tode zu befreien, nie mit dem Geiste selbst verwechseln, der es spricht.

Schellingische Sätze aus andern Schriften:
Bruno, Philosophie und Religion, akademisches Studium, medicinische Jahrbücher, Denkmal u. s. w.

Schelling verdanken wir unstrittig eine neue Epoche für die Naturphilosophie, was wohlthätig seyn mag, um uns aus den Fesseln einer experimen-

lirenden und nach längst bekannten Formeln kalku-
lirenden Physik loszuwenden, und uns nach den
längst verblühten, und mit Unrecht vergessenen grie-
chischen Schulen, wie der Ionischen, Pytha-
goräischen und Eleatischen wieder für höhere
Ansichten zu gewinnen.

So gern ich dieses zugebe, so entfernt bin
ich, die Gültigkeit der für die Natur gefolger-
ten Prinzipien in der Anwendung auf Gott zuzu-
geben. Ich glaube nicht nur, daß ein solches Un-
ternehmen völlig fruchtlos, auf neue Verirrungen
führend, sondern auch für den Menschen, der sich
immer in dem abhängigen Verhältnis von Creatur
zum Schöpfer erkennen muß, von großer Anmaßung
sey. Gott und Natur sind so wenig identisch mit-
einander, als der Topfer und sein Topf. Kein
mit Bewußtseyn und Willen geschaffenes Werk kann
mit seinem Schöpfer identisch seyn. Wenn gleich
der Mensch sein Ebenbild zeugt, und in der organ-
nisch: thierisch: menschlichen Natur immer Homoge-
nes vom Homogenen sich ablöst, so beweist eben die
Abwesenheit von Absicht und Willen, und der Mangel
an Einsicht in die Natur der Typen, nach welchen

der Mensch den Menschen hervorbringt, daß das
Individuum nicht Schöpfer und Zeuger, sondern
nur Fortpflanzer und Fortleiter einer ihm von höherer
Hand verliehenen Kraft seye, die nun einmal in
die Natur gelegt, ins Unbestimmte sich fortzeugt.

S ä t z e.

§. 190.

„Es gibt nur ein Absolutes, die absolute Ver-
„nunft, die absolute Indifferenz und Identität des
„Denkens und Seyns, des Idealen und Realen, des
„Subjects und Objects, des Nothwendigen und
„Freien, des Unendlichen und Endlichen, des We-
„sens und der Form, des Allgemeinen und Beson-
„dern, der Möglichkeit und Wirklichkeit. Diese
„Gegensätze sind im Absoluten gar nicht getrennt —
„und dieses Absolute ist Gott.“

P r ü f u n g.

§. 191.

Das, was ich zuerst bestreite, ist, daß Schem-
ling das Absolute in den obigen Sätzen
richtig gefaßt habe, (denn vom Begreifen des

Absoluten, was durch positive Prädikate geschieht müßte, kann ohnedieß keine Rede seyn) und zweitens, daß das auch richtig erfaßte Absolute = Gott zu sehen sey.

1) Die Verwechslung der Indifferenz mit der Identität ist der Grund alles Mißverständes.

Indifferenz kann nur entstehen, wenn eine positive und negative Potenz in einander übergehen, und dadurch allen relativen Werth für unser Wissen vertilgen. Es ist dieß die absolute Vermittlung zweier Entgegengesetzten, aber ebendaher keine Identität weder des Einen noch des Andern. Das richtigste Bild gibt uns die Potenz Null, in welche sich alle negative und positive Ordnungen auflösen. Diese Potenz Null ist aber = der absoluten Einheit, absolut deswegen, weil sie für alle mögliche Zahlensysteme immer = 1 ist.

Identität hingegen ist, wenn statt des Uebergangs der Entgegengesetzten in Eins und; statt der absoluten Vermittlung, Eines vielmehr sich vom Andern so absondert, daß Jedes in sich selbst identisch wird. So können wir nur dann vom freien Prinzip sagen, daß es absolut identisch in sich seye,

wenn es sich vom Nothwendigen völlig geschieden hat, und vom nothwendigen Prinzip können wir nur dann absolute Identität prädiciren, wenn es sich vom Freien völlig geschieden hat, und so durch alle mögliche Gegensätze hindurch.

Demnach ist Indifferenz und Identität einander völlig entgegengesetzt. Das Erste entsteht durch absolute Vermittlung, das Andere durch absolute Absonderung. Wenn daher von einer Identität des Absoluten die Rede ist, so kann nicht, wie Schelling meint, Denken und Seyn, Ideales und Reales, Unendliches und Endliches, Freies und Nothwendiges, Wesen und Form, Allgemeines und Besonderes in ihm Eins und Dasselbe werden und seyn.

S. 192.

Die Idee des Absoluten, wie ich sie bei dem Beweisen für die Existenz Gottes entwickelte, ist so wenig reine Indifferenz, daß sie vielmehr in ihrer ursprünglichen Bedeutung alle Indifferenz völlig ausschließt, und erst dadurch ihre höchste Würde erhält. Sie ist, da unsere spekulative Vernunft doch nicht anders als nach der Steigerung ihrer Begriffe

verfahren kann, das Allerpositivste und darümt auch das Allervollkommenste. Das Positivste und Vollkommenste aber ist nicht das, wo Freies und Nothwendiges, Ideales und Reales, Unendliches und Endliches, Wesen und Form ungetrennt sind, sondern, wo alle diese Gegensätze ihren Werth völlig verloren haben, und überhaupt keine Prädikate aus menschlicher Reflexion mehr anwendbar sind. Wie die Differentiale gegen den Werth des Endlichen, das Endliche gegen den Werth des Unendlichen, das Unendliche erster Ordnung gegen den Werth der höhern Ordnungen, und alle Ordnungen des Unendlichen gegen den Werth des Ewigen völlig verschwinden, d. h. so gut als Null werden, so verschwinden alle Begriffe in der Idee, und alle Ideen im Absoluten. Das Vollkommenste ist keine Aufhäufung von Realitäten, die sehr unvollkommen sind, keine Sammlung und etwa Durchdringung relativer Bestimmungen, sondern ein ganzliches Befreien und Absondern davon, so daß das Absolute über Realem, und Idealem, Endlichem und Unendlichem, Wesen und Form steht, und von denselben, weil sie gegen seinen Werth zu Differen-

zalen herabgeschwunden sind, nicht im geringsten mehr affizirt seyn kann.

§. 193.

Wollen wir nun dieses Absolute gleich Gott setzen, so erhalten wir einen ganz andern Sinn als nach der Schellingischen Ansicht.

Gott ist das Allerpositivste und Allervollkommenste — heißt nicht, Gott hat alle Realitäten in sich, sondern es heißt, alle Realität ist gegen seinen Werth gleich Null geworden. Vor ihm ist alles leer und nichtig. Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Idealität. Gott ist nicht die Idee aller Ideen, wie Schelling an andern Orten sagt, sondern alle Ideen haben in Beziehung auf Gott allen Werth verloren. Und somit löst sich jene krasse Immanenz der Dinge in Gott von selbst auf, wovon schon Dr. Süsskind in seiner Prüfung Schellingischer Lehren mit kritischem Scharfsinn gezeigt hat, daß sie dem Schellingischen System so gut zukomme, als dem Spinozismus. Das Böse ist nicht gleich ewig mit dem Guten, es ist vielmehr das Allerzeitlichste,

was für immer vom Ewigen ausgestoßen ist. Absolute Freiheit ist in Gott nicht gleichgemischt mit absoluter Nothwendigkeit, sondern das Nothwendige ist für immer vom Freien ausgestoßen. Grund zur Existenz und Existirendes haben gar keine Bedeutung mehr für Gott, sie sind Ausgeburten einer spekulativen Vernunft, der gar keine Befugniß zu steht, die ihr von Gott verliehene Formen transszendent zu gebrauchen. Es gibt keine Auswicklung eines impliciten Gottes, wie des bebrüteten Hühchens aus dem Ei, sondern Gott ist, was Er ist, auf einmal und auf ewige Weise. Er ist mit einem Wort, was Er seyn will. Und dieses Seyn wollen können wir nicht anders auffassen, als durch seine Offenbarung, nicht aber durch unsere Spekulationen.

S. 194.

2) Das Spekulativ-Absolute ist von dem Glaubens-Absoluten himmelweit verschieden.

Jenes entsteht, wenn der Mensch sich in allen seinen Richtungen versucht, und in Jeder eine Gränze findet, die nicht mehr wie seine Mittelglieder ein

Verhältniß von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung, von Substanz und Accidenz gestattet, sondern als Unbedingtes anerkannt werden muß. Jene Richtungen aber können nie über die Seele hinaus verfolgt werden, sondern nur jenen Punkt erreichen, in welchem die höchste Concentration der Seele selbst liegt. Dieser Punkt, wenn er in menschlicher Spekulation gewonnen wird, kann nichts anders seyn, als das in der Rekonstruction erhaltene Abbild der Seele, dessen Identität oder vielmehr Ähnlichkeit mit dem Urbilde noch durch ein Schauen gesetzt wird, und dieses Abbild ist das, was die Philosophie als ihr spekulatives Absolutes in sich findet.

Das Glaubens-Absolute hingegen entsteht nicht etwa durch eine fortgesetzte Steigerung der Begriffe, bis die Spekulation an eine Gränze anstößt, sondern dadurch, daß die Seele selbst in ihrem ganzen Wirken und Wesen sich von einer höhern, obwohl unbekanntem, Macht abhängig fühlt (nicht blos erkennt). Ihre ganze Bestimmung fühlt sie unterthan einem höhern Schicksal, dem sie nicht zu entinnen vermag. Ihre ganze Spekulation

sammt allen Idealen und Prinzipien sieht sie nichtig und leer, und das an sich unendliche Prinzip der Freiheit erblickt sie in seiner Abhängigkeit. Dadurch erst wird das Unbedingte über die Seele hinausgerückt, und es entsteht der Glaube daran, und aus dem Glauben die Demuth, die Ergebung, die Zuversicht und das Vertrauen. Will man dieses auch mit dem Namen des Absoluten belegen, so ist es das Glaubens-Absolute und nur dieses ist = Gott. Was die Seele im tiefsten Schauer ihres Daseyns empfindet, nicht etwa durch Wissen spekulirt oder konstruirt, das allein erweckt den Glauben an Gott, die Andacht und die Verehrung desselben.

S. 195.

Ohne Zweifel hat die Philosophie das Wissens-Absolute mit dem Glaubens-Absoluten von jeher verwechselt, und das, was sie aus Jenem zu folgern berechtigt war, auf dieses übertragen, was die größte Verwirrung hervorbrachte. Nur durch diese Verwechslung kann in dem Menschen die Kühnheit entstehen, das Göttliche selbst in eine Konstruktion zu nehmen, und Sätze zu behaupten,

die, wenn man auch ihre reinste Seiten aufsucht, schnurstraks zum Atheismus führen, was Tittmann zur Genüge gezeigt hat. Wer in Gott Geist und Natur, wie im Menschen zusammenmischt, kann freilich nichts anders erhalten, als einen beschränkten, sich nach menschlicher Weise evolvirenden Gott. Und dafür möge uns Gott bewahren!

S. 196.

Aus diesen Sätzen erhellt, daß das Spekulativ-Absolute nie dem Göttlichen gleich gesetzt werden kann, daß es nichts anders enthält, als das in das Urbild der Seele erhobene Ich, das in einem reinen Selbstschauen der Seele sich kund thut. Von diesem ist eine Konstruktion möglich, und zwar nach den oder Seele auerschaffenen Formen, Prinzipien und Idealen. Allerdings liegt ein Grundtypus in unserer Seele, der alle Weltordnungen, soweit sie einer disseitigen Bestimmung vorliegen, umfaßt. In ihm leuchten drei Sterne: Wahrheit, Schönheit und Tugend, und wie diese Sterne ihr Licht brechen, so entstehen die drei Weltordnungen mit ihren unendlichen Reflexen, die in lauter Trü-

bungen sich darstellen. Aber sie ruhen nicht, den Menschen wieder zu ihrem reinen Lichte zurückzuführen, oder wie Schelling will, ihn zum Lichte zu entwickeln. So verhält es sich mit dem Menschen aber nicht mit Gott. Und ich behaupte jetzt, daß der Schellingische Gott in seiner Indifferenz, Selbstaffirmation und Evolution nichts anders ist, als sein eigenes im Spiegel des höhern Selbstschauens reflectirtes Ich, das aus dem dunkeln Grunde der Seele hervorgeht, und weil es auf diesem idealen Standpunkt noch nicht von Raum und Zeit befangen ist, wie das leiblich versunkene Ich, sich in dem Verhältniß zu diesem, wie ein Beherrschendes zum Beherrschten, wie ein Unendliches zum Endlichen, wie das Wesen zur Form, wie ein Allgemeines zum Besondern ausnimmt, und dadurch die Gestalt des Göttlichen nachahmt.

S. 197.

Warum liebt denn die Spekulation immer die größte Verwicklungen, während ihr die einfachste Wahrheiten, die gerade vor ihr liegen, dargeboten sind? Diese einfache Wahrheit liegt in

dem transzendenten Verhältniß der Creatur zum Schöpfer. Kein Attribut der Creatürlichkeit kann den Schöpfer affiziren, und alle unsere Formen, die Ideen und das Unendliche nicht ausgenommen, verlieren in ihrem transzendenten Gebrauch auf den Schöpfer allen Werth. Wir können nur so viel sagen, daß, weil es dem Schöpfer beliebte, uns aus eigener Macht und Wohlvollkommenheit diese Formen zu geben, und in denselben das Gute vom Bösen, das Freie vom Nothwendigen, das Unendliche vom Endlichen, das Wesen von der Form zu scheiden, und in dieser Scheidung die erstere Glieder gegen das von ihm ausstrahlende Licht zu wenden, die letztere Glieder aber von sich ab gegen die Finsterniß zu stellen, Er uns dadurch auch seinen unverkennbaren Willen kundthue, unser Bestreben gegen das Licht, d. h. zur Verähnlichung mit ihm zu richten. Können wir auch nicht wissen, ob das, was wir Menschen Weisheit, Güte, Liebe, Vorsehung, Macht, nennen, in dieser Qualität, obgleich im eminentesten Grade, Gott zukommen, so sind wir doch von allen Seiten gemahnt, daran zu glauben, und im

Glauben diese Prädikate mit Zuversicht Ihm beizulegen.

Und so fällt von selbst die einfache Wahrheit heraus, daß Gott absolute Freiheit zukomme, das Nothwendige hingegen bloßes Attribut der Creatürlichkeit sey; eben so ist das Gute nur bei Gott, das Böse hingegen klebt nur dem Erschaffenen an. Hätte es Gott nicht beliebt, Creaturen zu schaffen, so wäre kein Nothwendiges und kein Böses. Alles dieß ist daher außer Gott und nicht in Gott. Nur darin besteht die höchste Vollkommenheit, daß alles, was der Creatürlichkeit angehört, vom Schöpfer entfernt werde; das Böse, das Nothwendige, das Endliche, die Form ist daher nicht gleich ewig mit Gott, sondern bloßes Attribut der Creatürlichkeit, die ins Zeitliche und Vergängliche eingetaucht ist.

S. 198.

Und nun ist die Frage eine andere geworden? Wenn auch das Böse und Nothwendige nur mit der Creatürlichkeit coexistirt, und ohne dieselbe überhaupt nicht ist, so muß es doch im Plan des Schö-

pfers gelegen haben, als Er es schuf. Auch dieß nicht. — Wo ist dann das Böse erschaffen? Nirgends. Geht es nicht jeden Augenblick erst hervor aus dem Willen des Menschen, aus der selbstverschuldeten Verlehrtheit, die sich von Gott abwendet? Wenn Gott dem Menschen die Freiheit schenkt, zu wählen zwischen gut und böse, und ihn überdieß mit Anstalten beglückt, welche wie die christliche Religion der Freiheit ein Argument zur Richtung des Guten geben, wer möchte dann wohl behaupten, Gott habe das Böse erschaffen? In seinem Plan lag die Freiheit nur, das Böse ist die eigene Schuld des Menschen. Dieß ist nun auch der ächte Begriff von der Zulassung des Bösen, das um des größeren Gutes willen, was die Freiheit enthält, eine sehr natürliche Folge ist. Wäre die Freiheit nicht, so wäre kein Gutes noch Böses, und der Mensch wäre Thier, das nie zu Gott kommen kann.

S. 199.

Und so heilt sich auch unsere Darstellung für die Sittlichkeit auf und zwar für Eine, die sich zunächst an die Religion anschließt. Es gibt keine

Immanenz der Dinge in Gott, Alles ist erschaffen und darum außer dem Schöpfer. Fragst du aber nun, warum Gott erschaffe und mit wenigstens scheinbar Unvollkommenen seine Welten fülle, so werde ich dir sagen: Erwarte diese Antwort wieder von einem Gott. Du aber bescheide dich und laß die Creatur in dir sich nicht gegen ihren Schöpfer empören; denn sonst bist du verdammt. Danke vielmehr dem Schöpfer, daß Er dir als Creatur die göttliche Gabe der Freiheit reichte, wodurch du erlöhren bist, dich Ihm mit eigener Selbstbestimmung ähnlicher zu machen, und dich so viel möglich von der Creatürlichkeit loszureißen. Nur hüte dich, damit du nicht die falsche und vorgespiegelte Freiheit, die in der Willkür wohnt, mit der ächten und reinen Freiheit, die im sittlichen Willen und im Leben der Liebe wohnt, zu verwechseln.

S. 200.

Eine andere Folge der Schelling'schen Indifferenz ist, daß gegen die frühere Ansicht des Verstandes der Verstand als Vermögen der Einheit über die Vernunft als Vermögen der Allheit hinaufgestellt

und ihm das erste Wort übertragen wird. Daher rührt auch der Vorwurf gegen mich, daß ich nur eine todte Allheit hätte, während Er eine volle lebendige Einheit habe.

Wer die positive Größen nicht von den negativen, das Freie nicht vom Nothwendigen, das Unendliche nicht vom Endlichen, das Wesen nicht von der Form, die Ideen nicht von ihren Reflexen, die Identität nicht von der Indifferenz zu unterscheiden versteht, der kann freilich keine Allheit haben, und ihm muß die Einheit, die aus der Verschmelzung Beider entsteht, das Höchste ja gleich Gott seyn. Ist dann die absolute Freiheit keine Allheit schon dadurch, daß sie ohne alle Beschränkung unendlich viele Richtungen, und zwar nicht nach Gesetzen einer innern Natur, sondern aus eigener Wahlvollkommenheit nehmen kann? Sind denn die Ideen nicht dadurch Allheiten, daß sie ganze Ordnungen beherrschen? Sind diese Allheiten todt? Ist nicht vielmehr alles Leben, wovon der Verstand nur einen kleinen Theil erhält, durch sie bedingt und ohne sie alles leer und todt?

Wie viel diese Umkehrung, die mir ein wahr-

haft rückgängiger Schritt der ganzen Philosophie zu seyn scheint, auf die Ansicht der sittlichen Bestimmung des Menschen, in welcher der wichtige Unterschied zwischen Verstand und Gemüth unberücksichtigt bleibt, Einfluß gehabt habe, wäre leicht nachzuweisen, wenn hier der Ort dazu wäre.

S. 201.

Was Schelling von der Menschwerdung Gottes sagt, schließt sich ebenfalls an die Hauptidee seines Systems an. Folgende Stelle:

„Die Menschwerdung Gottes ist nicht empirisch zu deuten, daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit (menschliche Natur) angenommen habe. Denn Gott ist ewig außer aller Zeit. Sie ist also eine Menschenwerdung von Ewigkeit. Der Mensch, Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und, insofern auch wieder der Anfang derselben: denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibs wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objectiv geworden,

zeugt die Geschichte: denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart?“

Wenn der Mensch ein Ebenbild Gottes genannt werden soll, so kann dieß nicht in Hinsicht der ihm anerschaffenen Formen wie der Begriffe, Gefühle und Neigungen geschehen, sondern nur in Hinsicht des freien Prinzips, das über allen Formen steht, und allein im Stande ist, dem Menschen jene unendliche Richtung (nämlich durch die Tugend) zu geben, in der er der Verähnlichung mit dem Urbild = Gott, welchem absolute Freiheit zukommt, näher rücken kann. Dieß ist zugleich auch die Richtung, welche von der Creatürlichkeit sich entfernt. Diese Ebenbildlichkeit ist vom Anfang der Schöpfung durch den Mißbrauch des ihr anvertrauten Guts der Freiheit in eine verkehrte Richtung übergegangen, so daß zuletzt ein völliger Abfall von Gott und mit ihm eine vöthige Sklaverei eingetreten wäre, hätte Gott nicht ein ihm ähnliches Vorbild gesandt, an welchem die Menschheit sich aufrichten konnte. Dieß Vorbild mußte göttlicher Natur seyn, aber um als sichtbares Vorbild zu wirken, und durch Beispiel, Anschauung und Lehre zu unterrichten, ins Fleisch übergehen,

unter den Menschen wandeln und das Erlösungswerk selbst beginnen und für alle Zukunft einleiten. Dieß ist nun keine Menschwerdung Gottes an sich, sondern dessen, den der Vater gesandt hat. Auch ist diese Menschwerdung nicht von Ewigkeit, und etwa, wie man hier schließen könnte nach dem Schellingischen System, aus der Natur Gottes auf nothwendige Weise hervorgegangen, sondern ein absolut freier Act göttlicher Gnade in die Zeit hereinwirkend. Gott ist allerdings außer aller Zeit, und eben darinn ist auch seine Allmacht gegründet, in die Zeit zu wirken. Denn nur derjenige, der über die Zeit erhaben ist, vermag der Zeit selbst Gesetze vorzuschreiben. Gewissermaßen ist schon die Freiheit des Menschen ein solches Prinzip, das an sich außer der Zeit liegend jeden Augenblick in dieselbe hereinwirkt. Nothwendig hingegen ist das, was die Zeitbedingungen selbst enthält und auf alles überträgt. Was nothwendig ist, ist zugleich eine Schranke; daher muß Nothwendigkeit gänzlich aus dem Wesen Gottes entfernt gedacht werden. Was seine Abkunft von Gott hat, entsteht aus bloßer Wahl- und Macht-Vollkommenheit. Daher sind alle Emanations- und Imma-

nenz-Systeme wahre Entwürdigungen der Gottheit, und dahin ist auch die Behauptung einer Menschwerdung Gottes von Ewigkeit her zu deuten.

§. 202.

Alle die rationalistische Versuche, welche Kant, Fichte und Schelling gemacht haben, die biblische Wahrheiten, wie sie aus der einfachen Hülle des Buchstabens den Geist der Heiligkeit ausspenden, in das Formeln-Gebiete der Vernunft hereinanzuziehen, um dadurch den kindlichen Glauben in ein vornehmeres Wissen zu verwandeln, können zuletzt ihren eigenen Widersprüchen nicht entgehen.

Ist Christus auch nur das Ideal der Menschheit nach Kant, oder das Haupt, wovon alle dessen Nachfolger nur die Glieder sind nach Schelling, oder der ins Fleisch übergegangene Logos, welchen Fichte der Vernunft gleichsetzt, so müssen doch in diesem Ideal höhere Wahrheiten lebendig geworden seyn, als die untergeordnete Reflex-Menschen zu fassen vermögen, und die Glieder, welche das vollbringen, was das Haupt befiehlt und lehrt, werden sich bescheiden, über das Haupt kritisiren zu wollen,

und der Logos, der von oben herab in das Fleisch übergieng, wird von weit höherer Natur seyn, als der Logos, der von unten hinauf sich durchs Fleisch hindurch arbeitet. Auf jeden Fall wird in uns das, was aus solchem Erhabenen uns verkündigt wird, auch wenn es für unsere Vernunft zu hoch steht, doch ein unbedingtes Vertrauen zur Wahrheit erwecken, und dieses Vertrauen heißt Glaube.

Vierter Abschnitt.

Weiß, von dem lebendigen Gott und wie der Mensch zu ihm gelange.

S. 203.

I.

Es ist ein Gott über uns Allen, der das Leben hat und das Leben spendet. Er herrschet mit Freiheit über der Nothwendigkeit, und darum ist Vernunft, Weisheit, Güte der Charakter alles dessen, was durch ihn besteht; Er ist allgegenwärtig mit dieser Vernunft, Weisheit, Güte, Er ist sie selbst. Sein Wirken ist ohne Schranken und sein Wirken und Wesen ist Eins. Der Mensch kann ihn anbeten im Geiste, aber ein Bildniß oder Gleichniß von Ihm zu machen ist Ihm nicht verliehen.

II.

Freiheit ist das Wesen der Vernunft, und mit dieser Freiheit hört sie auf, ein Geschöpf der Zeit, ein Produkt des ihr vorangegangenen oder mit ihr gleichzeitigen zu seyn. Das Ich ist es nicht, welches das Maas der Tugend sich sehet, nicht jener