



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY

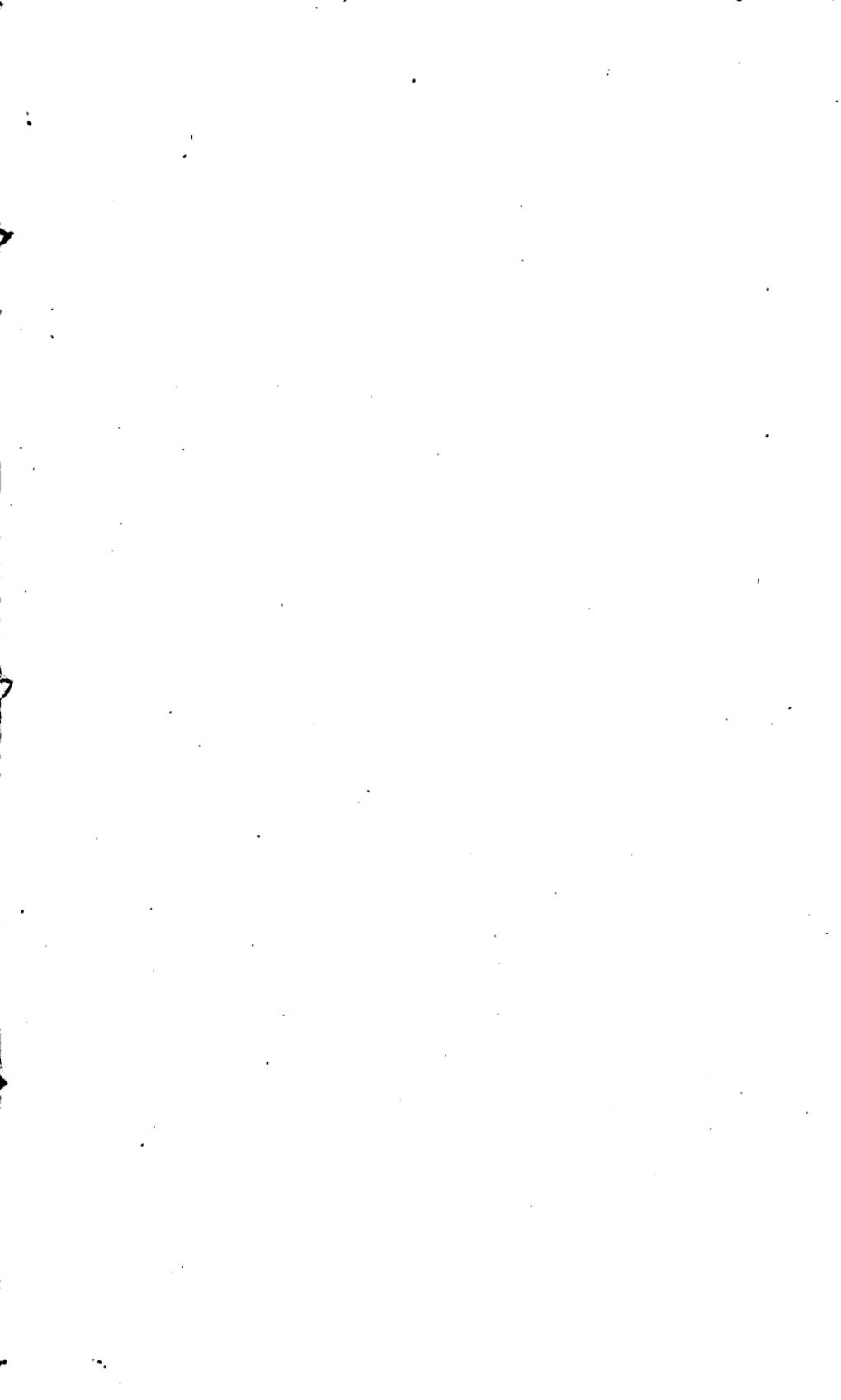


AH 6PFR E

Niedner. 133.

101.2





Vorlesungen
über
Religionsphilosophie
gehalten.

von
Dr. Joh. Gust. Friedr. Wilkroth,
außerordentliche Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Nach dessen Tode herausgegeben
von
Dr. Johann Eduard Erdmann,
außerordentliche Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Leipzig 1837
bei Friedrich Christian Wilhelm Vogel.

महान् विजय

३५४

विजय की विजयीता का विवरण

विजयीता

विजयीता की विजयीता

विजयीता की विजयीता

विजयीता

विजयीता की विजयीता

विजयीता

विजयीता की विजयीता

stehen mößt, um die oben &c. mit & auf ähnliche
Weise zu tun, ist unzweckmäßiger und kostet
die ihm reicht, als daß es sich auf die Weise, welche
dieselbe in dem Buche „Die Religion der Natur“
durch solche Formen darin vertheilt ist, aufzustellen.
So wird das Buch leichter verstanden und verarbeitet,
und es wird leichter verhandelt und diskutirt, und
es kann leichter ausgewertet werden, und es kann
seine Wahrheit leichter erkannt werden.

Vorrede des Herausgebers.

Bei der Veröffentlichung dieses Werkes habe ich
nachdrücklich bestimmt, daß es nicht in einer
seiner Art nachdrücklich oder ohne die Schriftsteller
sichern darf, so daß es nicht in einer Art
Der Aufforderung, daß ich die Vorlesungen meines
verewigten Vorgängers über Religionsphilosophie her-
ausgabe, folge zu leisten; erschien mir sogleich, daß
sie an mich erging, als eine heilige Pflicht, da sie mir
Gelegenheit darbot, meine dankbare Gesinnung gegen
den der Wissenschaft zu feiern. Errißnen öffentlich zu
bekunden. Obgleich nicht persönlich mit ihm ver-
kant, war ich nämlich dadurch, daß ich an seine
Stelle an hiesiger Universität trat, mit ihm in eine Be-
ziehung getreten, die mich in noch speciellerem Sinne
zum Danke aufforderte, als es etwa mit dem der Fall
ist, wenn der Verewigte als Schriftsteller belebt und

gefördert hat. Denn je mehr ich mir sagen mußte, daß der rege Eifer, mit welchem die Jugend der hiesigen Universität Alles auffaßt, was die Religion mit der Wissenschaft zu versöhnen sucht, zum großen Theil durch ihn hervorgebracht war, um so öfter mußte sich ein wehmüthiges Gefühl meiner bemächtigen, daß es nicht ihm, sondern einem Andern vergönnt sei, sich der Früchte zu freuen, die er erzeugen half oder mehr oder ~~wunder~~, allein erzeugte. Natürlich, daß dieser Andere mit Freuden die Gelegenheit ergriff, so viel er vermochte das Andenken an den Dahingegangenen zu erneuern. Was so aus rein persönlichen Gründen mir ein angenehmes Geschäft war, das wurde ~~unter mir noch~~: Neben ~~durch~~: die Geschaffenheit des Werkes, welches ich edler sollte. Auch hier war mir in den deutlichsten Zügen das entgegen, was seine literarischen Leistungen zeigen, was gemeinsame Freunde noch während seines Lebens und nach seinem Tode mir von ihm erzählt: hatten jenes endlich die Liebe, die er sich allgemein erworben hat, bestätigt, daß Warine und Lauterbach bei religiösen Einschätzung dem wissenschaftlichen Ernst und den wissenschaftlichen Erfolge sich paarten; auch ihre geäußerten Theorien in unseren Tagen so seltene; Differenz und Ausdrücklichkeit herab, die nicht wenig für sie einzig allegerü

N

fund oder Spiegelnd, hinter allgemein bekannte Auss
drücke und Formeln versteckt, sondern es weniger
schaut, was Alle glauben zu bestreiten, oder auch
hinsichtlich der philosophischen Begründung offen auf
eine Stütze im eignen System hinzweisen, als mit
Hilfe eines unbestimmten Ausdrucks sich mit Allen
einverstanden zu stellen, oder vermittelet einer philosophi-
schen Formel jene Lücke zu verbergen; eine Ehr-
lichkeit, welche Alle, die ihn kannten, an dem Seinen
rühmen. Werke aber, in welchen sie herrscht, solcher
bedarf, wenn jede, so vor allen unsrer Zeit, die
eben so sehr an Bestimmtheit der Ansicht als des Auss-
drucks Mangal leidet, und die beide, wenigstens oft,
eingehüst hat, weil man einen religiösen oder philo-
sophischen Regehranzen fürchtet.

Wenn es ein übereiltes Urtheil ist, von vorn
herin, weilemand das Werk eines Andern her-
ausgibt, bei beiden Gleichheit der Ansicht voraus
zuschreiben, so wäre es unzureichend, wenn
etwa der Herausgeber ein solches Urtheil zuwiderr
legen suchte, um so unpassender, je mehr, da doch
Jeder seine Ansicht für die richtige hält, ein Hera-
geber der Differenz als über Versuch einer Abwehr
legung oder als ein Lüdel erscheinen würde.

aber überhaupt eine solche vordäufige Vergleichung der eignen Lehre mit der in dem herausgegebenen Werke enthaltenen? Um seine eigne Ansicht wortzutragen, dazu gibt es Gelegenheit genug, und das Publicum ist es müde, oder richtiger gesagt, hat sich nie sehr gefreut, die Selbstbekennnisse anzuhören, in denen Einer sagt, wie seine Lehre sich zu der des Andern verhalte. Es ist ihm auch nicht zu verdanken, daß es statt bloßer Relationen über seine Intentionen und Leistungen, diese selbst haben will. Davon also, ob und worin ich von dem Verewigten in meiner Ansicht abweiche, kann, so interessant dies für mich seyh muß, nicht die Rede seyn. Es aussprechen, hieße Billroths Namen gebrauchen, um Nachrichten über mich in die Welt zu bringen.

Wohl aber bedarf es einer andern Rechenschaft, der nämlich, nach welchen Principien diese Herausgabe veranstaltet wurde, damit man wisse, daß nicht manches fremde Element hineingekommen sei. Könnte dies leichtete nur dadurch geschehen, daß wirkliche Zusäge, oder auch Aenderungen der Worte und Sätze sich hineinschleichen, so bedürfte dieser Punkt kaum einer Erwähnung, da in diesen Wortlesungen gar nichts sich findet, was nicht

wörtlich im dem Manuscrite von Billroth vor kommt. Allein weiß es weiß, daß auch bei wörtlicher Rede, wie im Gespräch durch veränderten Accent, so in der Schrift durch Umstellung der Ordnung der Sätze oft etwas ganz Anderes entsteht kann, so daß bei gleichen Bestandtheilen die Organismen doch verschieden sind, der wird mit Recht verlangen, zu wissen, wie es in dieser Hinsicht gehalten sey. Hier ist nun freilich die Antwort nicht so einfach wie oben. Was ich hinsichtlich der Anordnung zu bemerken habe, ist dieses:

Durch die Güte der Angehörigen des Verstorbenen liegen mir von dem vollständig ausgearbeiteten Collegienheft zwei Redaktionen vor, eine, welche den Vorlesungen im Winter 1834 — 35 zu Grunde gelegt wurde und in 136 Ss. zerfällt; und eine zweite, nach welcher die Vorlesungen im Sommersemester 1835 gehalten wurden. Von diesem Semester habe ich mir nun auch ein gut nachgeschriebenes Heft verschafft, welches mir, da in der zweiten Redaction nicht die ganze Bearbeitung sich findet, doppelt willkommen seyn mußte. Die zweite Redaction enthält nämlich nur die Einleitung und den ersten Theil; der zweite und dritte

Theil wurden, wie dies eine ausdrückliche Bemerkung von des Verewigten Hand sagt, nach der älteren Redaction gelesen, was denn auch das nachgeschriebene Collegienheft bestätigt. Die Veränderungen nun, welche die Einleitung und der erste Theil erhalten hat, sind sehr beträchtlich. Nur wenige §§. sind beibehalten; viele ganz weggelassen, andere verändert, verkürzt u. s. w., so daß anstatt der 102 §§. der älteren Redaction in der neueren die Einleitung und der erste Theil nur 73 umfassen.

Der letzteren Redaction mußte als solcher schon der Vorzug gegeben werden, um so mehr, da sich in ihr Punkte fanden, worin verneint wurde, was in der älteren noch bejaht oder doch wenigstens unbestimmt gelassen war. Ich habe deswegen bei der Herausgabe die zweite Redaction so zu Grunde gelegt, daß ein Wort, welches sich in ihr findet, weggelassen, und die Ordnung der Sätze ganz dieselbe geblieben ist, welche sie auch hatten. Ich habe aber aus der früheren Redaction Vieles, was in der späteren fehlt, wieder mit aufgenommen. Merkwürdig ist das nunmehr, was in der letzten nicht zuge-

genommen ist. Hier aber habe ich geglaubt so verfahren zu müssen, weil so oft Manches als unmotivirt erschien, was, sobald jene Sätze hineingeschoben wurden, der Vermittelungsglieder nicht erinnert. Damit aber der Leser in den Stand gesetzt sey, zu beurtheilen, einmal, welches die Gestalt der späteren Redaction war, dann aber, was mich zu diesen Einschätzungen bewogen hat, sey es mir erlaubt, eine Rechenschaft darüber zu geben, wie beide Redactionen verschmolzen wurden:

§. 1 — 6 sind ganz nach der zweiten Redaction, nur der

§. 3 hat seine Nummerierung aus dem §. 11 der älteren Redaction empfangen.

[§. 7 ist aus der älteren Redaction, in welcher er den §. 3 bildet, eingeschoben worden, weil das Verhältniß des Historischen und Rationalen hier auseinander gesetzt wird, und später in mancher §. dieses Verhältniß als bekannt vorausgesetzt wird.]

§. 8 — 22 existieren in der neueren Redaction nicht, sondern werden, wie eine Randbemerkung sagt,

nach der älteren Redaction gelesen; in dieser haben sie auch später andere Paragraphenzahlen bekommen, so daß, was früher §. 15 war, ist §. 8 geworden ist. Auch das nachgeschriebne Collegienheft bestätigt, daß darnach gelesen ward.

[§. 10 ist aus den §§. 5 und 4 der älteren Redaction gebildet und eingeschoben, und war nothwendig, um die Trennung der Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, die später als nothwendig vorausgesetzt wird, zu motivieren.]

[Für die Literatur fand ich in beiden Redaktionen nur die Stelle angezeigt. Um sie zu füllen half mir das nachgeschriebene Collegienheft, aus dem ich die Titel nahm.]

§. 23 — 30 sind nach der zweiten Redaction gedruckt, in welcher sie die §§. 21 — 28 bilden, und wesentlich von der Bearbeitung dieser Punkte in der älteren abweichen.

§. 31 — 34 dagegen sind aus der älteren Redaction genommen, weil, wenn Sie fehlten, der folgende §. nicht ganz deutlich erschien.

122. 123. Sie bilden in dem älteren Manuscript die §§. 39 — 42.

§. 33 ist dagegen wiederum ein §. des neuern Manuscriptes und zwar der 29ste, nur ein Satz aus §. 43 des älteren ist hineingeschoben worden.

§. 36 — 74 enthalte das neuere Manuscript nicht besonders ausgearbeitet; eine Randbemerkung sagt, was auch das nachgeschriebene Collegienheft bestätigt, daß sie nach §. 44 folg. des älteren Manuscriptes gelesen wurden, in welchem auch die Paragraphenzahlen darnach geändert worden sind.

§. 75 und 76 finden sich wieder in dem jüngeren Manuscript, und bilden dort die §§. 61 und 62.

[§. 77 und 78 dagegen sind aus dem älteren Manuscript hereingenommen, weil sonst eine Lücke empfunden würde, auch, was hier auseinander gesetzt, später vorausgesetzt wird.]

§. 79 — 84 enthält die §§. 63 — 65 der neueren Redaction mit der Modification, daß der 65ste §. denselben mit den 88sten der älteren verschmolzen und daraus die §§. 82, 83, 84 gebildet werden.

§. 85 — 89 gehören der älteren Redaction

§. 91 ist einzufügen, welcher sie die §§. 92. 93. 94.
Ann. und 90 bilden.]

§. 90 — 92 seht dann die neuere Redaction, §§. 66 —
68, fortan um 1. und 2. Auflage dem entsprechend.

§. 93 ist gleichfalls aus dieser Redaction, der 69ste §.,
nur ist diesem der Anfang des 96sten §. der
älteren Redaction vorausgeschickt, das entfällt.

§. 94 ist dann wieder §. 70 des neueren Manu-
scriptes.

[§. 95 und 96 sind die §§. 96 und 97 der
älteren Redaction.]

§. 97 — 99 dagegen die §§. 71 — 73 der neuereit.

§. 100 ist der einzige, welcher außer einigen Zu-
sätzen sich in dem neueren Manuscripte vorfindet.
Wie eine Randbemerkung sagt und das Heft
bestätigt, wurde der Rest nach dem älteren Ma-
nuscript gelesen. Ich habe hier um so weniger die
einzelnen §§. zu kollationieren, da die Anordnung
so getroffen wurde, daß sich die Paragraphenzahlen
mit der älteren Redaction decken, so daß der
103te §. der vorliegenden, auch der 103te der
ursprünglichen Redaction ist, so daß diese eben
wie unsere, 136 §§. umhälten.

1500) Aus dem Nachgriff ist zu ersehen, daß heißt ich für
den von 1802 nach 1803 neu bearbeiteten Band
eigentlich 20 Seiten sind, so daß ein Zusatz in diesem Jüngeren
in Aussicht steht, wie auch die quellenhafte An-
merkung des §. 1851 dort ist, ist, da eben kein

Dies wäre, was ich hinsichtlich der Form,
welche diese Vorlesungen durch meine Herausgabe
bekommen haben, auseinandersehen müste, damit
nicht Unzufriedenheit würde, daß durch etwanige andere
Ansicht die des Verewigten modifizirt wäre. Es
kann dies, wer den Verfasser liebt und ganz mit
ihm einverstanden ist, nicht mehr fürchten, als ich
es gefürchtet habe, und es kann Niemand mehr
als ich davon überzeugt seyn, daß, wenn dennoch
mir unbewußt durch die eingeschobenen Sätze der
Gedankengang des Verfassers umgestaltet seyn, und
einen fremden Charakter bekommen haben sollte,
diese Modification eine Entstellung ist. Eben um
sie, wenn sie da ist, wenigstens unschädlich zu
machen, habe ich so ausführlich gesagt, wie ich
verschmolzen habe. Ich glaube mir das Zeugniß
geben zu können, daß, so viel es in meinen Kräf-
ten steht mich in eine andere Individualität hin-
einzudenken, so viel dies bei der Herausgabe ge-

Wiederholung ist nicht bei irgendeinem solchen
Wort, die Gedankenreihe kommt wiederholungsfähig
zur Ausprägung; das ist, je bedeutsamer diese Gedankenreihe,
desto mehr kann sie nicht nur das Gedanken, daß sie
nicht mehr ist, die sie produzierte.

— Halle, am 2. August 1837.

In h a l t.

Einleitung. §. 1—11.	Seite 1
Eintheilung. §. 12.	> 14
Erster Theil. Begriff der Religion an sich. §. 13—99.	
Einleitung. §. 13—21.	> 14
A. Der pantheistische Begriff der Gottheit. §. 22—49.	> 20
B. Der deistische Begriff der Gottheit. §. 50—72.	> 41
C. Der theistische Begriff der Gottheit. §. 73—99.	> 57
Zweiter Theil. Die Religion in ihrem zeitlichen Werden. §. 100—127.	
Einleitung. §. 100—102.	> 99
A. Das Heidenthum. §. 103—104. . .	> 101
B. Das Judenthum. §. 105—110. . .	> 108
C. Das Christenthum. §. 111—127. : .	> 114
Dritter Theil. Die Wirklichkeit der Religion oder die Kirche. §. 128—136. . . .	
	> 130

Druckfehler:

§. 81. §. 84. S. 1. für actu l. actum.

A I n G u C.

1105 11 - 12 अप्रैल १९५८
४१ « २३ - २४ अप्रैल १९५८

मध्य देशीय विभाग एवं बाह्य देशीय विभाग
२० - २१ ड.

४१ « १२ - १३ ड. अप्रैल १९५८
मध्य देशीय विभाग एवं बाह्य देशीय विभाग एवं A

०२ « २२ - २३ ड. B

१४ « २० - २१ ड. C

८८ « २० - २१ ड. D

८८ « २० - २१ ड.

मध्य देशीय विभाग एवं बाह्य देशीय विभाग
८१ - १०१ ड. अप्रैल १९५८

०१ « १०१ - १०१ ड. अप्रैल १९५८

१०१ « १०१ - १०१ ड. अप्रैल १९५८

४१ « १११ - १११ ड. अप्रैल १९५८

मध्य देशीय विभाग एवं बाह्य देशीय विभाग
०४१ « १११ - १११ ड. अप्रैल १९५८

ग्रन्थालय

ग्रन्थालय विभाग नं ३८ पृ १०

so auch auf der einen Seite ein Mangel, zumal es um die
theologische Philosophie geht, so auf der anderen Seite ist es
eigentlich kein Mangel, sondern ein Vorteil, daß man nicht
G e l e i t u n g
zu einer Theologie kommt, die nur die Theologie ist, und
die Religion ist, und die Religion ist, und die Religion ist,
die Religion ist, und die Religion ist, und die Religion ist,

Die Religionphilosophie ist eine Wissenschaft, welche
ihre selbstständige und eigenständliche Ausbildung, in der
sie begriffen ist, erst unserer Zeit verdankt. Sie hat näm-
lich zu ihren Fäctoren zwei Wissenschaften, welche die
frühere Zeit durchaus gesondert behandelt, indem sie die
separierte theologische Theologie und die Dogmatik
so unterschied, daß sie die erstere auf das Gebiet der Phi-
losophie verlegte, die, letztere dagegen als einen Theil der
eigenständigen positiven Theologie betrachtete, auf welchen
jedoch keinen Einfluss übernommen und diese. Diese absolute
Trennung beider Wissenschaften machte sich besonders seit
Anfang des 18ten Jahrhunderts geltend; früher waren sie
mehr noch in angeschlossener Einheit behandelt; so
hat den Schulwäldern und Schulstücken. Das Haupt-
element machte hier die eigentliche positive Dogmatik aus;
allein schon sehr früh führten Theile mehr oder weniger
theologische Beweise, theils, und noch mehr, daß innere Bedürfniss
der menschlichen Geistes auf philosophische Betrachtung und
Behandlung der Dogmen hin. Da es entstanden wollte
vollständige theologisch-philosophische Systeme, welche sich
nicht mehr als theologische (summa theologiae u. s. w.)
enthinderten.

§. 2.

Wenn es nun scheinen könnte, als ob jene frühere Einheit der Philosophie und Theologie im Mittelalter mit derjenigen, die nach §. 1 unsere Zeit in der Religionsphilosophie anstreben soll, identisch sey, und wir daher nur zum Standpunkt des Mittelalters zurückzukehren hätten, so ist dagegen zu erinnern, daß jene erstere Einheit eine noch unmittelbare, d. h. eine solche war, in der die Gegensätze, welche sie vereinigte, noch nicht in ihrer ganzen Schärfe und Schroffheit zum Bewußtsein gekommen waren. Sowohl ist nicht zu leugnen, daß die Scholastik sehr wohl den Unterschied des credere und intelligere kennt, und nach dem Vorgang des Augustin geltend macht, daß sie in der Widerlegung der Skepsis und der Häresien das philosophische Moment, eben durch die Bekämpfung seiner Abstraktion vom theologischen, ausdrücklich als vom letzteren unterschieden anerkennt; allein praktisch war es doch noch nicht zum offensären Bruch zwischen der philosophischen und theologischen Richtung gekommen, und wenn auch die Häresien bedeutend genug waren, so blieben sie doch nur Anticipations des, später in seiner ganzen Consequenz durchgeführten, dem Kirchenglauben schroff entgeggestehenden und praktisch in das religiöse Leben eingreifenden, Systems. Die eigentliche Substanz des wissenschaftlichen und religiösen Lebens war der orthodoxe Kirchenglaube im achten Sinne des Worts, d. h. das unbefangene, auch durch keine Reflexion, Kritik und Skepsis getrübte, Gedenkthalten und lebendige Ergriffen des in der Bibel und Kirchenschriften gegebenen, und in der Kirchengemeinschaft und dem Cultus in die Erscheinung tretenden geistigen

Schaltes. Es durchdrang den Gesamtorganismus des Staats, der Familie, der Kunst und Wissenschaft.

§. 3.

Aber die Menschheit blieb auf dieser Entwicklungsstufe nicht stehen. Das Denken, — welches bis jetzt in unmittelbarer Einheit mit dem Glauben und meist nur in seinem Dienste gestanden hatte, so daß es dann das Gebäude der Orthodoxie auf eine äußerliche Weise zu befestigen suchte (vgl. die syllogistische Form der Beweise für die Kirchenlehre bei vielen, besonders den späteren, Scholastikern) — das Denken tritt dem Glauben nun entgegen und zwar zunächst nur in negativer Weise, indem es Unbegreiflichkeit und Widersprüche im Kirchenglauben nachweist. Diese muß es in ihm finden, weil es in seiner ersten Trennung vom Glauben nur noch endliches, verständiges, Denken ist, dem der Zugang zu dem unendlichen, wahrhaft vernünftigen, Gehalt der Kirchenlehre notwendig versperrt bleibt. Der so zu Stande gekommene offene Bruch zwischen dem Glauben und Denken führt in seiner ersten, schroffsten, Gestalt theoretisch zum Skepticismus, Materialismus, Naturalismus, praktisch aber zum Indifferentismus und Libertinismus, wie die Geschichte Englands, ganz besonders aber Frankreichs in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, beweist.

Anm. Zuerst Freigeisterei in England; Hobbes materialistisches Prinzip soll nicht nur die Natur sondern auch den Geist begreifen lehren. Toland, Tindal u. a. feindselig gegen das Christenthum. Schlimmer in Frankreich,

4

deren Schriften schmäht, den Materialismus bei Montaigne, Charron und Michel de Montaigne. Das Newtonsche und Lockesche System wird in Materialismus herabgezogen: die Encyclopédie (Diderot, d'Alembert). Schon früher: *Système de la nature* vom Baron von Holbach oder in dessen Erbauungsführer *la Grange*. Der Auszug von Holbach ist sehr populär, es ist sehr populär. — Voltaire, — Höchster Gipfel des Unglaubens in der Revolution: *la raison est l'âme suprême*. Trotzdem, daß Reisen nach Frankreich und andere Umstände die deutsche, momentan vornehme Jugend mit jenen Grundsätzen inoculirten, mußten sie doch bei den Schriftstellern Deutschlands zurück und auch in der negativen Tendenz Lessings und des Wollstonecrafts Fragmente liegt doch Positives im Hintergrunde.

S. 4.

Unter uns ist nun gleichzeitig mit, oder bald nach, jener Bekämpfung des Kirchenglaubens durch den Verstand bewirkt das religiöse und sittliche Bedürfnis, welches sich mit dem revolutionären und gleichsam anarchischen Zustand in der Religion nicht befriedigen kann, bei vielen Mitgliedern der Kirche eine doppelte Religion, teils zum unmittelbaren und unbefangenem Bibel- und Kirchenglauben zurück, teils zu hingenommenen Vernunftreligionen, welche, letztere keineswegs wie der im §. 3 erwähnte Materialismus und Indifferenztheismus, sich gegen das Christenthum äußerlich feindlich, aber auch mir gleichgültig verhält, sondern vielmehr von ihm behauptet, mit dem Christenthum, wie dieses seitdem wahres Wesen auch zu lassen sei. Obwohl

zustimmen. Drei Partheien gewannen sich hierbei Platz: die schroff einander entgegen und verschießen sich gegenseitig Worte des ersten Parthei wird davon wie jene zweite noch etwas weniger durch sie: sie eine verloren gegangene Künsteleblichkeit welche verlangt wird also einer Schule verlassen, niedrigere Entwickelungsstufe der Menschheit, wo die Vernunft noch unter dem Gewicht gefangen gewesen und zwischen Rechte noch nicht gekonnt hat, nichts eingeschränkt zu thun, sie ethik amüsante und besondere Offenbarung als Gotteswort ist die des Bewußtseinsinhalte. Der jüngste Parthei willst du gegen die erste vor; duß sie die Bedeutung des Apollinarier, welches in der Offenbarung gegeben zu verkennt, den wesentlichen Gehalt des Christenthums, die Form die wässerliche verhängt aufzufassen vordreget, welche sie nicht über den abstrakten Denkmuth wahrnehmen kann obgleich hinausgehende Sätze sind, so daß es nicht leicht zu unterscheiden ist, ob sie nur gleichheit oder Identität haben. Sie ist 5. die von der Geschichtlichkeit.

Die unbefangene Ausrichtung und Beträchtung ist die beiden Richtungen, welche gewöhnlich die Christentumskritik (kritischer und charakteristischer Dogmatismus) und Rationalismus bezeichnet werden, und welche seit dem letzten halben Jahrhundert nicht bloß im Bereich des Christenthums gelebt haben, sondern sich auch praktisch in der Kirche die höchste Bedeutung erworben haben, ist wohl revidierte Bedeutung für das Erörtern der Aufgabe der Religionsphilosophie. In beiden spricht sich nämlich ein unabweisbares Principe aus: die erstere Parthei will das historische Moment geltend machen, und das im Christenthum gegebene Positive im Glauben beibehalten wissen,

sie bewahrt gleichsam in einer Schatzkammer die von der christlichen Vorwelt ererbten dogmatischen Schätze, von denen sie keinen preisgeben will, wenn sie dieselben auch zur Zeit nicht so verwendet, wie sie verwendet werden könnten und sollen; sie bringt mithin vorzüglich auf den Inhalt.

Die zweite Parthei, die rationalistische, will das Prinzip der subjectiven Freiheit geltend machen; sie verschwächt das Recht der Vernunft, nur daßjenige als Gewissenswahrheit stehen zu lassen, was sich auch durch das Denken begreifen lasse, sie ist also vorzüglich in Rücksicht auf die Form wichtig, in der sie den gegebenen Inhalt sich aneignet, oder wie sie es wohl nennt verklärt, vergeistigt, indem sie ihm das vermeintlich bloß Locale und Temporelle abstreift. Allein, wie die Erfahrung lehrt, ist es der Philosophie dieser Parthei, welche meist auf Kantischen Principien fußt, nicht möglich, auch nur die hauptsächlichsten, von der Kirche immer als die wesentlichsten Dogmen des Christenthums angesehenen, Lehren als vernünftig beizubehalten, und sie muß sie entweder als völlig unbegreifliche, und darum unvernünftige, aufgeben, oder wenigstens so wenden und interpretiren, daß ihnen eine, von der ursprünglichen wesentlich verschiedene, Bedeutung untergelegt wird. Da nun der Supranaturalismus immer wieder die ursprüngliche Bedeutung urgirt, so ist an eine Vereinigung auf dem einmal betretenen Wege nicht zu denken.

Es ist aber factisch, daß sich ein großer Theil der Theologen weder mit dem consequent durchgeführten Christentum eines, noch auch der andern Parthei begnügen kann. Daher die vielfachen Versüche zur Vermittlung, wodurch schon die Namen: rationaler Supernaturalismus und supranaturaler Rationalismus Bezeugnis geben. Jedoch hat keines solcher Systeme bis jetzt befriedigen können und die beiden extremen Partheien thun mit Recht gegen ein solches Verfahren, als gegen ein synthetisches, Einspruch. Denn die Vereinigung kann nicht dadurch zu Stande gebracht werden, daß man etwas von der Strenge der Gegenseite nachläßt und ihre Schärfe gleichsam abschwächt. Der so herbeigeführte Friede ist nur der Friede der Gleichgültigkeit und Ermattung, der Mittelweg wird so zum Wege der Mittelmäßigkeit. Die wahre Vereinigung kann nur die höhere Einheit seyn, in welcher die Principien beider Partheien zugleich consequent durchgeführt werden und sich gegenseitig durchdringen. Dies zu leisten ist aber die Aufgabe der Religionsphilosophie unserer Zeit, welche Aufgabe daher so gefaßt werden kann: der concrethistorische, im positiven Christenthum gegebne, Stoff solle, ohne in seinem Wesen alterirt zu werden, durch das Denken für den Geist gerechtsertigt werden.

§. 7.

Wir haben also die zwei Momente, die sich in der Religionsphilosophie möglichst durchdringen sollen: 1) das concrethistorische, 2.) das philosophische. Beide sollen

nicht neben einander stehen bleibben, sondern es soll die Verwirklichung des philosophischen Werkes in der concreten historischen Erscheinung nachgewiesen werden. Die Idee ist nicht als etwas Unbekanntes, die keine Idee Erkenntniss auszuschen, das nur durch grobste noch nicht zur obhut genen Bildung gereift, Beide gedenkt habe ich unter Ideale als möglich, abzustreifen den; da es sich unneben demselben die wahre geistige Bedeutung liege. Dieser liegt vielleicht in ihm, wie überhaupt das Wesen nicht hinter dem Geschehnung, sondern in ihr zu suchen ist. Das Positiv in der Religion ist daher nicht als eine äußere Autorität und Säzung, die den Geist gefangen nähme, zu schaffen, und als eine willkürliche Zuthat zu dem Besonstlichen, sondern als der organische Leib, in dem die Idee, jährlig und räumlich zur Erscheinung gekommen und dem Glanz und der Anschauung gegeben ist. Nur so gehörte dem Historischen im höchsten Sinne sein Recht. Die Versuche, diese beiden Momenta zu trennen und die Idee von der geschichtlichen Erscheinung abgesondert, oder gar im Gegensatz dagegen zu betrachten, haben auf dem rechten Gebiet die sogenannte natürliche oder Vernünftige Religion, wie auf dem reichlichen das sogenannte Naturrecht hervorgebracht. Beide beruhen auf einem Missverständniß des Zwecks der Philosophie und ihres Verhältnißes zur Wirklichkeit. Die wahre Philosophie will nicht die Wirklichkeit meistern, ihr nicht vorschreiben, wie sie seyn sollte aber nicht ist, sondern das Vernünftige in den concreten Erscheinungen der Wirklichkeit, unbekümmerte geschichtlich vorlegen, begreifen. Die wahre Religionsphilosophie darf also nicht etwa ein ganz anderes Bereich

eröffnen wollen; als über das spirituelle Religionen; d. h. welche ist die Segmente der Welt, welche sind sie? auf eigentümliche Weise beschreibt; und welchen Noi verdeckt er? Diese eigenartige Weise besteht aber darin, daß sie die Ideen, welche in der positiven Religion durch Gefühl; Unschärfe und Glauben an das Bewußtsein des Menschen kommen; in der Form des begreifenden Denkens erfaßt. genauer und klarer machen und in demselben Sinne wie die Religionen selbst; nicht nur die Religionen, sondern auch die Religionen selbst zu erklären. Sie sind also mit den Religionen selbst identisch.

Bei der Erfüllung ihres Aufgabe (§. 16) müßt' sich die Religionsphilosophie wohl haben, wie schon aus dem Worte hergehoben 'entleuchtet'. Es ist ja nicht so, daß er in §. 16 im ersten Teile, wieder dem Dogmatismus zu verfallen; und die historisch gegebenen Dogmen aufzustellen und äußerlich in ein System bringend, dieselben für schon begriffen zu nehmen,

b) andererseits, wie nur zu häufig, selbst von ausgezeichneten Denkern geschehen, das Charakteristische und Wesentliche der Dogmen dadurch zu verflüchtigen, daß sie dieselselbe durch bloß logische und metaphysische Deutung in ihrer ganzen Tiefe erschöpft zu haben glaubt. Vor diesem Mangel kann sich der Religionsphilosoph nicht bessert bewahren; als durch fortwährend erneute Anschauung des geschichtlichen Elementes; und durch ein tieferes Einsehen in den Geist dessenigen Zeitalters, welcher die wesentlichen Dogmen ihre Existenz verdanken. Die Geschichte wird daher das permanente Gericht über seine begriffliche Entwicklung handhaben; sie wird ihm ein stetes Correctiv für seine Unzulänglichkeit seyn; und er wird, eingedenkt bei den Hauptheimischen (§. 7), nach welchen er dieselbe als sein Dogma für ent-

stendes Gemeinschaft; lieber zugeben, daß es ein Dogma erfüllungsfähig begriffen habe, und daß der weiteren Forschung überlassen, daßelbe in seiner ganzen ursprünglichen Bedeutung der Weltkraft zu vindizieren, als daß er als als geistig, als ein Unwesenliches, Besitzliches, Wissensfürstiges prahlt giebt; oder aber die Erklärung derselben und die völlige Durchdringung aller Momente für vollendet erklärt. Diese Bescheidenheit ist einer noch im Werden begriffenen Wissenschaft, wie der Religionsphilosophie, vor Allem Noth; andererseits darf aber auch den Bearbeitern dieser Wissenschaft nicht ein gar zu harter Vorwurf gemacht werden, wenn sie, im Bewußtsein, den Mittelpunkt für das Begreifen der Religionsphilosophie wirklich gespüdet zu haben, Manches für erschöpft halten, was noch nicht in der That erschöpft ist.

S. 9.

Wenn die Religionsphilosophie so als eine wertende aufgesetzt wird, so geschieht zugleich dem Prinzip des Supernaturalismus und Rationalismus sein Recht. (vgl. §. 6). Dem ersten, insofern zugegeben wird, daß die historischen Dogmen wesentlich beizubehalten sind, da von ihnen vorläufig präsumirt wird, daß sie einen vernünftigen Sinn haben und daß, wenn wir den letzteren noch nicht überall ergriffen, dies eine einstweilige Unvollkommenheit der Wissenschaft ist. Dem Prinzip des Rationalismus geschieht aber sein Recht, insofern die Wissenschaft unbedingt behauptet, daß jene Dogmen vernünftig zu begreifen seyn müssen, und daß sie selbst nur in so weit Wissenschaft ist, als sie sie vernünftig begreift. Freilich kann hier nur

§. 10.

Da der Verlauf der Darstellung, wie hier in der Einleitung vorher anticipated werden kann, zu zeigen hat, daß die christliche Religion, die wahre Religion ist, so kann die Religionsphilosophie auch Philosophie des Christenthums genannt werden. Wie das Christenthum aber zu den anderen positiven Religionen in einem innern Verhältniß steht (sollten auch keine äußere Berührungspunkte vorhanden seyn, wie denn z.B. auf der Indischen keine vergleichende Statt finden), so wird die Philosophie des Christenthums auch die Ideen, die den übrigen hauptsächlichsten Religionsformen zu Grunde liegen, entwickeln. Über nichtadestoweniger ist die Religionsphilosophie doch keine, wenn auch noch so philosophisch gehaltene, Geschichte der Religionen, so daß sie die zeitliche Auseinandersetzung und Entwicklung der Religionen zum Prinzip hätte, und nach diesem Prinzip den Inhalt derselben berichtete. Als philosophische Wissenschaft muß sie vielmehr System seyn, d.h. am Faden der organischen Entwicklung der Begriffsmemente ihr Prinzip haben, wodurch sie dann schon von selbst den wichtigsten geschichtlichen Erscheinungen innerhalb des Systems selbst den Platz anweisen wird.

zuweilen sich auch hinzugesetzt, dass sie gleichzeitig mehr
als die Erhaltung der Religionsphilosophie (oder der
philosophischen Philosophie) bestrebt, so gehörte die jüdische
Logik die Logik und Metaphysik) vor; welche die Logische
Philosophie nicht darstellt; oder welche die Philosophie des Gottes
umfasst; dem dritten Theile kann die Philosophie des Gottes
nicht Logik und Metaphysik vorwerfen, so scheidet sich der
Goden durch die Hervorhebung der nothwendigsten Begriffs-
bestimmungen möglichst wieder aufgenommen wird.

Die 1. und 2. Auflage der 1. Auflage von 1802
und 1803 ist „mit Rücksicht auf meine erneutlich id
gleiche Anwendung ihres fiktiven Rechts“ aus der Religionsschule
in Berlin 1805. Nur eine der beiden Ausgaben ist mit
Schleißburgs Beobachtungen über die Methode des geschwungenen
und geschrückten Schriftes. Tübingen 1805. 3. Aufl. 1832. „mit
einer speziellem Schrift“ Tübingen 1833. „mit einer
zur Gesamtheit Schriften.“ Sie 1. Aufl. Tübingen 1809 mit
„Übersicht über die Geschichte der jüdischen Dogmatik“
v. Jacob. 1817. „mit einer 1. Auflage 1818.“ und
Bezüge der formellen Logik. Berlin 1822. 23. „mit
zur Gesamtheit Schriften.“ Münster 1831. „so immer nicht
zu Vorlesungen über speculativer Dogmatik 1826.“ 1832 und
Siegels Werke. „Bd. 11 und 12.“ Woss. über die „Theologie
Draub.“ Theologische Heft. 1836. „mit einer 1. Aufl.
zur Einleitung in die Dogmatik.“ Hodder 1839. „mit
v. Berger Allgemeine Geschichte der Wissenschaft (4. Aufl.) 1846
Kraft Philosophie und Christentum.“ Bonn 1846. „mit
1. Aufl. 1839.“ „mit einer 1. Aufl. 1846.“ „mit einer 1. Aufl.
Conradi Selbstbewusstsein und Differenzierung.“ 1833. u.C.

Göschel Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen
im Verhältniß des christlichen Glaubens und Wissens.
— Göschel ist der Gegner von Hegel.
— Monismus des Gedankens. Naumburg 1833.

Von den Gegnern der Hegelschen Philosophie
sind zu merken:

Gichte, F. H., Säge zu einer Vorschule der specul. Theol.
Lübing. 1826.

Weisse Die Idee der Gottheit. Dresd. 1833.

Katholische Gegner, die sich zwischen Schelling und Hegel halten:

Günther Vorschule zur specul. Philosophie. 1828. 29.

Pfeift Der Mensch und seine Geschichte. Wien 1830.

Aus der neueren Schelling'schen Schule:

Staudenmaier Encyclop. der Theologie. Mainz 1834.

Sengler Ueber speculative Theologie. Mainz 1834.

Außerdem vergleiche man:

Branitz Die Wissenschaft der Metaphysik. Bresl. 1834.

Fischer Die Wissenschaft der Metaphysik. Stuttg. 1834.

Bräuer Die Wissenschaft der Metaphysik. Hamburg 1835.

Wolff Die Wissenschaft der Metaphysik. Berlin 1835.

Wissenschaft und Philosophie sind nicht dasselbe.

Die Religion ist ein Ganzes, das nicht aufgetrennt werden kann.

Die Religionsphilosophie.

Einheitlichkeit der Eintheilung.

§. 12.

Wenn unsere Wissenschaft als eine philosophische die Idee der Religion zu entwickeln hat, so kann sie dies nur, indem sie die Momente derselben im Einzelnen durchgeht. Da nun die Idee, der sich verwirklichende Begriff ist, so muß zuerst der Begriff der Religion, im Allgemeinen oder die Religion an sich betrachtet werden, sodann das Moment ihres zeitlichen Werdens in der Geschichte (§. 10) für sich, aus beiden ergibt sich dann endlich die Idee in ihrer Vollendung oder in ihrer absoluten Wirklichkeit.

Erster Theil.

Der Begriff der Religion an sich.

§. 13.

Wie verschieden auch der Begriff der Religion gesetzt wird, so macht doch in allen Fassungen desselben der Begriff des Verhältnisses zwischen dem Menschen und einem höchsten Wesen, Gott genannt (oder höhern Wesen, Götter genannt), das wesentlichste Moment aus. In dem Begriff des Verhältnisses sind nun nothwendig die beiden Momente der Beziehung und des Unterschiedes ent-

halten. Es werden also in der Religion die beiden Extremitäten Gott und Mensch gesetzt, die Religion selbst ist gleichsam das Medium, durch welches sie zusammenkommen, in Verbindung treten.

§. 14.

Diese Verbindung kann nicht durch die einseitige Thätigkeit des einen oder des andern Factors jenes Verhältnisses hervorgebracht seyn. Denn wenn dabei nur der Mensch thätig würe, so müßte Gott, da das höchste Wesen doch seyn soll, entweder ein Todtes seyn, oder doch eine absolute Theilnahmlosigkeit gegen den Menschen zeigen. Der Mensch hätte also durch seine Religiosität weder etwas zu hoffen noch zu fürchten, sie wäre völlig zwecklos. Der Epicureismus macht jede Religion unmöglich. Eben so wenig aber kann dieses Verhältniß allein durch die Thätigkeit Gottes gesetzt seyn, da eine bloße Receptivität ganz ohne Spontaneität nicht gedacht werden kann. Keine von beiden Seiten kann ohne die andere gedacht werden und eine setzt die andere voraus. Jegnd eine Gegenseitigkeit, Wechselwirkung, ist also unbestreitbar und gewiß, wie viel aber bei dieser Wechselwirkung auf die Seite Gottes, wie viel auf die Seite des Menschen falle, bleibt noch dahin gestellt.

§. 15.

Bei der Untersuchung, wie jene Verbindung zu Stande komme, fragt sich ferner, welches ist die Form, in der es geschieht. Die Religion kann nun zunächst als das unmittelbare Daseyn der Verbindung des Men-

sehen mit Gott angelehn werden soll. Die unanfechtbare Klarheit habe ich eines lebenden Wesens mit einem von ihm verschiedenen Wesen ist das Gefühl L. Man kann also mit Recht sagen, daß sich die Religion ausschließt. Im Gefühl manifestirt.

§. 16.

Und weiter schreibt der Autor: „Doch ist es nicht allein damit, daß das Gefühl der Wahrheit der Religion genannt wird; ist nicht gesagt, daß es die Quelle aber gar das Prinzip der Religion sey. Das Prinzip ist vielmehr die beiderseitige Thätigkeit Gottes und der Menschen. Aber gleichwohl, die Religion damit sehr hoch zu stellen und ihr eine besondere Ehre anzuthun, wenn gleich doch Gefühl zu ihrem Prinzip macht, allein das Gefühl an sich, als reine Form ist vollkommen indifferent. Wie es schon Idealerthal angewahrt und unangenehme Gefühle gibt, so auch geistig gute und schlechte, edle und unedle; z. B. das Gefühl des Missfalls und des Hasses. (Der letztere ist die Mächtigkeit; positive Entgegensetzung, als Einheit gesehzt; er ist das Streben, den gehassten Gegenstand mit sich zu vereinigen, aber nicht um ihn zu erhalten, sondern um ihn zu vernichten.) Es kommt also beim Gefühl Wohl auf dem Inhalt an.“

§. 17.

Das Gefühl ist mithin zwar die nächste und erste Form, in der das Ich vom Nicht-Ich offiziert wird, es liegt aber im Wesen des Bewußtseins, daß es sofort über diese Form hinausgehen muß. Ein bloß fühlender Mensch ist ein Unfertig, und läßt sich in der Wirklichkeit

nicht aufzeigen. Der Grund des Hinausgehens über die Stufe des Gefühls liegt in Folgendem: Der Mensch ist sich bewußt, daß das Gefühl nicht durch ihn selbst hervorgerufen ist, daß ein Anderes als er selbst, ein Objectives, ihn in der Form des Gefühls affiziert. Nun strebt er, dieses Andere auch als wirklich Anderes, als Objectives zu betrachten und so aus dem rein subjectiven Bereich in das ihm eigenthümliche, objective, zu versetzen. Dies thut er, indem er die Bestimmtheiten seines Gefühls in ein abgeschlossenes Ganze zusammenfaßt, und dies Ganze von dem rein subjectiven Element des Gefühls unterscheidet. Er ruft auf diese Weise ein Bild von seinem Bewußtseyn hervor, welches er aus sich heraus — seinem Ich gleichsam gegenüberstellt. Es wird deshalb Vorstellung (repräsentatio) genannt. Ist z. B. das Gefühl, von dem er affiziert wird, das der Scheu, Ehrfurcht, Liebe, so stellt er sich als Ursache des Gefühls ein Wesen vor, welches so beschaffen ist, daß es sich ihm in der Form jenes Gefühls kund gibt, welches also zu seinen Eigenschaften Größe, Erhabenheit, Güte u. s. w. hat. So wenig aber das Gefühl an sich Werth oder Unwerth hat, da sich dieser vielmehr nach dem Inhalt des Gefühls bestimmt, eben so wenig die Vorstellung an sich; es kommt darauf an, ob sie wahr oder falsch ist.

§. 18.

Da die Vorstellung ihren Grund in dem Unterschieden des Nicht-Ich vom Ich hat (§. 17), so ist in ihr der Unterschied das Wesentlichste, die Einheit erscheint in ihr nur als Beziehung, nicht als wesentliche Ein-

heit. Die Vorstellung wird daher den Menschen nie so innig mit Gott verbinden wie das Gefühl, und eben weil sie die Innigkeit des Gefühls, wie sich diese in der Andacht, im Gebet u. s. w. zeigt, nicht erreicht, hat man dem Gefühl in religiösen Dingen einen höheren Werth beigemessen.

§. 19.

Denn sey nun wie ihm wolle, so ist jedenfalls Gefühl und Vorstellung in jedem religiösen Menschen. Wie nun überhaupt die Bildung des Menschen um so höher und vollkommener ist, je mehr sich die verschiedenen Momente seiner geistigen Aktivität durchdringen, so daß jedes in jedem gegenwärtig ist, und nicht bloß eines dem andern der Zeit nach succedit; so ist auch in religiöser Hinsicht der Mensch um so höher gebildet, je mehr sein religiöses Gefühl und seine religiösen Vorstellungen in eine Einheit zusammengehn. Diese Einheit kann man die religiöse Anschauung nennen; in ihr ist Gefühl und Vorstellung aufgehoben und erhalten, sie ist die eignethumliche und höchste Form der Religiosität.

§. 20.

Die religiöse Anschauung nun ist keine sinnliche, sondern eine geistige, da das höchste Wesen nicht mit dem leiblichen Auge wahrgenommen werden kann. Insofern nun also der sinnliche Mensch sein Bedürfnis, Alles was er für wahr halten soll, auch mit leiblichen Augen zu sehen, aufzugeben muß um zur religiösen Anschauung zu kommen, so heißt die religiöse Anschauung

auch Glaube. Hebr. 11, 1: Ἐστὶ δὲ πίστις ἡλπίδος
μετανοήσας, προφητῶν ἐλεγχος οὐδὲ πλεκομένων.
Der Glaube ist also mehr und höher als das bloße Ge-
fühl, denn da das Moment der Vorstellung in ihm ent-
halten ist, sonstetzen die beiden Extreme: Gott und Mensch,
in denselben ausdrücklich aus einander, Gott wird als
Gegenstand gefasst und es kann zu einer wirklichen Glaub-
enslehre, zum Dogma, kommen. Allein eben so sehr
ist auch anderseits das Gefühl Moment des Glaubens,
und durch dasselbe kommt die wirkliche Einigung (nicht
bloß Beziehung) des Menschen mit Gott zu Stande.

§. 21.

Wenn die Religionsphilosophie die Aufgabe hat,
den Glauben mit dem wissenschaftlichen Denken zu ver-
mitteln, so könnte es scheinen, als ob sie nur das Ver-
hältniß des Menschen zu Gott zu betrachten und die
diesem Verhältnisse zu Grunde liegenden Begriffe zu
entwickeln, nicht aber Gott selber zum Gegenstand der
Betrachtung zu machen habe. Wirklich hat man auch
wohl über die Religion philosophiren wollen, ohne zu
beabsichtigen und zu hoffen, durch dieses Philosophiren
Etwas von Gott selber zu erkennen (gerade wie die
Kantische Kritik die Vernunft rein als Instrument prüfen
will, bevor sie irgend eine Anwendung derselben zur
Erkenntniß objectiver Gegenstände macht). Allein, da das
Verhältniß ein lebendiges ist, so kann es nicht betrachtet
werden in Abstraction von den beiden Extremen, vielmehr
wird es sich von selbst ergeben, wenn diese zuerst ins
Auge gefasst werden. Es wird sich also vor allen Dingen

fragen: was ist Gott? Da die Philosophie es aber mit Ideen zu thun hat, so wird sich die Frage näher so gestalten: was ist die Idee Gottes? Die Idee kann aber nur erkannt werden durch die begriffliche Entwicklung ihrer Momente. Indem wir aber diese einzelnen Momente, jedes für sich, betrachten, werden sie sich als eben so viel Stufen zur Erreichung der Idee ergeben. Wir bezeichnen diese Stufen als die pantheistische, deistische und theistische oder christliche.

A. Der pantheistische Begriff der Gottheit.

§. 22.

Die Philosophie darf zum Behuf der Entwicklung der Idee der Gottheit keine Voraussetzung, die in den religiösen Vorstellungen von Gott ihren Grund hätte, machen. Was wird also ihr Ausgangspunkt bei dem, ihr obliegenden, Geschäfte seyn müssen? Wenn wir noch gar nicht wissen, so können wir ihn nur aus seiner Manifestation kennen lernen. Mit andern Worten: sollen wir das Wesen Gottes erkennen, so müssen wir uns an seine Erscheinung wenden, nach dem, in der Metaphysik ausführlich zu entwickelnden und hier nur kurz aufzunehmenden, Prinzip: das Wesen ist nicht hinter oder außer seiner Erscheinung, sondern in derselben.

§. 23.

Es ist hier aber durchaus noch nicht von dem christlichen Begriff einer freien Offenbarung eines persönlichen

Gottes die Rebe, sondern die Welt als Totalität wird als die Erscheinung genommen, in der sich das Wesen derselben manifestirt. Zu dem Begriff des Wesens erhebt sich der Mensch, wenn er die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit alles Sinnlichen wahrnimmt, welchem als Einzelnen, Beschränktem, Endlichem, ein Allgemeines, Unbeschränktes, Unendliches zu Grunde liegen muß. Dieses bildet die negative Einheit aller Bestimmungen des Endlichen, d. h. diejenige Einheit, welche keine jener einzelnen Bestimmungen ist (denn sonst wäre sie ja nicht das Allgemeine), sondern sie alle als einzelne negirt. Dieses bildet den Gegensatz gegen die einzelnen Bestimmungen, jede für sich und abgesehen von ihrer allgemeinen Einheit gefaßt, d. h. gegen die Erscheinungen.

§. 24.

Diesen Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung macht nun aber der Verstand, nachdem er einmal seine Nothwendigkeit erkannt, sofort zu einem festen, unaufzöhllichen. Wesen und Erscheinung sollen sich der Vorstellung zufolge wie ein Inneres und Äußeres verhalten, sie sind in dem Verhältniß des Nebeneinander und schließen sich gegenseitig aus; das Wesen kann nicht Erscheinung, die Erscheinung nicht Wesen seyn, wo Eines ist, ist das Andere nicht. Die Erscheinung als das Sinnliche ist das Diesseitige, das Wesen als das Über Sinnliche das Jenseitige, keines berührt das Andere, da es durch diese Berührung aufzöhren würde, es selbst zu seyn, und zu seinem Gegentheil würde. Das Wesen ist also das Ding an sich, welches hinter der Erscheinung verborgen ist,

und sich deshalb nothwendig aller Erkenntniß des Menschen entzieht. Ist Gott also das Wesen der Welt, so ist er eben deshalb unerkennbar, und kann nur geglaubt werden.

§. 25.

Dies ist der Standpunkt der kantischen Philosophie und wir können von ihm aus nicht einmal zum pantheistischen Begriffe Gottes, welcher uns doch die erste Stufe seyn sollte, gelangen. Um dies zu können, müssen wir vielmehr durch die Dialektik den Gegensatz, den sich der Verstand selber gemacht und in den er sich, nachdem er ihn einmal gemacht, selbst festgebannt hat, auflösen. Diese Auflösung ergibt sich sofort, wenn wir bedenken, daß nach der eigenen Ansicht des bloß verständigen Standpunkts das Wesen doch Grund der Erscheinung seyn und sie gerade zu dieser Erscheinung bestimmen soll. Wir können also nicht abstract am Für-sich-seyn des Wesens festhalten, d. h. um Grund der Erscheinung zu seyn, muß das Wesen aufhören sich nur auf sich zu beziehn, vielmehr, über sich selbst hinansgehend, sich zur Erscheinung bestimmen. Das Wesen ist also nur dadurch Wesen, daß es nicht der Erscheinung gegenüber besteht ohne sie zu berühren, sondern sie vielmehr durchdringt und trägt und zwar an jedem Punkte. Wenn die Erscheinung würde, sobald sie als an irgend einem Punkte sich selbst tragend gedacht würde, eo ipso als das Wesen gesetzt.

§. 26.

Alle Erscheinung kann daher nur als wesenhafte Erscheinung, d. h. als Manifestation des Wesens, als durch das Wesen bestimmt und getragen, und umgekehrt, alles Wesen nur als erscheinendes Wesen, d. h. als Grund seiner Erscheinung, als in die Erscheinung aufgehend, gedacht werden. Ein Wesen ohne Erscheinung ist gestaltlos, bestimmungslos, also ein bloßes Gedankending; eine Erscheinung ohne Wesen ist bestandlose Mannigfaltigkeit, bloßer Schein, das absolut Nichtige. Das Verhältniß des Wesens und der Erscheinung ist daher kein Nebeneinander, sondern das, durch gegenseitige Negation vermittelte; unendliche, Verhältniß.

§. 27.

Es kann also weder das Wesen noch die Erscheinung im reinen Für-sich-seyn gedacht werden, sie sind vielmehr nur dadurch, daß sie in einander übergehn und daß sie in dieser Bewegung eine höhere Einheit bilden. Diese höhere Einheit ist die Wirklichkeit. In ihr ist sowohl das Wesen als die Erscheinung gesetzt, aber beide sind auch in ihr wieder aufgehoben, da sie ja nicht als selbstständig sondern als sich durchdringend gesetzt sind. Die Wirklichkeit nun, als durch sich selbst bestehendes Seyn, welches durch nichts Andres, das außer ihr wäre, gesetzt ist, sondern alle Bestimmtheiten und Unterschiede in sich selber setzt, die *cansa sui*, ist die Substanz. Spinoza definiet daher die Substanz so: *id quod in se est, et per se concepitur, hoc est cuius conceptus non indiget conceptus alterius rei a quo formari debeat.* Eth. I.

Def. 2. Die Substanz ist so die Totalität aller ihrer Bestimmtheiten, Accidenzen, aber nicht etwa die Summe der einzelnen Accidenzen (vgl. Spin. Opp. Ed. Paulus. Tom I. p. 528), so daß sie das Ganze, die Accidenzen die Theile wären, sondern die Totalität als Negation der Einzelheit. Mit andern Worten; da die Accidenzen, so weit sie sind, nur in der Substanz sind, weil die Substanz sie an allen Punkten durchdringt und trägt, so sind sie an allen Punkten eben so sehr nicht, sondern nur die Substanz ist.

§. 28.

Die Substanz nun als die absolute Macht, welche alle Bestimmtheiten fortwährend setzt und trägt, aber auch eben so sehr fortwährend wieder aufhebt, da sie ihnen nicht etwa ein Seyn verleiht, welches sie fortan in sich selber hätten, die Substanz ist dem Pantheismus, wie er sich im System des Spinoza darstellt, Gott. Gott ist mithin die allbefassende Einheit, welche sich aber gegen jede einzelne Accidenz oder Modification gleichgültig verhält, da sie sonst aufhören würde das Unendliche, Unbeschränkte zu seyn. Sie ist in allen Einzelnen ohne je ein Einzelnes zu seyn, alles Einzelne ist in ihr ohne je die absolute Substanz selber zu seyn.

§. 29.

Dass diese Substanz, und mithin Gott, wenn man ihn für diese Substanz nimmt, existerre, dies braucht für den, welcher den Begriff der Substanz einmal gefasst hat, nicht erst bewiesen zu werden. Dazum sagt auch

Spinoza zu Anfang seiner Ethik: *Per causam sui intelligentio id, cuius essentia involvit existentiam sive id cuius natura non potest concipi nisi existens.* Eth. I. Def. 1. (vgl. Prop. 8. Schol. 2. und die, ganz im Sinne des Spinoza abgefaßte, Entwicklung bei Feuerbach Gesch. d. n. Philos. Ansbach 1838. p. 373). Nichtsdestoweniger unternimmt Spinoza, indem er dem Formalismus seiner Zeit, welche die Evidenz in der Philosophie nur durch mathematische Beweise hervorrufen zu können glaubte, nachgiebt, nachgedächlich mehrere Demonstrationen für das Daseyn der Substanz, von denen die letzte (Dem. zu Prop. XI. Ed. Paulus p. 43) die wichtigste ist.

§. 30.

Die Form derselben ist in der Kürze diese: posse non existere potentia est, et contra posse existere potentia est. Si itaque id, quod jam necessarie existit, non nisi entia finita sunt, sunt ergo entia finita potentiora ente absolute infinito, atque hoc (ut per se notum) absurdum est; ergo vel nihil existit vel ens absolute infinitum necessario etiam existit. Dieser Beweis (obgleich er in seiner letzten Hälfte an den sogenannten kosmologischen anstreift) stimmt im Wesentlichen mit dem ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes überein. Er führt nämlich darauf, daß es ein Widerspruch sey, das Unendliche geringer als das Endliche, d. h. als nicht existend zu denken. Ganz in derselben Weise verfährt nämlich Anselm von Canterbury, der anerkannte Erfinder oder doch

erste Klub Bilder des ontologischen Beweises (s. weiter unten §. 38.).

§. 31.

Die gewöhnliche, aus der ältern vorfantischen Metaphysik überkommenen, Form des ontologischen Beweises ist folgende: Wie können den Begriff eines absolut vollkommenen Wesens denken, nun ist aber die Existenz eine Vollkommenheit, folglich muss dem absolut vollkommenen Wesen auch das Prädicat der Existenz zukommen. Nachdem dieser Beweis schon von Leibniz und seinen Freunden, namentlich Eckard, einer strengen Kritik unterworfen war, widerlegte ihn Kant in der Kritik der reinen Vernunft (5te Aufl. p. 620 fgg.) vollständig. Das Hauptargument der fantischen Widerlegung besteht darin, daß die Nothwendigkeit, durch die wir zu einem Urtheile gezwungen sind, noch nicht die Nothwendigkeit des objektiven Seins der Sache mit sich führe. Die absolute Nothwendigkeit des Urtheils sei nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache oder des Prädicaten im Urtheil. Der Satz daß ein Triangel drei Winkel habe sei allerding ein nothwendiger, allein er gelte nur unter der Bedingung oder Voraussetzung, daß ein Triangel überhaupt da sei. Wenn man das Prädicat in einem identischen Satze aufhebe, und das Subject behalte, so entstünde allerdings ein Widerspruch, keiner aber entspringe, sobald man das Subject zusammen mit dem Prädicato aufhebe. Es lasse sich also aus dem bloßen Begriff eines allervollkommensten Wesens noch keineswegs das Daseyn desselben „herausblauben.“

erigenen Beisp. es ist eine . . . ~~die~~ Syllogismus nicht bsp. doppelt.

Die kantische Kritik hat nun gegen den ontologischen Beweis, wenn er in der Form des oben erwähnten Syllogismus aufgestellt wird, vollkommen Recht. Kant urteilt dabei ganz besonders, daß der Begriff des Daseyns gar kein realer Prädicatbegriff sey, d. h. „ein Begriff von irgend etwas was zu dem Begriffe eines Dinges hinzugehören könne“ (a. a. O. S. 626), daß also ein Begriff durch den Begriff des Daseyns, welcher ja mit die bloße Position desselben sey, um nichts wachse, denn „hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche“ (S. 627).

C. 33. *Deus esse id, quo nihil majus cogitari potest.*

Geht man aber auf Anselm von Canterbury zurück (vgl. §. 30.), so zeigt sich, daß dieser den Begriff des Daseyns in der That gar nicht als einen mit den übrigen Vollkommenheiten des höchsten Wesens koordinieren betrachtet, sondern daß er ihn als den Begriff der Objektivität nimmt. Er sagt (Proslog. Cap. 2 u. 3): *Deus est id, quo nihil majus cogitari potest. Et certe id non potest esse in intellectu solo. Si enim in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Quod utique sic vere est ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari*

aliquid quod non possit cogitari non esse, quod maius est, quam quod non esse cogitari potest.

§. 34.

Hier sagt Anselm offenbar zwei Weisen, wie der Mensch das höchste Wesen denken könne, einander entgegen, eine unvollkommene, subjective; und eine vollkommene, objective. Denkt er es auf die erste Weise, so trennt er noch Begriff und Existenz. Dies darf nun wohl bei den endlichen Wesen geschehn, eben weil sie veränderlich und vergänglich sind, weil ihre Existenz nur transitorisch mit ihnen verbunden ist; der Begriff des unendlichen Wesens aber, eben weil es kein sinnliches ist, schließt den des Sehns ein. Daher (c. Insip. cap. IV): *Omnia possunt cogitari non esse, praeter id, quod summae est.* Hie quippe omnia et sola possunt cogitari non esse, quae initium aut finem aut partium habent conjunctionem, et quicquid alieubi aut aliquando totum non est; illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium conjunctionem et quod non nisi semper et ubique totum illa invenit cogitatio.

§. 35.

Um Sieht man von der unvollkommenen syllogistischen Form ab, so besteht das Wesen dieser Beweisführung darin, daß der Begriff der Endlichkeit über sich selbst zum Begriff der Unendlichkeit hinaustreibt. Das Unendliche aber, als das durch sich Gehende, ist die Substanz. Daher beweist jene Argumentation allerdings die Exi-

sonz der Substanz (vgl. was Feuerbach a. a. D. treffend gegen den vom kantischen Standpunkt ausgehenden Bennemann erwidert), aber auch nicht mehr. Das Fehlerhafte aber bei Anselm und allen seinen Nachfolgern, welche noch davor die Forme dieses Beweises entstellt haben (vgl. §. 31), besteht darin, daß sie für den Begriff der Substanz sofort den Begriff des christlichen persönlichen Gottes substituiren, indem sie aus dem abstracten Begriff des höchst vollkommenen Wesens seine Persönlichkeit u. s. w. ableiten wollen. Gegen diesen saltem im probando gilt ganz die berühmte kantische Kritik des ontologischen Beweises (a. a. D.).

§. 36.

Nach Auff- und Feststellung jenes Begriffes der unerlässlichen Substanz, der die Grundlage des pantheistischen Begriffes Gottes macht, fragt es sich nun aber ferner, wie sich der letztere Begriff an sich, und in seinem Verhältniß zur Welt weiter bestimmt. Dies wird sich aus folgenden Spinozistischen Sätzen ergeben: Dasjenige, was der Verstand über die Substanz als ihr Wesen aussprechend denkt, ist das Attribut derselben. Eth. I. Def. 3: per attributum intellecto id quod intellectus de substantia percipit tamquam ejusdem essentialium constitutus. Dasjenige aber, was nicht in sich, sondern nur in der Substanz ist, und nur durch die Substanz, d. h. nur mit Beziehung der Substanz begriffen wird, ist nur eine Affection derselben und heißt Modus. (Ethid. Def. 5.) Per modum intellectu substantiae affectionem sive id quod in alio est, per quod etiam concepitur.

Wunderso nennt er die modi auch modificationes; sive accidentia der Substanz; s. B. Epist. IV, Ed. Paulus Tom. I. 438.). Die einzelnen Dinge sind daher die endlichen Accidenzen der Substanz. (Res particulares nihil sunt nisi Dei attributum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa dicitur et determinatio modo exprimitur. Eth. I. Prop. 25 Coroll.)

§. 37.

Die Attribute Gottes sind nur unendlich, auch der Zahl nach. Der Bestand kann jedoch nur jene von ihnen begreifen (Ep. 56). Diese sind Denken und Muschaltung (Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. Eth. II. Prop. 1. et 2.). Das bestimmte Denken aber ist nur Affection der Substanz (Singulare cogitationes, sive haec et illa cogitatio, modi sunt quia Dei naturam certa et determinata modo exprimitur. Ibid. Prop. I. dem.). Daher heißt es Prop. 31 part. I: Intellectus acto, sive is finitus, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc ad naturam naturatam, non vero ad naturam naturantem referri debent. Die natura naturans ist aber Gott ou sich selbst freie Ursache (id quod in se est et per se benevolenter paret, h. e. Deus, quatenus aut causa libera consideratur). Die natura naturata dagegen sind die Accidentia (id quod ex necessitate Dei naturae sive voluntatis duusque Dei attributorum sequitur, h. e. omnes Dei attributorum modi, quatenus considerantur, at res ipsae in Deo sunt et quae sine Deo non esse

nec concipi possunt. Eth. I. Prop. 29). Man darf also daraus, daß Spinoza Gott eine res extensa nennt, nicht etwa auf einen christlichen Theismus schließen.

§. 38.

Eben so wenig dat's man aber anderseits aus dem Satze: Gott sei eine res extensa, die Beschuldigung eines groben Materialismus, und also desjenigen was man sich gewöhnlich unter Pantheismus vorstellt, ableiten. Gerade so nämlich, wie jeder einzelne bestimmte Gedanke nur Affection der Substanz ist, eine Negation der absoluten Affirmation (omnis determinatio negatio), so ist auch jeder einzelne Körper nur Bestimmung, Einschränkung des Körpers als Körpers, oder der körperlichen Natur, d. h. eben der Ausdehnung. Er ist daher thäubar, die Substanz dagegen unthäubar (Prop. 13). Spinoza lehnt es daher (besonders Prop. 15. Schol.) ab, daß Gott körperlich zu denken sei: *Omnis qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporis negant.* Quod etiam opime probant ex eo, quod per corpus intelligimus quamcunque quantitatem (quantum) longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam, quo nihil absurdius de Deo esse scilicet absolute infinito dici potest. (Vgl. das ganze, besonders über den Begriff der Unendlichkeit sehr lehrreiche Scholion.)

§. 39.

Wenn aber Spinoza auf diese Weise ausdrücklich abschaut, Gott als bestimmten Körper zu denken, so kann

er es vermeide der Consequenz seines ganzen Systems, eben weil er über den Begriff der Substanz nicht hinaus kommt, doch nicht zugeben, daß die körperliche Natur von der Substanz geschaffen sey (Attamen ipsam a Deo creatam statuunt. Ex qua autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant, quod clare ostendit, illos id, quod ipsimet dicunt, non intelligere. Ego saltem satis clare, meo quidem judicio, demonstravi, nullam substantiam ab alio posse produci sive creari. Prop. 15. Schol.). Die ganze bestimmte, d. h. ephäliche Welt, geistige und materielle, ist also als natura naturata, oder als die Affectionen der Attribute der Substanz; von dieser nicht erschaffen, sondern sie folgt aus ihrem Wesen. (Daher: Homines non creantur, sed gerantur et eorum corpora jam antea existebant: quamvis alio modo formata. Epist. IV. p. 458. Ed. Paulps.). Gott ist daher nicht die vorübergehende Ursache der Welt, sondern die innwohnende (Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Eth. I. Prop. 18. Non tantum est causa efficiens rerum existentiae sed etiam essentiae. Prop. 25). Daher ist Gott aber Ursache der Dinge in seinem andern Sinne, als in welchem er Ursache seiner selbst ist. (Eosensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est. Schol. ad eand. prop.)

§. 40.

Die Dinge folgen daher mit Nothwendigkeit aus der Natur Gottes. (Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debentur. Prop. 16. — Denis.

eadem necessitate agit, qua se ipsum intelligit, h. e. scienti ex necessitate divinae naturae sequitur, ut Deus eo ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Dei potentia nihil est praeterquam Dei actuosa essentia. Eth. II. Prop. 3. Schol.) Daher handelt Gott nicht mit Willensfreiheit (Eth. I. prop. 32. Schol.: Deus non operatur ex libertate voluntatis); seine Freiheit besteht nur darin, daß er nach den Gesetzen seiner eignen Natur handelt. (Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit. Eth. I. Prop. 17.) In diesem, aber in keinem andern Sinne (Schol. ad hanc prop.) ist er allein causa libera. (Coroll. II.).

§. 41.

Dein der Wille kann nicht freie, sondern nur nothwendige Ursache genannt werden, eben weil er als bestimmter Modus des Denkens durch ein Anderes aufsetzt ihm, und dieses wieder durch ein Anderes u. s. f. ins Unendliche bestimmt wird. (Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. Voluntas enim pertinet tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus; neque quaeque volitio non potest existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur et haec rursus ab alia et sic progrederi in infinitum. Prop. 32 c. dem.) Eben so wenig kann Gott nach Zwecken handeln, denn Ratio seu causa cur Deus agit et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit. Eth. IV. Praef.

§. 42.

Auch die menschliche Willensfreiheit ist eine Illusion aus demselben Grunde. Denn wenn sich der Mensch dessen auch nicht bewußt ist, so wird doch sein Wille nothwendig durch eine Ursache bestimmt; diese wieder durch eine u. s. f. ins Unendliche. Der Causalneodus aber ist ein nothwendiger. (In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est. Eth. II. Prop. 48. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus. Eth. I. Ax. 3.) Die menschliche Freiheit besteht vielmehr nur in der Erkenntniß, und der damit identischen Liebe, Gottlieb. (Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Eth. II. Prop. 49. Coroll. — Mentis essentia in sola cognitione consistit, cuius principium et fundamentum Deus est. Eth. V. prop. 36. Schol. — Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus. ibid. Prop. 24. — Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat et eo magis; quo se suosque affectus magis intelligit. ibid. Prop. 15. — Hic erga Deum amar. mentem maxime occupare debet. ibid. Prop. 16. — Salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit in constanti et aeterno erga Deum amore. Eth. V. Prop. 36. Schol.)

§. 43,

Der Mensch, der Gott liebt, kann nicht einmal wünschen, daß ihn Gott wieder liebt, denn da wiede er wünschen, Gott solle aufhören, da Gott ihm eigentlichen

Sinne niemanden lieben noch hassen kann." (Qui Deum amat, compar non potest, ut Deus ipsum contra amet. Eth. V. Prop. 19 et dem. — Deus proprio loquendo neminem amat neque odio habet. — Nam Deus nullo laetitiae neque tristitia affectu afficitur et consequenter neminem etiam amat neque odio habet. Eth. V. Prop. 17. Coroll.) Man kann nur sagen, daß Gott sich selber mit unendlicher Liebe der Erkenntniß liebt. (Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat. ibid. Prop. 35.) Deshalb ist die Liebe des Menschen zu Gott Gottes eigne Liebe zu sich selbst, nicht insofern dieser unendlich ist, sondern sofern er durch eine endliche Modification, den menschlichen Geist, bestimmt ist. (Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. ibid. Prop. 36.)

Quam. Die Dinge unter der Gestalt der Ewigkeit betrachten, heißt sie so betrachten, wie sie im Absoluten sind. (Res sub specie aeternitatis concipiuntur est res concipiēre, quatenus per Dei essentiam ut entia realea concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam.) Eth. V. Prop. 30.
Schol. — Das primum cognitionis genus ist opinio oder imaginatio, — das secundum ist die cognitione rationis (ex eo quod notiones communes resrumque proprietatum ideas adaequatas habemus), —

propter tertium. ist die scientia intuitiva, quae procedit ab adaequata ideae essentiae formulis sponte et auctoritate Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Eth. II. Prop. 40. Schol. 2.)

§. 44.

Wie auf diese Weise im Pantheismus die Willensfreiheit Gottes sowol als des Menschen gelehrt wird, so muß er auch nothwendig ohne befriedigenden Rückschluß über die Entstehung des Bösen in der Welt bleiben. Denn entweder gibt er ein positiv Böses zu, dann muß er das Böse in die Substanz sezen, oder er leugnet, daß das Böse etwas Positives sey. Dieses thut Spinoza und behauptet nicht nur, daß die physischen Uebel menschliche Erdichtungen seien (Eth. I. Prop. 26 Append., Part. IV. Praefat.), sondern daß auch das moralische Böse nur ein Negatives sey, so daß man nur missverständlich sagen könne, der Mensch sündige gegen Gott. (Non possum concedere, peccatum et malum quid positivum esse, multo minus, aliquid esse aut fieri contra Dei voluntatem. Econtradico, non solèm peccatum non esse aliquid positivum, verum etiam affirmo, nos non nisi impropriè, vel humano modo, loquendo dicere posse, nos erga Deum peccare. Epist. 32. p. 541.) Daß Positive in der bösen Handlung kommen allerdings von Gott, allein dies mache sie nicht zur bösen Handlung. (Statno Deum absolute et revera causam esse omnium, quae essentiam habent, quaecunque etiam illa sint. Si jam poteris demonstrare, malum, errorem, uclera etc. quidquam esse quod essentiam

exprimit, tibi penitus concedam, Deum scelerum, mali, erroris etc. causam esse. Videor mihi sufficiētes ostendisse id, quod formam mali, erroris, sceleris posuit, non in aliquo quod essentiam exprimit consistere, ideoque dici non posse, Deum ejus esse causam. Neronis verbi gratia maticidium, quantum aliquid positivum comprehendebat, scelus non erat: nam facinus externum fecit, simulque intentionem ad trucidandam matrem Orestes habuit, et tamen, taliter ita utr Nero, non accusatur. Quodnam ergo Neronis scelus? Non aliud, quam quod hoc facinore ostenderet se ingratum, immisericordem ac inobedientem esse. Certum autem est, nihil horum aliquid essentiae exprimeret et idcirco Deum eorum etiam non fuisse causam, licet causa actus et intentionis Neronis fuerit. Ep. 36. p. 581. 582.)

Anm. Auf ähnliche Weise sagt Schleiermacher (Der chr. Glaube 2te Aufl. 1r Bd. p. 271): „Alles Wirkliche ohne Ausnahme erfolge durch göttliche Mitwirkung, und eine Berringerung könne diese nicht erleiden, aber alles Uebel, das Böse als solches mit eingeschlossen, gründe sich in einem bloßen Mangel, und auf einen solchen als ein partielles Nichtseyn könne eine göttliche Mitwirkung nicht geln.“ —

§. 45.

Allein hier verfällt Spinoza offenbar in Materialismus, denn was er positiv an den bessern Handlungen nennt, ist vielmehr bloße Form, an sich indifferent, was

er aber Form meint, die Absicht bei der bösen Handlung, ist das Positive. Er widerspricht durch diese Neufsetzung auf das Schroffste dem von ihm sozst (Ethi. V, Prop. 42) aufgestellten grossartigen Gedanken: *Beatitude non est virtutis phænum, sed ipsi virtus, nec eadem gaudemus quia libidines coercamus, sed contra quia eadem gaudemus; ideo libidines coercere possimus.* Da die Tugend, zugestandner Moses, nicht nach dem Erfolg, nach der Art und Weise wie die Absicht verwirklicht wird, da diese von Zusälligkeiten abhängt, bewirtheilt werden kann, so muss die Substanz der tugendhaften Handlung, eben weil sie mit der beatitudo identisch ist, die Absicht, die Gesinnung seyn. Dies muss auch umgekehrt von der bösen Handlung gelten.

§. 46.

Endlich kann es der Pantheismus auch nicht zur persönlichen, mit Bewußtseyn und Erinnerung begleiteten, Unsterblichkeit kommen lassen. Es bleibt vom menschlichen Geiste nur ein Unsterbliches, die Idee in Gott, übrig, nicht aber der Geist selber, als dieser bestimmte, ist unsterblich. (*Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.* Demonstr.: In Deo datur necessario conceptus seu idea, quae corporis humani essentiam exprimit, quae propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam mentis humanae pertinet. Sed menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus corporis actualem essentiam, quae per durationem explicatur,

et tempore definiti potest, exprimit, h. e. ipsi durationem non tribuitur, nisi durante corpore. Cum tamen aliquid nihilominus sit id, quod aeterea quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concepit, erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum. Q. E. D. Eth. V. Prop. 23. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus extitisse, quia ad ipsiusdem nec in corpore ultra ejus vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. ibid. Schol.)

§. 47.

Die ganze Mängelhaftigkeit der Spinozistischen Philosophie und des Pantheismus überhaupt, liegt nicht etwa darin, daß Gott und Welt confundirt würden, oder daß Gott aus den einzelnen endlichen Dingen zusammengesetzt gedacht würde. Gegen das Letztere als krasstes Mißverständniß stellt sich Spinoza selbst auf das Nachdrücklichste. (Sic prorsus gariunt, ne dicam insanius, qui substantiam extensam ex partibus sive corporibus ab invicem realiter distinctis conflatam esse putant; perinde enim est, ac mi quis ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum, aut triangulum aut quid aliud, tota essentia diversum, conflare studeat. Ep. 29. p. 528.) Mit den letzten Wörtern widerlegt Spinoza auch den ersten der genannten Einwürfe: Gott und Welt werden so wenig confundirt, und die Welt so wenig zu Gott gemacht, daß man die Lehre des Spinoza eher Atomismus als Pantheismus im gewöhnlichen Sinne nennen kann. Gott

hat ja nicht sein Bestehen in den Dingen, sondern diese nur in ihm; an sich sind sie vielmehr das Nichtige. Verschwindendes ist Begriff ist nur ein abgeleiteter, der ohne den Begriff Gottes gar nicht gedacht werden kann.

§. 48.

Die Mängelhaftigkeit besteht vielmehr darin, daß die Determination der Substanz nur als Negation gesetzt, daß aber nicht diese Negation selber wieder negirt, oder zur Negation der Negation fortgegangen wird. Geschähe das Letztere, so würde das Denken nicht nur Attribut der Substanz, unter welchem der Verstand das Wesen der Substanz begreift, und das bestimmte Denken nicht bloß Modus oder Affectum des Attributes der Substanz, sondern die Substanz das Denken selber seyn. Denn das Denken ist eben so sehr Ausheben, als Steigen der Grenze. Dadurch, daß eine Bestimmtheit, Grenze, in Gott gesetzt, und zwar durch Gott selber gesetzt, gedacht wird, wird Gott nicht verändert, wenn sie nur immer als eben so sehr aufgehoben gedacht wird. Im Gegenseit ist die Substanz dadurch, daß sie nur als Substanz gedacht wird, noch nicht wahrhaft wendlich, dies ist erst die Subjectivität.

§. 49.

Mehr concret und religiös ausgedrückt, besteht die Mängelhaftigkeit darin, daß die einzelnen Dinge, die Individualität, der endliche Geist, in der Substanz bloß untergehn, verschwinden, ohne in ihrer Wahrheit wieder hergestellt zu werden. Es wird im Spinozismus noch

auf abstracte Weise innat nur die Einheit als das Wahre, der Unterschied als das Unwahre, nicht aber die Vermittlung, d. h. die Einheit im Unterschied, und des Unterschieds in der Einheit als das Wahre festzuhalten. Dazu, daß der endliche Geist ein wesentliches Fürsichts bestehen, welches freilich nur in seiner Aushebung in den unendlichen Geist zu Stande kommt, habe, dazu, daß die Einheit wie Grund alles Wôlten und aller Glückseligkeit, sa aber auch alles Guten und aller Seligkeit sey, dies zu begreissen, dazu kann sich der Pantheismus nicht erheben. Vorum ist ihm auch die Unsterblichkeit der endlichen, aber in den unendlichen aufgenommenen und aufgehobenen, Geister nur eine abstracte, von der Zeit abschende, keine die Zeit überwindende und in sich enthaltende Ewigkeit (vgl. §. 46).

B. Der heilige Begriff Gottes.

§. 50.

So sehr dem Pantheismus Recht zu geben ist, wenn er die endliche Welt in ihrem Unterschiede von dem Absoluten als eine unwahre fâsst, und dem Endlichen mit in seiner Einheit mit dem Unendlichen wahres Geyt zu jagen sieht, so sehr muß doch über die Art und Weise dieser Einheit, welche nur noch eine unmittelbare ist, hinaus gegangen werden. Sie muß eine tiefere Vermittlung, als die durch das bloße Substanzialitätsverhältniß, in welchem die Accidenz durch die Substanz eben so sehr und absolut vernichtet als gesetzt wird, eingehen.

aus der Reihe s. S. 51. v. V. 1830. 1. 1.
 Der erste Schritt zu dieser Vermittlung ist das
 unbedeutliche Gesetzmässchen und Figuren des Unterschiedes
 des zwischen dem Unendlichen und Endlichen, zwischen
 der Substanz und den Accidenzen, durch welches abstrakte
 Figuren der bestiethen Begriff Gottes begründet wird.
 Dieser erste Fortschritt ist aber kein zufälliger oder will-
 kührlicher, sondern ein logisch-metaphysisch durch die
 eigene Dialektik des Substanzbegriffes mit Nothwendig-
 keit geforderter. Die metaphysischen Bestimmungen sind
 in der Kürze folgende. (Vgl. Hegels Logik 1ter Th. 2te Abh.
 Werke Ater Bd. p. 222. u. fgg.)

§. 52. Einheit und Einheitlichkeit.

Die Accidenzen als solche haben keine Macht über einander. Sie sind existirende Dinge von mannigfaltigen Eigenschaften, Kräften, die sich gegenseitig föhlchten; aber indem daß eine Accidens über das andere eine Macht auszuüben scheint, ist es die Macht der Substanz, welche beide in sich begreift. So haben wir jedoch nur die unmittelbare Gegenwart der Substanz in den Accidenzen, ob es um dieser Unmittelbarkeit willen noch keinerlei Unterschied vorhanden. Nach dem bloßen Substanz-
 qualitätsverhältniß ist die Substanz die Mitte zwischen den Substanzien und Accidentien, zweiten Momenten oder Extremen, welche kein eigenständliches Bestehen haben, sie ist nur als Junctus der Accidenzen. Aber als absolute Macht ist sie nicht bloß übergehende, sondern die Bestimmungen sechende und von sich unterscheidende Macht. Das Accidens macht also weder sich selbst zu diesem Bestimm-

ten; noch mehr bestimmt es ein anderes Accidens: das that vielmehr aber die Substanz, welche eben deshalb die, die Bestimmungen: sogenende und von sich unterscheidende, selbständige Macht ist. Sie steht sich gleichsam von sich selber ab, und unterscheidet sich nach der Seite ihrer Substantialität, d. h. ihres Seyns in sich, und ihrer Accidentalität durch ihres Seyns in den Accidenzen. In diesem Unterschiede ist sie die Ursache, die Accidenzen sind die Wirkung, das reine unmittelbare Substantiaalitätsverhältniß wird zum Causalitätsverhältniß.

§. 53.

Nun hebt sich zwar weiter das Causalitätsverhältniß selbst wieder in das der Wechselwirkung auf, allein auf der gegenwärtigen Deistischen Stufe des Gottesbegriffes wird eben an diesem Punkte, beim Causalitätsverhältniß, abgebrochen, und das letztere abstrakt festgehalten. Ursache und Wirkung werden real auseinander gehalten und unterschieden. Durch dies abstrakte Festhalten unterscheidet sich eben der Deismus vom Pantheismus. Bei Spinoza heißt die Substanz zwar auch Ursache, wie ihrer selbst, so der Accidenzen, aber sie ist nur *causa in manens*, der Deismus faßt Gott als wirkliche transzendenten Ursache.

§. 54.

Der so entwickelte Gottesbegriff steht, wie oben der pantheistische mit dem ontologischen, so mit dem kosmologischen Beweise für das Daseyn Gottes in wesentlichem Verhältniß. Der letztere lautet in seiner gewöhnlichen Fassung bekanntlich folgender Maassen: „Im

der endlichen Welt ist alles durch eine Ursache bestimmt; eine Erscheinung weist auf die andere, als auf ihre Ursache, zurück. Der Rückgang würde nur ein unendliches seyn; wenn wir nicht einen absoluten Wegfund anzuhören; der seine eigene Ursache ist; dieser aber ist Gott.⁴² Besser noch ist das Argument von Leibniz (Theodic. L. §. 2) dargestellt: Deus est prima ratio rerum: quia si quaevis mitatae sunt, uti sunt esse omnes quas videmus, et experimur, contingentes sunt, nihilque in se habent, quod earum existentiam necessarium efficiat, quam sit in aperto, tempus, spatium et materiam, aequabilia et uniformia in se ipsis, et ad quodlibet indifferenter, prorsus alios metus et signis, aliquae in ordine recipere posse. Quae credenda igitur est ratio mundi, qui est integra rerum contingentiarum collectio, et quae credenda est ea in substantia, quae rationem suam existentiae in se ipso habeat, quaeque consequenter necessaria sit, et aeterna. Beng. dicit selbst §. 44. Magum hoc principium (sc. rationis sufficientis s. determinantis) locum habet in omnibus eveniibus Absque hoc magno principio nunquam Dei existentiam probare valebimus.

§. 55.

Das Hauptgewicht liegt hier auf der contingentia der Welt. Wenn Kant daher bei seiner Kritik des kosmologischen Beweises (Kr. d. r. Vern. S. 631 fgg.) denselben so fasst: Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren; nun existire zum mindesten ich fahle, es existirt also ein absolut notha-

wendiges Wesen, — so ist dies die allerschlechteste Form dieses Beweises. Denn der Untersatz: nun existire ich selbst, fasst das Seyn des Endlichen, Bedingten als ein positives auf. Die Hauptsache im Beweise ist aber, daß es als ein Zufälliges, Nichtnothwendiges, als ein solches, das auch nicht seyn könnte, gefaßt wird: es hat keinen innern Halt, ist gleichsam ein fallendes nichtsches Seyn, ein Nichtseyn, und der Kausalexus innerhalb der Endlichkeit ist ein schlecht unendlicher, welcher über sich selbst hinaus treibt.

§. 56.

Kant gibt in seiner Kritik des genannten Beweises demselben im Grunde die Beweiskraft zu, daß er die Nothwendigkeit der Annahme eines absolut nothwendigen Wesens darthue. Er sagt (a. a. D. S. 643) ausdrücklich: „Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendigerweise existire.“ Der Haupteinspruch, den er gegen das Verfahren des kosmologischen Beweises thut, besteht vielmehr darin, daß er nicht vom Daseyn eines absolut nothwendigen Wesens auf das Daseyn eines allerrealsten Wesens geschlossen wissen will (ebds. S. 636). Er findet in der Wendung, welche dieser Beweis nimmt, um die Nothwendigkeit des letztern zu beweisen, das Wesentliche des ontologischen Beweises wieder, indem er diese Wendung selbst in folgenden Ausdrücken so faßt (S. 633): „däß nothwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. h. in Umsehung aller möglichen entgegen-

gesuchten Prädicate nur durch eines derselben bestimmt werden, folglich muß es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des *entis realissimi*: Also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann, d. i. es existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise." —

§. 57.

Allerdings hat diese Wendung mit denjenigen, die der ontologische Beweis gewöhnlich nimmt, das gemein, daß sie, um von dem bloßen Begriff einer Ursache der Welt zum Begriffe eines persönlichen Gottes zu gelangen, das abstrakte Prädicat der höchsten Vollkommenheit dem in Frage stehenden Begriff zuspricht und dann aus diesem äußerlich aufgetragenen Prädicat rückwärts analytisch die beliebigen Requisita für die Idee des christlichen Gottes, auf dessen Daseyn es dem Beweise doch allein ankommt, „herausklaubt.“

§. 58.

Viel besser ist abermals die Wendung, die, um das Selbstbewußtseyn der Weltursache zu beweisen, Leibniz dem kosmologischen Beweise so gibt (Theod. I. §. 7): *Oportet etiam causam hanc esse intelligentem: quam enim hic, qui existit mundus sit contingens, et infiniti alii mundi aequae sint possibiles: et aequae, ut ita loquar, existentiae candidata ac praesens,*

debet mundi causa horum omnium mundorum possibilium rationem sive respectum habuisse, ut scilicet unum ex illis determinaretur. Haec autem ratio sive respectus substantiae existentis ad nudas possibilitates, nihil aliud esse potest quam intellectus ideas earum complectens; et ex illis aliquam determinare, nihil aliud esse potest quam actus voluntatis eligentis, potentia vero hujus substantiae voluntatem hic reddit efficacem.

§. 59.

Dieser Beweis könnte in das Bereich des, erst später ausführlich zu berücksichtigenden, teleologischen Arguments überzustreifen scheinen, allein er unterscheidet sich von ihm doch durch einen wesentlichen Punkt. Der teleologische nämlich legt die bestimmte Rücksicht zu Grunde, daß in der Welt eine Verknüpfung vernünftiger Zwecke sichtbar sei, der gegenwärtige Leibnizische abstrahirt dagegen von der bestimmten Qualität der Weltordnung, und hält nur den viel abstrakteren Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit fest: er potenziert so gewissermaßen den Sach-*as* des zureichenden Grundes. Oben war für das *Das seyn* der Welt ein zureichender Grund im einer, über sie hin-ausreichenden, Ursache gesucht, hier wird für das *Soseyn* der Welt, die doch, an sich betrachtet, nur ein Indeutsch von Zufälligem ist, die also nur durch die, über sie hinausliegende, Ursache zum *Soseyn* bestimmt seyn kann, in dieser Ursache selbst ein zureichender Grund gesucht. Dieser letztere Edonne nur im Bewußtsein der Weltursache liegen, denn das Mögliche sei als Möglio-

ched gesetzt nur durch ein Wirkliches, welches seine Wirklichkeit im Bewußtseyn habe (Vgl. Weisse Idee der Gottheit, Dresd. 1838, S. 148 und 178).

§. 60.

Man kann gegen diesen Beweis immer noch eins wenden, daß derzureichende Grund dafür, daß die Welt von allen möglichen Beschaffenheiten gerade diese habe, in einer bestimmten Beschaffenheit der Weltursache liegen könne, und diese habe deswegen von Ewigkeit her so wirken müssen, da die bestimmte Qualität der causa die des effectus necessariet. Man sieht, daß somit der Deismus von der höhern Stufe, die er dem Pantheismus gegenüber durch die Geltendmachung des Moments des Unterschiedes Gottes und der Welt einzunehmen heraufen war, zum Fatalismus herabstürzen muß. Wie die Mangelhaftigkeit des Deismus überhaupt in der Abstraction, in dem starren Festhalten der Gegensähe besteht, so besteht näher die Mangelhaftigkeit des obigen Beweises eben in der, im vorigen §. erwähnten, Abstraction von der bestimmten Qualität des Weltinhaltes und dem Stehenbleiben bei den metaphysischen Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit.

§. 61.

Da der Deismus nicht über das Causalitätsverhältniß hinauskommt, und seinem Gott nicht einmal Bewußtseyn auf haltbare Weise vindiciren kann, so ist aller weitere Ausbau seines Systems, wodurch er sich den concreten christlichen Dogmen zu nähern versucht, nur

ein abgetrennes Thän, und eine organische Entfaltung seines Princips von innen heraus unmöglich. Die Entwicklung Gottes auf die Welt muß vom deistischen Standpunkt aus eine mechanische bleiben, weshalb denn auch der Deismus die wichtigsten Fragen, z. B. die über die Entstehung des Bösen, unaufzählig lassen muß. Geht Leibniz, der sich doch überall über das Princip seines Standpunkts erhebt, und einen höheren anticipirt, muß doch die Notwendigkeit des Übelns so erklären, daß er sagt (Theod. I. §. 31): intelligendum est, Deum creaturae semper dare et continuo in ea producere, quidquid inest positivum, bonum atque perfectum; omne donum perfectum est a patre luminum, cum contra imperfectiones defectusque operationum proveniant ab originali limitatione, quam creatura non potuit non accipere a primo aeneae existentias exordio per rationes ideales, quibus ipsa terminatur. Neque enim Deus ei omnia largiri poterat, quin illam faceret Deum; oportebat ergo, diversos esse in perfectione rerum gradus; omnigenasque limitaciones; und er muß das Böse durch das mechanische Gesetz von der Trägheit der Körper erklären (ebds. §. 30). Bgl. Weisse a. a. O. S. 196. 197.

§. 62.

Der obige deistische Begriff kann zum wahren nur dadurch erhoben werden, daß er sich mit dem ersten, pantheistischen, in Eins bildet, eine Vereinsbildung, die zunächst wieder als ein Rückschritt, oder als ein Rückfall in einen, wenn auch höhern, Pantheismus als der erste

men, unterscheidet. Auch metaphysisch geht zunächst der reine Ursachenitätsbegriff in den der Wechselwirkung zwischen Ursache und Wirkung hin, nämlich zuerst entsteht in der einen und selben Substanz die Ursache, welche durch die Ursache mit passiver Wirkung passives Schicksal auf sie ausübt, welche wiederum die Wirkung auf, verleiht; in der Wirkung (vgl. Hagedorn, a. a. D. S. 240). Die Wirkung ist also offensichtlich die Ursache zur Ursache und die Ursache zu Ende in der Wirkung; von Ursache gemacht Wirklichkeit führt das Verhältnis, von Aktivität und Passivität her, unfehlbar aus, als es vorgelegt ist. Das Ursachenitätsverhältnis geht also unmittelbar in das andere Wechselwirkung über (vgl. Kant'sche Maximalursache und Wirkung zu Momenten abhängig, sind diese aber noch nicht klar, da keine vorher schiedenartige Ursache voraus ist, so dass nun diese Verbindung nicht eindeutig mehr zu sein scheint). §. 63.

Der letztere wird dieses Verhältnis und dieser Spez. schaft durch den Begriff Gottes, den der Theologe ist: Bezeichnung für das nach Gott zu Gottes zu Tage Vordringen. Der ontologische und cosmologische Gemeins. müssen nun zu ihrer Wahrheit zu kommen, noch erst durch den ontologischen hindurchgehen. Der letztere wird nun nach Kant (a. a. D. S. 653) im Wesentlichen so dargestellt: „In der Welt finden sich allerwärts Zeichen einer Anordnung nach bestimmten Absicht, diese Anordnung ist den Dingen selbst fremd und hängt ihnen nur zufällig an, es existiert also eine etablierte und weise Ursache, deren Einheit sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Welt schließen lässt.“

„Sant tadelt nun an diesem Beweisfalle möglich (S. 654), daß noch dieser Schluß die Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit so vieler Naturanstalten bloß die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Substanz in der Welt beweisen würde, denn zu dem letzteren würde noch erfordert werden, daß bewiesen werden könnte, die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung nach allgemeinen Gesetzen untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Product einer höchsten Weisheit wären, wozu aber ganz andere Beweisgründe als die von der Analogie mit menschlicher Kunst erfordert werden würden. Der Beweis könnte also höchstens einen Weltbau meister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitete, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, dessen Idee Alles unterworfen ist, darthun.“ Weiterhin tadelt Kant, daß man, um den letztern Begriff, den eines höchsten Weltschöpfers zu erlangen, wiederum auf den kosmologischen und so mittelbar auf den ontologischen Beweis zurückgehe. Er sagt in dieser Hinsicht (S. 657): „Nachdem man bis zur Bewunderung der Größe, der Weisheit u. s. w. des Welturhebers gelangt ist und nicht weiter kommen kann, ... geht man zu der gleich ansangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun lediglich durch transzendentale Begriffe zum Daseyn eines Schlechthinnothwendigen, von da ... zu einer allbefassenden Realität... Also blieb der physisch-theologische

Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen Beweise über, und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist," u. s. w. §. 65.

Gerade aber dieses Verbinden oder richtiger Ineinanderbilden aller drei Beweise kann erst zur Wahrheit führen und ist der einzige vernünftige Weg zur Idee Gottes zu gelangen. Der teleologische Beweis nämlich an sich, außer seinem Zusammenhange mit den übrigen, hat zwei Seiten oder Auffassungsweisen, deren erste für den wissenschaftlichen Beweis des Daseyns gar nichts leistet, deren zweite aber zunächst nur zu dem höhern Pantheismus der Naturphilosophie hinführt. Jene beschäftigt sich vorzugsweise mit der Zweckmäßigkeit der Einrichtungen der Natur, daher auch der, von Kant immer gebrauchte, Name der Physikotheologie. Die Zweckbeziehung wird hier durchgehends nur als äußerliche gefaßt: die oder die Pflanze, das oder das Thier ist dazu da, um andern Thieren, oder auch dem Menschen zur Nahrung zu dienen, und jener Vogel hat den Zweck, dieses schädliche Insect zu vertilgen, u. s. w. Diese Zweckreihe giebt nur den schlechtunendlichen Progreß, das Insect ist da damit es den Vogel, dieser damit er ein andres Thier ernähre, oder abwärts gerechnet hat der Mensch das Thier zur Nahrung zu gebrauchen, welches selbst wieder ein anderes verzehre u. s. w.

Um. Eine Kritik dieser gemeinen Teleologie siehe in

Gabler's philosophischer Propädeutik 1. Abth. Erlangen
1817. S. 362. vgl. Xenoph. Mem. I, 4.

§. 66.

Beim Menschen angekommen geht diese Physikotheologie allerdings in Ethikothologie über, allein sie verweilt auch hier auf einem äußerlich moralischen Standpunkt, der Mensch ist da um seine Pflicht zu thun und Andern zu nützen, diese Andern sollen wieder Andern nützen u. s. f. ins Unendliche. Der gemeinsame Zweck ist zulegt allerdings die Glückseligkeit, aber diese wird nichts als ein Accidens der Tugend. Der Gott aber, dessen Daseyn durch diese Betrachtung erhärtet werden soll, erscheint jedenfalls als ein sehr unständlicher, da überall die Frage entsteht: Wozu die Weiläuftigkeit, da ja der letzte Zweck von einem allmächtigen Gott auf viel kürzerem Wege erreicht werden konnte? Der Ursprung des Bösen bleibt vollends unerklärt, oder die Frage nach ihm wird auf die rohste Weise gelöst.

§. 67.

Mit höher und wissenschaftlich hattbarer steht die zweite (§. 65), die naturphilosophische Teleologie. Sie trennt nicht mehr Mittel und Zweck so, daß dem einzelnen Naturwesen sein Zweck äußerlich wäre, sondern dieses ist sich selbst Mittel und Zweck zugleich. Das unmittelbare Daseyn dieser Ineinbildung von Mittel und Zweck ist das Leben, der Organismus. Das Product ist hier nicht vom Preducirenden verschieden, die Organe sind das Mittel für das Leben, aber eben so sehr sind sie auch das Material, in dem sich das Leben vollbringt.

Das einzelne Lebendige ist aber ein endliches, es entspricht seinem Begriffe nicht absolut, denn es steht in einem Verhältniß der Abhängigkeit theils gegen die unorganische Natur, theils gegen anderes einzelne Lebendige, dessen es selbst zur Nahrung bedarf, oder dem es dazu dienen muß. So kommt hier dieselbe äußerliche Zweckverbindung zur Sprache, wie oben bei der gemeinen teleologischen Ansicht (§. 65), aber gerade auf umgekehrte Weise. Dort lautete der Schluß:

Die Welt ist zweckmäßig geordnet;

Diese Ordnung kann sie sich nicht selbst gegeben haben,
Also ist ein weiser Ordiner, Gott.

Hier dagegen:

Die einzelnen Naturwesen sind lebendig, d. h. haben
ihren Selbstzweck in sich,

Dieser wird aber gestört dadurch daß sie einander und
so mittelbar dem Ganzen dienen,

Folglich wird der Selbstzweck, das Leben, in den einzeln
lebendigen Naturwesen noch minder; son-
dern erst in dem unendlichen Allgemeinen,
welches die einzelnen Endlichen segt und auf-
hebt, erreicht.

Auf diese Weise erhebt sich das Denken zu dem
Begriffe eines allgemeinen Lebend, welches in dem einzelnen
Lebendigen wirklich wird, indem eben dieses Letztere die
Bestimmtheit (Negation) von jenem ist. Hier ist ein

wiehhaft manichäliches Schicksal: Jenes Allgemeine ist nicht außer dem Einzelnen, sondern in ihm und durch dasselbe, das Einzelne geht aber wieder in seine Allgemeinheit, als die Gattung zurück. Auf diese Weise zeigen sich die unendlichen, vorübergehenden Wesen als unzweckmäßig, ewig erreichter vereinlindernder Selbstzweck ist nur die Ewig-allgemeine Lebendigkeit, der Geist, die Welt ordnende Kraft.

§. 70.

Die Ordnung der Natur besteht daher darin, daß die einzelnen Naturwesen nur die Existenz desjenigen Urgeistes sind, der ihre Gattung constituiert, dieser Begriff potenziert sich aber alle Mal wieder zu einem höhern Begriff, der die nächstfolgende höhere Gattung constituiert, in welcher die vorangehenden Gattungen idealiter enthalten oder aufgehoben sind. Die Aufgabe der Naturphilosophie ist, diese Potenzreihe wissenschaftlich nachzuweisen.

§. 71.

Obgleich aber die naturphilosophische Teleologie von der Betrachtung der Natur beginnt, bleibt sie nicht allein bei ihr stehen. Das Höhere als die Natur ist der Geist, in ihm kommt das allgemeine Leben, die Weltseele, zur Ichheit. Das Wesen des Geistes ist aber nach der theoretischen Seite das Denken, nach der praktischen hin das sittliche Handeln. In beiden aber, im Denken wie im sittlichen Handeln, geht das Ich, dessen nächster Begriff ist, für sich zu seyn, über sich selbst hinaus, negirt sich, hebt sich auf. Wie sich also oben das einzelne endliche Naturleben zum allgemeinen Leben verhielt, gerade so wird

sich hier der einzelne endliche Geist zur allgemeinen Geiste verhalten.

§. 72.

Es könnte scheinen als ob dieser letztere Beweis mit dem Kantischen sogenannten moralistischen identisch oder doch wesentlich verwandt sey. Allein er unterscheidet sich von demselben eben so wesentlich wie oben der physikothеologische der Naturphilosophie (§. 69) von dem von Kant kritisierten physikothеologischen (§. 63). Das Unterscheidende ist auch hier das Moment der Negativität, welches in dem moralistischen Beweise fehlt. Der Schluf des letzteren wird etwa seyn:

Die moralische Natur des Menschen fordert Streben nach Sittlichkeit, die sinnliche Streben nach Glückseligkeit,

Der Mensch kann aber nur das erstere realisiren und muß dabei das zweite oft aufgeben,

Folglich muß die praktische Vernunft eine moralische Weltordnung, die diesen Widerspruch ausgleicht, postuliren.

Dagegen würde die Schluf folge des in Rede stehenden naturphilosophischen Beweises etwa so lauten:

Der Begriff des Ich ist zunächst für sich seyn, Gegen seiner selbst und Negation des Nicht Ich.
Im Denken aber und sittlichen Handeln, das doch dem Menschen eben so wesentlich als das Sich selbst sezen, ja ohne welches dieses nur ein abstractes bleibt, hebt sich der endliche Geist

fortwährend auf, zieht sein Für sich seyn, und setzt sein Seyn für Anderes, Folglich ist der endliche Geist als endlicher nicht die Wahrheit, sondern seine Wahrheit der unendliche, allgemeine Geist, welcher eben so sehr Segen des Ich (der Schrank), als Aufheben derselben ist.

C. Der theistische oder christliche Begriff Gottes.

§. 73.

Der zuletzt entwickelte Gottesbegriff, nach welchem Gott nicht nur die allgemeine Lebendigkeit, sondern den allgemeinen Geist ist, muß, wie gesagt (§. 62), zuerst noch in pantheistischer Färbung erscheinen; denn wenn Gott bloß in dem logisch-metaphysischen Verhältniß der Allgemeinheit zur Welt als seiner Besonderung, zu seiner Direktion in die Einzelheit gefaßt wird, so hat er kein Für sich seyn, kein Bewußtsein, außer in dieser Besonderung, außer in der Einzelheit, in die er sich hineinbildet. Er ist nur die lebendige Identität aller Gegenseitigkeiten des Weltprozesses, die Natur und das Reich des endlichen Geistes ist sein Werden, die höchsten Sphären des Geisteslebens aber, in welchen der endliche Geist seine Rückseite in den allgemeinen Geist vollbringt, die Wissenschaft, Kunst und Religion, sind eben so sehr auch die Rückseite des absoluten Geistes zu sich selbst.

und ich will nicht trügen. 74. Anmerkung

Diese, zunächst noch pantheistische, Auffassung des Gottesbegriffes steht wesentlich höher als die erste, spinozistische. Denn im Spinozismus ist die determinatio nur negatio, die Substanz kann also nicht zum actuellen bestimmten Denken und Wollen kommen; hier dagegen ist die determinatio bis zur Einzelheit herab dem allgemeinen Geiste so wesentlich, daß er erst durch sie und in ihr wirklich wird. Darum ist hier Gott auch Substanz, aber bewußte Substanz. Bewußte Substanz ist Geist, Geist aber ist Unterscheidung seiner selbst von seinem Andern, d. h. von Anderem als er selbst. Der unendliche Geist also unterscheidet sich, als unendlichen, von dem endlichen, von der Welt; er ist negatio der negatio, somit Subiect. Die Einsicht in diese absolute Negativität, in die Subjectivität des unendlichen Geistes ist es aber, welche bei näherer Betrachtung wesentlich über den Pantheismus hinausführt.

S. 75.

Denn wenn auch zunächst dieser Gottesbegriff deshalb noch pantheistisch ist, weiß er, obgleich er den höchsten Unterschied Gottes, also des allgemeinen Geistes, von der Welt, als seiner Vermittlung im endlichen Geiste, in der Einzelheit, behauptet, doch die Wirklichkeit des ersten von dem Daseyn der letzteren, bedingen läßt, und also die christliche Lehre von der, durch den freien Willen eines, auch ohne die Welt, in sich vollendeten und persönlichen, Gottes gewirkten ~~Wirkung~~ der Sache nach aufgeben muß, so treibt doch gerade diejenige

wahres Teleologie, „die durch Neptun mit diesen höheren geistigen Pantheismus erkannt haben“, aber ihn zum christlichen Theismus hinaus. Dehn kann eben keine Teleologie, es sei „zur Aufgabe macht, nachzuweisen, daß die Natur und Geschichte die ethische und geistliche Entwicklung eines vernünftigen Werkes, also eines von Raum und Zeit unabhängigen Gedankens ist;“ so ist es eine Abstraction, diesen Gedanken ohne, und außerhalb eines Denkendes, also eines selbstbewußten Subjektes, weshed ihn denkt, als die reine logische Idee, oder den nur erst an sich seyenden Geist zu fassen.“

W.M.: Folgende Stellen aus Hegel's Schriften beweisen, daß dieser Pantheismus der Standpunkt des Hegelschen Philosophie ist:

Phänom. S. 579 (Werke Bd. 2): Der nur ewige oder abstracte Geist wird sich ein Anderes, oder tritt in das Daseyn und unmittelbar in das unmittelbare Daseyn, er erschafft also eine Welt.

Mel. phil. I. S. 129. (Werke Bd. 11x): Die Religion ist die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes. Der absolute Geist ist nur als durch das Bewußtseyn oder den endlichen Geist vermittelt, so daß er sich zu verentlichen hat, um durch diese Veranschaulichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen,

sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst.

Dasselbst S. 122: Das Endliche ist Moment des göttlichen Lebens. Hier gelten nicht mehr die einfachen Formen eines Saches: Gott ist unendlich, Ich endlich; dies sind falsche, schlechte Ausdrücke, Formen welche dem nicht angemessen sind was die Idee ist, was die Natur der Sache ist. Das Endliche ist nicht das Gehende; eben so ist das Unendliche nicht fest; diese Bestimmungen sind nur Momente des Prozesses. Gott ist eben so auch als Endliches, und das Ich eben so als Unendliches. Gott ist diese Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger. Gott aber dies Bestehen der Endlichkeit muss nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden. Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich als dem sich als endlich Aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.

Enycl. 3te Ausg. S. 576: Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt in Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Speculation erforderlich. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß, sein Sich wissen ist ferner sein Selbstbewußtseyn im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich wissen des Menschen in Gott.“

Diese drei Sätze im Hegelschen Sinne sind nicht etwa jeder für sich, in Abstraction von den andern

wahr, so daß Gott sich selber wahrte (erster Schritt) außer seinem Bewußtsein im Menschen; denn die Form des Gedächtnisses ist nach Hegels Auffassung unzureichend, die Wahrheit auszudrücken, dagegen geschieht vielmehr die Form des Schlusses, welcher das Ineinandersezten der drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit ist. Darum sagt Hegel selbst öfters, Gott sei wesentlich Prozeß. Um alles Missverständniß hierbei zu verhüten, ist zu bemerken, daß nach Hegel dieser Prozeß nicht etwa ein natürlicher, bewußtloser Prozeß sein soll, sondern daß er ein freier, geistiger ist; daß Ende des Prozesses ist eben so sehr sein Anfang, so daß der Geist Anfang, Mittel und Ende ist und nicht etwa der Zeit nach das noch Bewußtlose, die nur an sich schenkte Idee (wie sie der Gegenstand der Logik ist) der Natur und dem selbstbewußtesten Weisheit vorausgeht, so daß zu der ersten als etwas für sich Fertigem die lebhaften von Außen her hinzukommen. Eine solche Philosophie wäre geistlos, und Hegel ist weit über sie erhaben, denn in seinem System ist der Geist wesentlich durch sich selber von Ewigkeit her und steht selber das Moment seines Anderseyns, oder die Natur und den endlichen Geist, und kommt ewig aus dieser Vermittelung zu sich selber zurück. Aber eben, daß dieser Prozeß, dessen integrierendes Moment das Schaffen (oder nach Hegel Aus-sich-zulassen) einer Welt ist, ein ewiger genannt wird, daß also die Welt als Moment der Selbstvermittelung Gottes nothwendig gleichzeitig mit Gott ist, daß auch dem Begriffe nach der selbstbewußte, in seiner

(d) **Personlichkeit:** vollendete Gott nicht, der Schöpfung
einen Welt veranlaßt; dies ist es, was wohl das Wesen
christliche Gottes, amo es durchs Heilige Geist ausgeführt
ist, mit dem Christenthum nicht coincidet. Hingegen
zunächst ans rechten Antheile und die absolute
Personlichkeit, dagegen nicht ^{S. 76.} Thomos ist, und auch
sowohl Deutung des vorigen S. ganz bedeutend vorigen
Sinnesgegenstande dem Pantheismus ist, daher bestreit,
diese, daß Gott prim. (nicht secund. hieß der Zeit, sondern
dem Menschen nach) sind das Daseyn der Natur und des
endlichen Geistegnichts; sie ist eine logische Idee, der man
sich schenkt, um sich zu entspannen, sondern das Gesetz der, um und
dazu sich schenken, in sich eingeschlossene Schöpfung der Welt
vermittelte und vollendete Geist, d. h. der christliche Gott
seine muss. Hochdam wir) namentlich durch den höchsten, urein-
fachen Pantheismus bis zu dem Begriff Gottes, als, des,
sich durch sein Kinderschein, d. h. durch die Schöpfung der
Welt und damit Aushebung dieses Kinderscheins, d. h.
die Heilung und Zurückführung der Welt zu sich in ver-
mittelnden, absoluten Geistes, gefangen sind, ist nun fort-
während: Der absolute Geist ist nicht der absolute, wenn
es durch sein Urtheil d. h. durch: Nichts Gott = Creatur
sich vermittelz, er muß sich vielmehr um absolut zu seyn,
durch sich selbst (also Gott durch Gott) vermitteln; d. h.
die Selbstvermittelung Gottes auf einheimische Weise
gewollt werden kann, dann kann man nicht ans nom-
men, dauer tunung regne mir, fili illius non in
sensu. Das ist der endgültige Resultat des Pan-
theismus ist, nämlich, daß (logisch) Gott überhaupt ein
vollständiger, schlechthinster und freier seyn soll, er kein

ganz unterschiedlich erseinen im Ablaufe des alten Testaments
und im neuen, in welchem Alles kaum mit jener einigen Ausprä-
gung der Freiheit und des in sich Thatsachen, Formen, Füllungen, Leben,
Selbstbewusstsein, Freiheit ist, wesentlich verschieden,
Vereinigung unterschiedenen Momenten, und zwar connoten
dieserartes um welchehren diese: Momente, aufschlossen, End-
lichkeit bloß, Geistes die, Almächtigkeit oder Substanz, Ein-
sichtlichkeit) ist in derselben Wirkung, Bewegung niss die (Wor-
aussehung und nachwendig, bewegende alles Lebendige.

Der Pantheismus steht also der wahren Erkenntniß
Gottes viel näher, als der ihn so feindlich bekämpfende
Theismus: allein letzter: vom eisernen Beweis-
engung, Gottes: spricht, so meintner entweder: nur die
Bewegung und rexting, durch die Erziehung und Erholung
oder: allgemein und falls, indem der Bewegung auch
solche die Rea ist, immer doch Denk- und Willen spü-
bar sind von demn auch ohne dieses, Gedanken also bestim-
mend vorstellten) Wesen, oder der: Substanz, Gottess
Wegen: fakte, obstante: Darstellung wird, der Pantheismus
muß: mit Recht behauptet, daß stets das Wesen, Gottess
unter: dies des menschlichen Geistes, insoweit das teil-
weise, organischen Naturtheiltes abgradirt, den frage
zuweichen: sichtbar: bestrengt, ist. Dergleichen geschieht
aber: zuletzt Materienuntertheiltes, die: ist noch zu beweisen.
Bewegung, dem: Physik, siedendem die: vertheilten
die: Momente (Glieder) leben Organismus ist eins (gesetz)
mehr: das. Der Pantheismus: fakte also nicht: Beweis:
daß: die Selbstvermittelung durch unterschiedenen End-
lichkeit hindurch sie: Gott: Lebend und Selbstbewusstsein
Gottes als nothwendig fordert, sondern nur: dadurch

daß er als das eine Moment dieser Selbstvericklung und die äußerliche Natur und den endlichen Geist nimmt, während ja eben der Begriff des absoleten Geistes, abios zu sich schließt, daß er sich in sich, ohne außer sich zu gewünschen, verantheilt; d. h. daß er sein Leben, Selbstbewußtsein und Freiheit nicht bloß zu s. sich und durch sich (so daß das Durch das Gegenste bezichet ist) sondern auch in sich und durch sich (so daß das Durch das Gegenste bezichet) habe.

Logisch-metaphysisch bestimmt sich diese Schwierigkeit näher dahin, daß mit Recht bemerkt wird, was nicht nur zugestanden, sondern sogar behauptet werden darf, daß eine Unendlichkeit ohne Endlichkeit eine bloße Abstraction sei. Man dürfe das Unendliche und Endliche nicht als festes Jenseits und Diesseits betrachten. So lange man das Unendliche als ein für sich fertiges denkt, aus dem das Endliche gleichsam herauskomme, könne freilich kein Niedergang von Einem zum Anderen gefunden werden. Über schon die Forderung, daß das Unendliche das Schrankenlose seyn solle, könnte die Unmöglichkeit solcher Vorstellungen deutlich machen. Denn wenn das Endliche etwas neben und außer dem Unendlichen sey, und beides sich gegenseitig negire (ausdrücklich), so habe ja das Unendliche das Endliche als seine Schranke sich gegenüber. Daraus folge, daß Gott, der Unendliche, nicht ohne Endliches, d. h. die Welt, gesetzt werden könne, daß also die Welt mit Gott zugleich gesetzt, d. h. ewig sey.

§. 78.

Bei dieser Schwierigkeit kommt das christliche Dogma von Gott als dem Dreieinigen zu Hilfe. Dies Dogma weist nämlich auf den Unterschied zwischen dem Begriff der Endlichkeit, Schranke, überhaupt und dem der bestimmten, in Zeit und Raum erschienenen Welt hin. Beide Begriffe aber wurden in der obigen Exposition ohne Weiteres, fälschlich, identificirt. Daß in Gott, wenn er der wahrhaft Unendliche seyn soll, das Moment der Endlichkeit, Schranke, Unterschied überhaupt gedacht werden muß, ist gewiß, und dies lehrt auch das Dogma von Gott dem Dreieinigen, denn in seinem einigen Wesen ist doch der Unterschied der drei Personen: der Sohn ist nicht der Vater, der Geist weder der Vater noch der Sohn. Aber dieser Unterschied, diese Schranke ist eben so sehr verschwindend, unendlich aufgehoben: Vater, Sohn und Geist sind Ein Gott. Gott würde also allerdings kein Bewußtseyn haben, wenn er nicht perennirend sich von sich selber unterscheide, aber diesen Unterschied auch eben so perennirend wieder aufhöbe. Dieses Sezen des Unterschiedes ist die ewige Zeugung des Sohnes, das Aufheben der Ausgang des Geistes vom Vater und Sohne und die durch diesen Ausgang vermittelte Einheit Beider. Diese Zeugung aber und jene Aufhebung unterscheidet die christliche Lehre auf das Bestimmteste von der Schöpfung und Heiligung der endlichen, in Zeit und Raum erscheinenden Welt (s. weiter unten §§. 83 und 84).

Dieser immanente Proceß Gottes muß die Verwicklung seines Lebens, seines Selbstbewußtseyns und seiner Freiheit seyn. 1) Sein Leben ist dadurch bedingt, daß er eine Natur (natur) hat, d. h. daß sein Wesen überhaupt eine verennirende Inneinsbildung unterschiedner, ständig durchdringender Momente ist. 2) Sein Selbstbewußtseyn ist dadurch bedingt, daß er innerhalb dieser Natur oder Substanz sich als den Gehenden (oder als Subject) von sich als dem Gesetzten (Object) ewig unterscheidet. 3) Seine Freiheit ist dadurch bedingt, daß er diesen Unterschied aber auch eben so ewig wieder aufhebt. Wohl nicht so sehr aus der Natur, als aus der Freiheit

Krit. 1. Die abstrakte Ansicht vom Wesen Gottes sieht dies dadurch zum bloßen Todten Seyn herab, daß sie Gott als inappetos, d. h. nicht als organische Totalität und unterschiedner, in einander übergehender, Bestimmungen sieht. Wie steht dadurch mit der Schrift (welche von einer göttl. Natur & Patr. 1, 4 spricht, und deren viele Sachen sogenannte Anthropomorphiswind ihrer Realität nach, nur als rein Begriff der Natur Gottes erscheinen werden können), so wie mit der Kirchenlehre in Bezug auf einen Abiderspruch. Wohl nicht so sehr aus der Natur, als aus der Freiheit

Krit. 2. Daß das Wesen des Selbstbewußtseyns, das Ich, auf der Unterscheidung und Beziehung selbst selbst als Subject und Gegenst. selbst als Object betrachtet wird, ist schon aus dem menschlichen Selbstbewußtseyn klar. Es müssen also in Gott, wenn er Selbstbewußtseyn soll, zunächst ebenfalls die beiden Momente des Ge-

henden und Gesetzten seyn. Dies geben alle, auch diejenigen zu, die weit entfernt sind eine Dreieinigkeit im kirchlichen Sinne anzunehmen; sie behaupten aber, daß mit diesem Zugeständniß noch keineswegs das Zugeständniß eben dieser kirchlichen Dreieinigkeit, d. h. einer solchen, in welcher jene Personen als Hypostasen gedacht werden, nothwendig verbunden sey. Den Beweis hiervon liefere eben das menschliche Selbstbewußtseyn, denn innerhalb desselben komme doch dadurch, daß der Mensch sich als Denkenden und Gedachten unterscheide und den Unterschied eben so fortwährend wieder aufhebe; noch gar keine Trias von Personen zu Stande, sondern die Unterscheidung und deren Aufhebung sch. nur ideal und das Wesen des menschlichen Selbstbewußtseyns bleibe vielmehr absolut einfach. — Diesen Einwurf sucht man nun gewöhnlich dadurch zu bestätigen, daß man sagt, der Mensch als endliches Wesen könne dadurch, daß er etwas denke, noch nichts schaffen; denke er daher sich, so bleibe das nur ein subjectiver Gedanke, der, weil ihm die Objectivität fehle, auch sofort in Nichts verschwindet; dagegen die Gedanken Gottes als des absoluten Geistes seyen schöpferisch; denke sich nun Gott selber, so trete auch dieser Gedanke sofort als objectiver aus ihm heraus, und dieses sey eben der Sohn Gottes. — Dieses Argument und diese Vertheidigung der Dreieinigkeit klingt nun zwar sehr gründlich, ist aber im höchsten Grade oberflächlich. Denn 1) ist es eine ungrundete Voraussetzung, daß Gott, wenn er etwas denkt, eo ipso auch schaffe, denn sonst wäre er, wenn

er das Unvollkommne und Wöste denkt; dann auch dieses schaffen. 2) Ist diesem Raisonnement zufolge der Vater schon ein in sich vollendetes, selbstbewußtes Wesen, wenn er den Sohn denkt und aus sich hervorgehn läßt; oder mit andern Worten, daß prima für den Sohn ist der, schon selbstbewußte, Vater. Der Gedanke, durch welchen der Vater den Sohn denkt, sinkt mit hin zum bloßen Accidens herab, weshalb denn diese Ansicht weit von der Kirchenlehre, wie sich weiter unten ergeben wird, entfernt, und höchstens Ariänisch zu nennen ist. 3) Da jener Gedanke nur Accidens ist, so ist gar nicht abzusehn, warum Gott nur Einen Sohn zeugt oder schafft, vielmehr müßte man consequent sagen, daß, so oft Gott sich selber denkt, dieser Gedanke sich realistre, und mithin, daß eine Unendlichkeit von Söhnen entstehen müsse. — Der Hauptirrhum in dieser Ansicht, durch dessen Hebung erst der wahre Weg zur Einsicht in die Kirchenlehre gebahnt wird, ist der, daß sie selbst auf einer Abstraction beruht, und den Einwürfen (s. oben), die sie widerlegen will, Abstraktionen zugibt, die sie gleich von vorn herein abschneiden sollte. Der Begriff des Selbstbewußtseyns nämlich, der sowol bei den obigen Einswürfen als bei der heabschätzigen, aber mißgeschlagenen Widerlegung derselben zum Grunde gelegt wird, zeigt sich dadurch als abstract, daß er bei der bloßen Möglichkeit (Potentialität) des Selbstbewußtseyns stehen bleibt, nicht aber bis zu dessen Wirklichkeit (Actualität) fortgeht. Um dies zu beweisen, brauchen wir nur auf dasjenige näher einzugehn, was soweit der Eins-

wurf gegen die menschliche Trinität als dessen obige
Widerlegung vom menschlichen Selbstbewußtseyn aus-
zusagen. In letzterem soll es natürlich nicht zu einem
realen Unterschied des Objectes vom Subjekt kommen;
dagegen ist aber zu sagen: so lange es nicht dazu
kommt, so lange ist auch das menschliche Selbstbe-
wußtseyn noch nicht wiedlich; wiedlich wird es erst,
wenn es concret wird, d. h. wenn das Ich sich nach
Außen hin mit dem Nicht-Ich (der objektiven Welt)
in wesentliche Continuität setzt, was durch das Erken-
nen und Handeln geschieht. Das neugeborene Kind,
welches noch weder erkennt noch handelt, d. h. für
welches die objective Welt, und welches für die
objective Welt noch nicht ist, ist nur noch potentielles
Selbstbewußtseyn (reine Pantheitheit), wiedlich wird
es erst, wenn es anfängt zu erkennen und zu handeln,
d. h. die Anerkennbarkeit verinnerlicht und die Interlich-
keit veräußert, sich in die Außenwelt hineinbildet und
den Objecten den Stempel seiner Subjectivität auf-
drückt. Damit das Ich concreted Selbstbewußtseyn
werde, bedarf es des Nicht-Ich's; der Außenwelt;
zur Person wird der Mensch erst dadurch, daß er mit
anderen Menschen in eine lebendige Continuität tritt,
und mit ihnen, als einer Totalität von Personen, einen
geistigen Organismus, eine sittliche Idee (Familie,
Staat) realisiert. Man sieht leicht, was heraus für
das Selbstbewußtsein Gottes folgt. Soll dieses con-
cretet seyn, so muß für Gott ein Analogon dessen da
seyn, was für das menschliche Ich das Nicht-Ich,
die Außenwelt ist. Dies macht der Pantheismus gel-

tend und hier Leidet es nicht deutlich nein, ob es großes Übergewicht sein System über das bestehenden Supranaturalismus hat. Allein es steht, wie schon S. 73 gezeigt ist, darin, daß der Geist Welt zu diesem Analogon macht. Der absolute Geist habe sogar dieses nur in sich haben, d. h. er muß selbst sich selbst zu diesem Objekte, an und in welchem der Selbstbewußtsein gewinnt, machen, ohne durch diesen Prozeß der Objectivierung aus seinem Wesen hinauszugetreten. Gott kann also gar nicht als concret Selbstbewußt gedacht werden, wenn er sich nicht in Seinem Wesen (οὐδὲν) als Erzähler und Gesagten, als Subjekt und Object auf analoge Weise unterscheidet, wie der andliche Geist, um concretes Selbstbewußtsein zu werden, sich als reines noch unbestimmtes Ich von sich als bestimmtem, erfülltem Ich unterscheidet; nur daß dem endlichen Geiste zur Vermittelung dieser Concretions die Außenwelt als gegebene, vorangestellt vorliegt, Gott, der absolute Geist, dagegen die Bedeutung für diese Concretion in den Bestimmtheiten oder Momenten seines Wesens hat, welche Momente in ihrer lebendigen Totalität eben die Natur (ἰπόηις), Gottes ausmachen (s. Anm. 1). Diese Selbstvermittelung des Bewußtseins Gottes benutzt nun die Kirchenlehre seine ewige Selbstzeugung, und die Unterschiede, in die sein Wesen bei dieser Selbstvermittelung eingehet, die Hypostasen desselben. *Innotatus* erklären die alten orthodoxen Kirchenlehrer (s. bei Petav. Dogmat. theol. Ed. Antw. 1709. Tom. II. de trinit. p. 22d. 222); durch τρόπον διάπλεως oder modus existentia. Bei den

Unter Stabilität schreibt, nachdem, wann blyng geschwankt (das: p. 195., 196.) und fortwärts oft auf eine leicht mißgütende Weise (mit subsciptia wiedergegeben hatte, der Sprachgebrauch) so, daß man gnövtrig, wosir auch bei den Griechen schon früh (das: p. 190., 216.) *μόναχος* vorgekommen war, durch persona übersetzte. Dies letztere Wort ist es nun eigentlich, welches dem Verständniß den Lehre von der Trinität meistens so große Schwierigkeiten in den Weg gelegt hat, daß man schon von den fröhesten Zeiten her, am häufigsten aber seit dem letzten Jahrhundert, jene Reihe entweder des *absolutus* & Mysticum bezeichnete und beibehielt (in welchem Falle sie für den Menschen gar keinen Werth hätte), oder aber ganz aufgab. Um aber der Kirchenlehre nicht Widerhalt zu thun, und auf das Verständniß derselben nicht absolut zu verzichten, muß man wohl im Gege. haben, daß sie nirgends das Wort persona, wenn sie eine Mehrheit von Personen im göttlichen Wesen behauptet, im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs nimmt, welchem folge es identisch mit Selbstbewußtsein ist. Denn sie würde sich sehr sträuben, wenn man ihr ausschüdete, sie behauptete, daß Gott drei verschiedene Selbstbewußtseyn habe. Diese Ausschaffung des Begriffes Person liegt nicht einmal darin, daß Boethius gewöhnlichen Definition: *naturae rationabilis individua substantia* zu Grunde, denn substantia ist hier eben wörtliche Uebersetzung des griechischen *ὑπόστασις*. Vielmehr ist nach der Kirchenlehre der Begriff persona ganz mit dem eben entwickelten Begriff der *ὑπόστασις*

identisch, d. h. eines für das göttliche Wesen, wenn es als selbstbewußt gedacht werden soll, nothwendigen, nicht zufälligen $\tau\acute{\rho}\acute{\omega}\kappa\sigma$ ὑπάρχεως. Deshalb gibt auch Augustin zu, daß der Ausdruck persona nur der relativ angemessene sey (de Trin. 7, 4): Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversum insidias vel errores haereticorum. Quum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet de domino creatorе suo, timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in summa aequalitate illa diversitas. Rursus, non esse tria quaedam, non poterat dicere quod Sabellius quia dixit in haeresin lapsus est. Quaesivit quid tria diceret, et dixit substantias (d. h. hier = ὑποστάσεις) sive personas, quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem (d. h. abstracte Einfachheit) noluit. Der Hauptkampf der Kirche gegen die Häresien ging nur immer dahin, daß die Hypostasen nicht als etwas Accidentelles, d. h. als Etwas, ohne das Gott Gott seyn würde, vorgestellt, sondern daß sie für das Wesen Gottes nothwendig erachtet würden. Das her bezeichnete sie zuerst den Sabellianismus als häretisch, denn demselben zufolge sind die Hypostasen nur Erscheinungsformen des in sich einfachen Wesens Gottes nach Außen hin, für die Welt ($\tau\acute{o}\tau\acute{o}$ Θεὸς ἡτα τῷ ὑποκειμένῳ. (oder τῇ ὑποστάσῃ) δύτα πρὸς τὰς ἔκδοσος παραπτούσας χρέας meta-

μερισθίανος (oder μετάχυματιζόμενος, oder προσπο-
νεούμενος), τὸν μὲν ὃς πατέρα, τὸν δὲ ὃς γιδν.,
τὸν δὲ ὃς πνεῦμα ἄγονον διαλέγεται. Basil. Epist.
210. coll. 214 et 235. Vgl. mehrere Stellen bei
Neander R. G. I, 679. 680. und Gieseler R. G. I,
244). Die οὐδοτοσις oder das πρόσωπον sinkt also
zur bloßen Masse herab. Eine nicht viel bessere Auf-
fassung war die des Arius, denn er wollte auch einen
schen von Ewigkeit her, ohne den Sohn selbstbewussten
und vollendeten Vater ($\tauὸς \deltaὲ \sigmaὺς \tauὸς$); durch welche
Erklärung denn die Bezeugung des Sohnes zu etwas
Occidentellem herabsank und aller speculative Gehalt aus
der Trinitätslehre herausgebracht ward. Gegen diese
oberflächliche Auffassung machte Athanasius (Or. c. Ar.
2. 3. 4.) geltend, daß der Vater den Sohn nicht π
 σ πολῆσσως zeuge, d. h. nicht so daß der Zeugung be-
wusster Wille vorhorgehe, sondern φύει, d. h. nach den
Geschenken seines Wesens, ohne deren Erfüllung er nicht
selbstbewusster Geist wäre. Darum heißt der Sohn
auch der λόγος, die σογία des Vaters; das Wort ist
in seiner tiefsten und ursprünglichen Bedeutung der
sich selbst objektiv gewordne Gedanke, nicht etwa
nur Mittel der Mittheilung an Andere.

Zum 3. Das Selbstbewußtseyn ist aber nicht bloß
Divination in das subjective und objective Moment,
sondern auch zugleich (uno actu) die Einheitsfgung
beider, die Aufhebung des Unterschiedes. Diese Einheit
beider Momente in Gott nennt die Kirchenlehre den
Geist, der vom Vater und Sohn ausgeht, d. h. sich
in beiden Momenten vermittelt. Bei dieser Vermitt-

Lung ist wohl festzuhalten, daß sie nicht entsprechend nach den beiden stets Momenten succedit, sondern unterscheiden und Beziehen können, ganz nicht das eine ohne das andere gebracht werden, sondern es sind voneinander zu trennen. Ich kann mich nicht von mir unterscheiden, ohne mich zugleich zweckmäßig zu beziehen und den Unterschied aufzuheben. So muß es beim menschlichen Selbstbewusstsein, um es zu verstehen, eben weil dies von Begriffen des Selbstbewusstseins liegt, auch beim göttlichen seyn. Gegenstand sagt in dieser Beziehung für v. Wieder (Gesammelte Schriften 1. 307): „Die geschehnlichem neueten (Epheser) 2 des Tempos sind darum begriffen, weil sie die Einheitsneidtät der drei Personen nicht entzünden, sondern ausschließlich in ihrer Verstellung auseinander sollen; und Gott selbst den Sohn als dem bereit, sitz und fertigen; Beter, so wie uns diesen beiden als sitz und fertigen der Selbstverständlichkeit lassen.“ Nun kann hier wieder dieselbe Abstraktion eintreten, die wir oben (Von der Identität) sahen, daß man nämlich sagt, durch die Einheitigung kommt noch immer keine dritte Hypostase in Gott zu Stande, so wenig wie die Einheit des Subjects und Objekts im menschlichen Selbstbewusstsein etwas bedeutet als eine bloß ideelle Tsch. [Wie beobachtet will sich nur darin, daß der im Wesen bestehenden Geistes gesetzte Unterschied, Subjekt und Objekt, auch wieder in diesem Wesen als seiner negativen Einheit aufgehoben werde.] Auf diesen Einwand ist zu antworten, daß er wieder nur beim abstrakten Ich, bei der reinen Potentialität des Selbstbewusstseins

spüren; bleibe so lange sieb, und du schaue
zu Hoffnung; nicht durch Erkenntniß aber. Aber sieb mit
der objektiven Welt vermischt; hat j. als freilich du dich
dein Ding sei in no e s e s z i n, nicht durch eine höhere
Opposition. Dies ist nun wie, aber beim vorgebrach-
ten Risse haben, noch nicht e a l in die subjective und
objektive Seite hinzu. es ist nun noch die unendliche
Möglichkeit des Dichtmuths, das wird es erst, durch
den Menschen und sittliches Handeln, wodurch Einheit der
Gesamtwelt sich Gott einmittelt tritt. Eben so überzeugender
ausdrückt vor diesem Erkennen und Handeln, daß wir si-
mirt ist, eben so wenig ist es vor demselben so nahte
Einheit. Diese wird es erst, wenn es durch Erken-
nen und Handeln als lebendiges Glied in den sittlichen
Organismus der Menschheit zählt, wenn es Glied
der Familie, des Staates, der Kirche wird, da
Mensch wird ganz konkret. Ich also erst, wenn ich
sein abstraktes Ich infig i b t. Dies ist die eigene
Würde, welche der Pantheismus ausspricht; man
sagt, der sittliche Geist habe sein wahres Geist,
seine Freiheit erst für sittlichen Geiste, welcher sich
zweckdienige Mittengewischen dem abstrakt subjektiven und
abstrakt objektiven Moment ausmache. Das ist also
ein Differenz, was für den menschlichen Geist aber
mußtehn nach pantheistischem Standpunkt der sittende
Geist Geist, oder bei Gott des Pantheismus ist, der
nur dann es sich erst wahreßt concret weiß, muß für den
gottlichen Geist bewußtsein nach theistischem oder christi-
schen Standpunkt, da hier Gott, als der absolute
Geist sich nicht durch etwas Widerholt, er selbst

vermittelz kann, die dritte Hypostase oder der heilige Geist seyn, welcher für die Dimension des göttlichen Wesens in die beiden ersten Hypostasen die concrete Einheit bildet, weshalb er denn auch die Liebe des Vaters und Sohnes genannt wird. Diese Hypostasen sind aber im Wesen Eins, durchdringen sich (daher die *περιώνυμος* oder *circuminssatio* der Kirchenlehre, d. i. *intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia*) und sind nur die wesentlichen Momente (*τρόπος οὐσίας*) des instantanen Prozesses; durch welchen Gott sein Leben, sein Selbstbewusstsein und seine Freiheit vermittelt.

S. 80.

Die Freiheit Gottes, welche Bestimmung ihm als Geist zufolge und die höchste seines Wesens ist, besteht daher darin, daß seine Selbstherzeugung 1.) Act der absoluten Selbstbestimmung, der reinen Spontaneität ist: Gott ist, was er ist, aus sich und durch sich, hat seine Voraussetzung nicht in etwas Anderem als er selbst, sondern in sich. Dies ist das erste Moment der Freiheit. Fügt man dies in Abstraction von dem, ihm gegenüberstehenden, gleich zu erwähnenden zweiten Moment, so führt es auf den Begriff des eigentlichen arbitrium, der reinen Indifferenz, der Möglichkeit der Wahl zwischen Thun und Nicht-Thun (*arbitrium contradictionis*), So- und Anderer-Thun (*arbitrium contrarietas*), denn was sich nur aus sich selber bestimmt, hat die Möglichkeit des Nicht-selbstbestimmens, aber freilich als aufgehobene, negierte, an sich... Dies arbitrium macht nach der ge-

wöhnlichen Ansicht das Wesen der Freiheit aus; es ist aber, dem so eben Bemerkten zufolge, in der actuellen Selbstbestimmung, in der concreten Entscheidung für ein Bestimmtes, aufgehoben und zur bloßen Potentialität herabgesetzt; denn entscheide ich mich für ein Bestimmtes, so negire ich hiermit dessen Gegentheil. Da nun in Gott die Unbestimmtheit (Indifferenz), die bloße Möglichkeit der Zeugung des Sohnes (der Vater), der Actualität der Zeugung (dem Sohne) nicht der Zeit nach vorausgeht, so leuchtet ein, daß jenes erste Moment der Freiheit, welches abstract gesetzt das arbitrium ist, in Gott ewig negirt und mit seinem Gegentheile,

2) der Nothwendigkeit, in Eins gesetzt ist. Gott muß, um Gott zu seyn, ewig sich selber erzeugen, er gehorcht aber in der Selbsterzeugung nicht einem fremden von Außen ihm gegebenen Gesche, sondern seinen eignen immanenten Gesetzen. Dies ist der Sinn der in neuerer Zeit (seit Schelling) gegen die abstracte Vorstellung von der Freiheit, nach welcher sie nur arbitrium, Willkür, ist, so oft ausgesprochenen Behauptung, daß die wahre Freiheit mit der Nothwendigkeit Eins sey. [Dies stimmt mit der von Spinoza gegebenen Definition von Freiheit überein Eth. I. Def. 7: Ea res libera dicetur, quae ex sola sua naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.]

Ann. Der zuletzt erwähnte Ausspruch kann noch deutlicher so gesetzt werden: die concrete actuelle Freiheit

ist die Einheit zweier Extreme, nämlich der abstrakten Freiheit oder Willkür und der abstracten Nothwendigkeit, d. h. derjenigen Bestimmtheit (determination) eines Geschehens, welche nicht aus bewusster Spontaneität hervorgegangen, sondern ihm von einem Andern gegeben ist. (So ist die Natur dem Gesetz der Nothwendigkeit unterworfen, weil dieser Stein, diese Pflanze, dieses Thier dieses Bestimme nicht durch sich selbst sind.) Es ist eine gleiche Blasphemie, die Freiheit Gottes in das eine oder das andere Extrem zu setzen. Gott handelt weder willkürlich, d. h. vom Gesetze losgebunden nach zufälligen Bestimmungsgründen, noch abstract nothwendig, d. h. so daß die Entscheidung seines Willens das Gegentheil nicht einmal potentiell (oder nach logischem Ausdruck: ausgehoben) an sich hätte. Gegen beide Missverständnisse eisert auf wahrehaft speculative Weise Iohannesius, wenn er einerseits (s. §. 79. Anm. 2) behauptet, Gott zeuge den Sohn μη̄ εἰς βουλήσεως ἐστιν δὲνδς, ηδη̄ καὶ ἀθελήτως ἐστι τοῦ πατρός, καὶ μη̄ βουλομένος τοῦ πατρός ἐστιν ὁ νίδς; οὐμενοῦντος γάρ τοῦ εἰναι ἀγαθός οὐδὲ εἰς βουλήσεως μὲν οὐδὲ ἡρεστό, οὐδὲ μὴν ἀθελήτως καὶ ἀθελήτως ἐστιν ἀγαθός ὁ γάρ ἐστι, τοῦτο καὶ θελήτως αὐτοῖς οὐτω̄ καὶ οὐδὲ λέπει τὸν νίδον; εἰ διατί μη̄ εἰς βουλήσεως ἡρεστοί, οὐλα!! (κατέβα) εὐκ αἴτ-

ειδησαν απολετούς γνώμην. Στόχος αὐτοῖς [είσπερ γάρ]
των τούς πιστούς διεύθυντας δοτιν. Θελήτης, οστις καὶ δικός
τούς πιστούς διεύθυντας αρσίνας, σὺν ἀπειλήσθεος λόγοις αὐτῷ.

§. - 81.

Zur dieses Freiheit besteht die Seligkeit Gottes. Denn der Begriff der Seligkeit ist nicht erschöpft durch die negative Bestimmung der höchsten Bedürfnislosigkeit (dass Todte ist auch bedürfnislos), sondern wird es erst durch die positive des gesegneten, aber ewig bestierdigten Bedürfnisses. Gesetzt ist aber das Bedürfnis durch den oben als nachwendig erkannten Gegensatz von Gott Vater und Gott Sohn (*deus pater* und *deus filius*); dieses ist der tiefste und schroffste Gegensatz, der gedacht werden kann, denn er ist ein realer Gegensatz im Wesen Gottes; real, weil er nicht, wie der Sabellianismus will, nur Erscheinungsform, nach Außen hin angenommene Maske, sondern hypostatisch ist, und allerdings, wenn er aufgelöst blübe, zu zwei sich gegenüberstehenden Göttern führe; welcher leichter Dualismus übrigens immer noch auf einem wahrer, weit concreteteren, Begriffe beruhen würde, als der abstrakte Unitarismus, der nur ein absolut einsachiges und unpersönliches Wesen als Gott denkt. In dieser also der Gegensatz im Wesen Gottes, wenn man von seines Aufhebung abstrahirt, ist, desto höher ist die Seligkeit Gottes durch diese Aufhebung.

82

nos. Diese Ewigkeit aber, die er aus sich, durch sich und in sich hat, und Gott nicht nur für sich haben, sondern

er beschließt von Ewigkeit her, sie für Anderes, sie sein Nicht-Ich zu haben, d. h. eine Welt zu schaffen. Der Grund für diesen Rathschluß kann, da Gott sein Selbstbewußtseyn und seine Freiheit durch sich selbst in der Trinität vermittelt, kein metaphysischer, d. h. kein das Seyn Gottes bedingender, sondern es muß ein ethischer, d. h. ein (umgekehrt) durch sein in sich vollendetes Seyn, sein Selbstbewußtseyn und seine Freiheit bedingter seyn. Nur in den letzteren Bestimmungen (vgl. J. H. Pabst, der Mensch und seine Geschichte. Wien 1830. und andere Schriften, die aus der Guntherschen Philosophie herausgegangen sind) liegt der Unterschied des christlichen Theismus vom Pantheismus.

§. 83.

Dem Pantheismus zufolge ist die Schöpfung der Welt Moment des Selbstvermittelungsprozesses Gottes, und somit die Schöpfung der Welt actu gleich ewig mit Gott. Der Theismus will nicht etwa dadurch sich von ihm unterscheiden, daß er behauptet, Gott sei minder wesentlich der Welt gegenwärtig (daß er die Immunität Gottes in der Welt leugnet), oder daß er den Rathschluß Gottes zur Weltenschöpfung erst zu einer bestimmten Zeit in Gott eintreten läßt; sondern er unterscheidet die Welt als Erscheinung von ihr als Wesen. Dieses Wesen aber, dessen Erscheinung die Welt ist, ist der Wille oder Entschluß Gottes zur Schöpfung, die Schöpfung idealiter genommen, oder die Schöpfung potentia. Diese ist allerdings gleich ewig mit Gott oder von Ewigkeit her in Gott, wie mit klaren Worten die Schrift

λέγεται οὐαὶ τοῖς λαλοῦσιν θεοῦ σοφίαν ἐν μητροπόλει, ταῦτα ποιούσιν ερυθρούς μὲν ἡρών, οἵτινες πρὸ τῶν αἰώνων. — Eph. 1, 4: ἔξελέξατο ὑμᾶς ἐν ἀντῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου. — 2 Tim. 1, 9: θεοῦ τοῦ σωτῆρος ὑμᾶς καὶ καλέσαρτος κλήσει ἄγλα... κατὰ χάριν τοῦ ποντικοῦ θανάτου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰώνων. — 1 Petr. 1, 20: (Χριστοῦ) προεγγνωμένου (γιατὶ Εκδόσιαν αὐτούς) πρὸ καταβολῆς κόσμου. — Wenn in diesen Stellen Gott explicite Beschlüsse zum Heil der Welt beigelegt werden vor ihrer Erschaffung, so folgt von selbst, daß der Beschluß zur Erschaffung der Welt eben so ewig seyn muß.

§. 84.

Dagegen die Schöpfung der Welt quoad actu ist nicht mit Gott gleich ewig. Deswegen aber muß sich gesagt werden, daß ihre eine Zeit vorausgehe, in der Gott ohne Welt gewesen wäre, denn Zeit und Raum sind nur der abstrakte Ausdruck von Bestimmungen, in denen und mit denen die Erscheinung aus dem Wesen hervorgeht; sie sind daher nicht außer oder vor der Erscheinung, sondern nur mit ihr. In Betreff der Zeit der Schöpfung sagt daher Augustin (de civ. Dei 11, 6) sehr richtig: *procul dubio non est mundus factus in eternitate; sed eum in tempore;* und unter den Neueren Galos 3, 901: *tempus creationis coepit nullum est, sed in principio temporis coepit creatio.* Die Frage demnach, ob die Welt ewig, wenn dieselbe so viele bedeutet, soll: ob alte Zeit eine Welt gewesen, oder ob eine Welt gewesen, in der noch keine Welt war,

trägt ihre Lösung in sich selber, wenn die letztere Annahme
würde eine Zeit nach der Zeit sezen, also einen abschliessenden
Widerstreit enthalten.

S. 85.

Obgleich aber so der Unterschied zwischen der ewigen
Zugung des Sohnes und der göttlichen Schöpfung der
Welt festgesetzt und anerkannt ist, so ist doch auch
der innere Zusammenhang beiden etwas auszuersehen.
Die Vermittelung dieses Zusammenhanges ist in dem Aus-
spruch gegeben, dass Gott im Sohne die Welt vor
ihrer Erschaffung von Ewigkeit her geliebt hat (vgl. Eph.
1, 4 — 6). Der Sohn also steht, selbst vor Erschaffung
der Welt, in einem wesentlichen Verhältnis zu der zu
schaffenden Welt; und daher folgt es, denn, dass Gott
auch in ihm und durch ihn die Welt wissentlich, zielstreich,
geschaffen hat (vgl. besonders den Liedgang des Eva (Jnd.
11)). Man kann daher in dieser Beziehung den Sohn mehr-
heitlich das innenweltliche Prinzip in Gott nennen,
den Vater aber, als den sich von dem Gezeugten unter-
scheidendenzeugenden oder den Vervielfältigenden, das außen-
weltliche Prinzip. Da aber der Geist die einzige
Aufhebung des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn
ist (§. 78), so wird er auch das einzig Prinzip in Gott
sein, durch welches die endliche Welt zu Gott zurückge-
führt oder geheiligt wird, das außenweltliche Prinzip.

S. 86.

Das wahre Verhältnis demnach ist insofern die
Welterschöpfung zu Gott zu fassen, ist dies, dass sie

derjenige Act Gottes sey, durch den er dieselbe Liebe, nach welcher er nicht bloß für sich seyn will, sondern von Ewigkeit her den Sohn zeugt, äußerlich in Raum und Zeit darstellt, s. h. offenbart. So verschwindet aller Pantheismus; denn der Grundirrhum alles, selbst des größtmöglichen Pantheismus besteht darin, daß er das Verhältniß von Gott und Welt als ein unmittelbar *habeat* saß, daß als Grundatlas Daseyn der Welt ihm zufolge die erste uns mittelbare Negation Gottes und somit Bindung seines Bewußtseyns ist; da das letztere sich durch die Negation seiner ersten Negation vermittelt. Dahingegen ist dem christlichen Gottesbegriffe zufolge das Daseyn der Welt ein durch den Sohn vermitteltes (nämlich *oītōv éyēto*), die Negation, das Andere, Gottes ist nicht die Welt, sondern der Sohn, deshalb hat Gott schon in *oītōv* die Bezeugung des Sohnes Bewußtseyn und ist dreifache Persönlichkeit von aller Ewigkeit her und vor Eröffnung der Welt. Dem Pantheismus zufolge ist das Verhältniß der Welt und Gottes bloß durch die die Negationsbestimmung der Erscheinung und des Wesens oder auch ihrer Accidenz und Substanz erschöpft; so daß für den Pantheismus der Spinopistische Gas folgt: Alles folgt mit Kloßwendigkeit aus der Natur Gottes. Das hingegen ist dem Christenthum zufolge die Welt Offenbarung Gottes, d. h. zwar auch wesenhafte Erscheinung, aber nicht unmittelbare, sondern von ihm selbst mit Bewußtseyn, und Freheit gesetzte äußere Darstellung seiner göttlichen Idee, seiner Weisheit und Liebe.

Vom Christenthume ist daher alle Vorstellung einer Errettung der Welt aus Gott ausgeschlossen; Errettung ist nur die Befreiung des Sohnes; diese ist aber ein in Gott innerlich bleibender Act, also neben unselbstständigem. Und sie integriert die Gaben zu Gottes und bedingt sein Bewußtsein; und wenn gleich (vgl. S. 88) die Theorie der Weltschöpfung mit ihre zugleich zu sagen und als möglich ewig ist, so ist doch die Verwirklichung dieser Theorie, die Schöpfung in Zeit und Raum, durch die Weisheit Gottes selbst bedingt, und hängt also von dieser Schöpfung das Bewußtsein Gottes so wenig ab, daß vielmehr umgekehrt zu sagen ist, die Schöpfung hänge von letzterem ab, nicht umgekehrt (vgl. S. 88).

Die Schöpfung der Welt durch den alleinigen Willen Gottes wird näher durch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts, d. h. aus Nichts, was außer Gott gewesen wäre, bestimmt. Diese Lehre ist der Behauptung von der Ewigkeit der, freilich noch ungeformten, Materie, der dazugehörigen, des Chaos, des nihil primitivum, welcher zufolge Gott bloßer Domäne widerstellt. Dieser Behauptung liegt die labstreite Trennung von Form und Materie zum Grunde, und so sollte Gott der Materie nur die bestimmte Form gegeben haben. Allein diese Abstraction hebt sich selber auf, denn die absolute Formlosigkeit würde nichts seyn, als die continuirliche Einheit der Materie, also doch selbst wieder eine Formbestimmung haben: formlose Materie ist ein Unding (vgl. Hegel Rel. phil. 2, 453, nebst den daselbst

angeführten Stellen der Encycl., auch Logik 2, S. 241); Der richtige Sinn der Lehre von der Schöpfung läßt nichts ist daher, daß die Welt (zu Menopev) durch Gottes freien Willen (φύσις Θεοῦ), nicht aus etwas schon Vorhandenem (μητε φύσις θεοῦ) darst. Hebr. 11, 3, 4. Es ist also zweifellos, daß der pantheistische Gott

§. 89.

Allem Obigen zufolge wird zwar diejenige pantheistische Vorstellung zu entstehen seyn, nach welcher Gott der endlichen Welt bedarf, um zum Selbstbewußtsein zu kommen; aber nicht minder wird sich sowohl die Philosophie als die Theologie gegen die neuere abstrakte pantheistisch-naturalistische Ansicht steduben, „welcher zufolge die Schöpfung nicht sowol ein freier, als ein willkürlicher Act Gottes ist; so daß die Welt in seinem wesentlichen Verhältniß zu ihm steht, d. h. nicht durch seinen Willen gesetzt, duschere Darstellung (Offenbarung) seines göttlichen Denkens und Wollens, der göttlichen Idee, ist.“ Es wird vielmehr daran zu erinnern seyn, daß die Welt, der christlichen Lehre zufolge, die ewige Macht und Gottheit des Schöpfers offenbart (Adm. 1, 20), und daß wir in ihm leben, weben und sind (Act. 17, 28; wo die Offen-Weisung auf den Vers des Griechischen Dichters τὸν γαρ καὶ γένος ἐπίμεν mehr als ein bloßes Cideal ist) und den inneren Zusammenhang des heidnischen und christlichen Gottesbegriffes, und die Erklärung des letzteren im letzteren andeutet. Deshalb wird in der älteren Dogmatik mit Recht die Ehre und der Ruhm Gottes (δόξα Θεοῦ) als der Zweck der Welt angegeben, und überhaupt

ein viel tieferes und innigeres Eingehen in den Proces der Welt (nicht etwa in den bloß natürlichen, sondern noch viel mehr in den geistigen, in die *geconomia salutis* statuier, als in der modernen eudämonistischen) *Welt* gewöhnlich geworden ist, wo man sich höchstens zu dem größtmöglichen Wohlseyn der Creatur als Weltgeist gesetzt.

§. 90.

Der Zweck der Weltschöpfung ist also Offenbarung Gottes, nicht für Gott (denn Gott ist sich in sich durch die Trinität offenbar), sondern für ein Anderes als Gott. Diesem Anderen (dem Nicht-Ich-Gottes, der Creatur) kann Gott aber nur dadurch offenbar werden, daß er selbst des Wesens Gottes theilhaft wird. Seines Wesens kann aber Gott die Creatur nicht theilhaft machen auf unmittelbare Weise, sondern nur durch Vermittlung. Denn Gott selber ist nicht unmittelbar, sondern vermittelt sich in sich selber in der Trinität. Diese wesentliche Vermittlung ist seine Freiheit (§. 89), nun durch Freiheit also kann die Creatur des Wesens Gottes theilhaft werden. Gott kann sie mit hin nicht als eine gleichsam fertige schaffen, sondern wenn sie frei seyn soll kann sie dies nur dadurch seyn, daß sie sich selber macht. Denn Gott selber ist ja nur dadurch frei, daß er es von Ewigkeit her mir d. d. h. sich in der Trinität selbst zeuge. Eine angehoerige, fertigheitlichkeit ist daher ein Widerspruch, der gar nicht gedacht werden kann.

nehmen kann der Ich **S. 91.** Wenn wir nun

Gott kann also die Creatur, wenn sie mit ihm wesen-senseins werden soll, nur mit der Möglichkeit der Freiheit, d. h. so schaffen, daß er ihr das erste Moment der Freiheit, die reine Spontaneität, die absolute Selbstbe-stimmung, Autonomie, mittheilt, damit sie selber dies erste Moment mit dem zweiten in Eins bilde und so ihre Freiheit vollende. Mit andern Worten: die Momente der Freiheit, die in Gott von Ewigkeit in und mit einander sind (§. 80) und sich gegenseitig durchdringen, können in der Creatur nur nacheinander eintreten, d. h. die wesentliche Form für das Werden der Freiheit der Creatur ist die Zeit (das Nacheinander der Momente).

S. 92.

Das erste Moment der Freiheit, die reine Selbstbe-stimmung, Autonomie, handt in der Creatur, daß es noch ohne daß gescheite ist; nach §. 80 nur als arbitrium (gewöhnlich ungenau arbitrium genannt), d. h. als absolute Indifferenz; als die Möglichkeit des Thuns und Nicht-Thuns, eben des Gute und Anders, Daseinsver-schaffen. (Dass dies noch nicht die wahre Freiheit ist, leuchtet aus dem Grathen ein; und brauchte hier Edom erwähnt zu werden, wenn nicht die gewöhnliche Ansicht das arbitrium mit der libertas identificierte.) Der Zu-stand, in welchem sich der Mensch auf dieser Stufe be-fand, wird mit Recht der Status integratio genannt, d. h. wörtlich: in Status, ubi adhuc res integrum est, mo. die Freiheit noch eigenständig aber nicht entschieden

war, wo also der Mensch weder frei noch unfrei genannt werden konnte.

Um. Die Kirchenlehre hat dem *status integritatis*, dem sogenannten Stand der Unschuld im Paradiese, manigfache positive Bestimmungen zuertheilt, welche ihm seinem Begriffe nach, da er noch nicht die Freiheit selber ist, gar nicht zukommen können. Am weitesten ging hierin die katholische Kirche, welche (wenn auch nicht im Cone. Trid., wo Sess. 5. cap. 1 nur von einer *sanctitas et justitia, in qua constitutus fuerat primus homo*, die Rede ist, doch im Cat. Rom. I, 2, 19., wo es heißt: *tum Deus originalis justitiae admirabile donum addidit*) von einer dem Menschen äußerlich von Gott mitgetheilten Gerechtigkeit redet. Dieser mechanischen Vorstellung (mechanisch, weil sie den Menschen ohne dessen Vermittelung gerecht denkt) von einem *donum supernaturale und corporadditum* stellten sich die Reformatores mit rühmlicher Entschiedenheit entgegen und behaupteten, daß der Mensch vielmehr *justitiam originalem* oder *naturalem* gehabt habe, d. h. daß alle Vollkommenheit die er gehabt, ihm angeschaffen und natürlich gewesen sei; aber in der näheren Bestimmung dieser *justitia* gingen sie nun selbst wieder zu weit, indem sie das von Christum predicirten, was nur von der vollendeten Freiheit predicirt werden kann. Der Christum ruhte vornehmlich auf einem exegesischen Missverständniß, indem man sich auf Ephes. 4, 24 bezog, welche Stelle aber offenbar nicht von Adam vor dem Galle, sondern von dem

Durch das Christenthum wiedergeturnten Menschen gilt. Der status integritatis ist, den Anderungen des S. folge, vielmehr zu fassen als ein Zustand der noch unmittelbaren, d. h. nicht durch das Bewusstsein des Unterschiedes, und also im gleichen Gegenfache, hindurchgegangnen Einheit des Menschen mit Gott. In dieser Einheit war der Mensch, wie die Natur, an sich gut zu nennen, doch das Prädicat der wahren vollendeten Freiheit konnte ihm noch nicht zukommen. — Eben so wenig als die geistige Natur des Menschen im status integritatis völkernd war, eben so wenig konnte es die leibliche seyn; wenn daher von einer Unsterblichkeit des Leibes Adams vor dem Halle die Rede ist, so kann nur eine potentielle gemeint seyn. Ganz richtig sagt in dieser Hinsicht Augustinus: *Aliud corpus ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundum aliam diu poterat, i. e. mortale quia poterat mori, immortale quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas creavit Deus, aliud est autem posse non mori secundum quod modernus primus creatus est homo immortalis.* Siehe diese und mehrere andere Stellen, in denen mit Recht auf den Unterschied des Leibes Adams und des verklärten Leibes Christi und der Auferstandenen gewiesen wird, bei Petav. III, p. 172.

§. 93.

Un sich also war der Mensch im status integritatis gut, wie die Natur. Allein als Geist ist er über-

war, wo also der Mensch wiede
werden konnte.

Wirklich
Diese
sich

Um. Die Kirchenlehre, f. d.
dem sogenannten Stan-
mannigsache positive
ihm seinem Begriffe
heit selber ist, gar
stern ging hierin
auch nicht im
von einer sa-
fuerat primi
I, 2, 19.,
tiae adm.
Mensch
keit re
misch
ger
gegenüber, zum Bewusstsein kommen; dies war
eine Negation, der unmittelbaren Einheit mit Gott,
oder der Unschuld; aber diese Möglichkeit sollte kontin-
uierlich sofort nach dem Wissen, dass selben
selber wieder regiert, d. h. der Mensch sollte dem Gesetz
des Schöpfers gehorchen werden. Diese Negation oder
Bewusstsein hätte die concrete vermittelte Einheit des Menschen mit Gott oder seine wahre Freiheit herbeigeführt.

Das Geben des Wissens, das Bewusstwerden
des Seignior Wissens ist keineswegs, wie man wohl glaubt,

• könnte, wie sie
• Böhrer es ist
• den Gru
• cke

வினாக்கள்

„it also belongs nicht das“

mehr in diesem Stande noch relativ.

und sollte durch das Hinzuastreben erst vollzogen.

den. Abgez. diese, letztere sollte zugleich ein Eintreten

das Reich des Geistes, also der Freiheit seyn.

1998-026 作詞・作曲・編曲：高橋洋一郎

§. 95.

Das Moment des Für-sich-seyns, welches, wie wir

geschnitten haben, herausstreten müssen, fügen aber auf doppelter Weise, herausstreten:

1). Es kann mit dem Sehen derselben sofort wieder aufgehoben werden, so daß Sehen und Aufheben ungetrennt und nur als Momente eines und derselben Aktion sind.

2) Es kann das Geten des Fürstlich-Schneid einseitig
geht werden, so daß die Aufhebung derselben ausbleibt.

Die unten 1. genannte Weise des Heraufsteigens, d. h.
Für-sich-seyns, oder das Werden des Selbstbewusstseins.

seyns ist die ordnungsmäßige oder der Gehorsam der
Creature gegen den Schöpfer, das Gute; die unter
2. genannten dagegen die ordnungswidrige. Der Hörer

**fess, die Empörung der Greater, das & Böse, einheitlich
eine Sache. Das ist der Grund, weshalb es keine**

Wundervoll! und sie
Gespenster, die
Ist das das? Wer
Kunstlichkeit
Das kann

ben und
gewohnt

aff. mollis.

5. 95.

Aus dem Vorhergehenden leuchtet ein, daß die erste Weise sehr wohl ohne die zweite gedachte werden kann, daß also keineswegs, wie viele gewohnt haben und noch wähnen, daß Böse nothwendige Verwirklichung des Guten ist. Ist doch in Gott, dem dreieinigen selbst, die Erzeugung und Aushebung des Unterschiedes im Eind gestellt. So konnte auch der Mensch sein Für-sich-seyn zeigen; sich als von Gott unterschieden erkennen; ohne böse zu werden: er mußte nur zugleich mit diesem Gegen das Für-sich-seyn auch aufheben, d. h. sich als Creatur erkennen, dem Schöpfer gehorsam seyn. Dann würde er aus der unmittelbaren Einheit mit Gott (aus dem noch ununterschiedenen Stande der Unschuld) heraus in die bewußte Einheit getreten seyn, ohne böse zu werden. Die Kirchenlehre drückt dies so aus: Adam hätte, als ihm Gott verbot, vom Baum der Erkenntniß zu essen, d. h. gebot, gehorsam zu seyn, dies wölklich seyn könnten, wenn er gewollt hätte; dann wäre ihm der Baum der Erkenntniß geblieben; denn das Böse kann und soll erkannt werden, ohne daß es praktisch ausgetüft wird; und so hätte auch Adam diese Erkenntniß ohne aktuelle Sünde erwerben können.

§. 97. Wie jetzt haben wir die nothwendigen Bedingungen erkannt, von denen die Verwirklichung der Freiheit des Menschen abhing. Der Mensch mußte mit der absoluten Spontaneität, als welche die Möglichkeit der Frei-

heit ist; verschafft werden. Diese Eigentümlichkeit mußte sehr kenntlich; daß sie nach Inhalten, Absicht, oder, als Arbitrii gezeigt. Diesem Arbitrium; mit für das Werk fest und zwar zuerst; in der Form der Nachprüfung durch die Gebotssätze, gegenübergestanden. Dies kann somit also den Begriff der Freiheit abgeleitet werden und ist rein optische Natur. Aber mit der Frage, wie sich das Arbitrium entschieden habe (vgl. S. 95), ob es das Gebot verfügt und sich so das Gesetzinstrument geschreibt, ob dies möglich ist, dagegen aufgelöst habe, kann keinerlei wie das Geschichtsdenken Metaphysik, auf welches wir Alles aus dem Begriff mit Nachdringlichkeit a priori ableiten, und betreten das historische Gebiet, d. h. dasjenige, welches die zeitliche Verwirklichung der Idee darstellt; insfern diese durch die selbststeigende Thätigkeit des Menschen vermittelt und bedingt worden ist. Es wäre auch ein Widerspruch, die Entscheidung des Arbitrii mit Nachdringlichkeit a priori, d. h. aus dem vorliegenden Begriff des Arbitrii selbst, ableiten zu wollen. Daburch würden wir den Begriff des Arbitrii selbst ausschließen. ja, bei so Lauter und so scharf ist es i. J. nicht und kann es so unverkennbar ein Widerspruch ergeben, wenn wir (vgl. S. 98) sagen: Die Geschichte, aber, wie sie in den Urkunden der Genesis vorliegt, durch die Sagen der verschiedensten Völker von einem verlorenen goldenen Zeitalter bestätigt wird; und, was für uns die Hauptfache ist, an dem spätesten Zustande des Menschengeschlechtes, welcher nur durch die Vermittlung ihres Ausspruchs begriffen werden kann, schließlich gerechtfertigt die Probe ihrer Richtigkeit findet,

die Geschichte behauptet, der Menschenheit führen; die nach
die ordnungswürdige Weltordn. (der wodurch) Friede und
Frieden, von allen sinnlichen Verstandes Betrugung, gefestigt; das
durch Begeisterung Seines Geistes sich selbst Götter gegenüber,
Gott gleich zu machen. Die Bedeutung des Sünden-
falls ist also negativ bezeichnet; hier Verlust des mensch-
lichen, wodurch der jenseitl. Erinnerung der nati-
ürlichen, Gott dem Menschen entzerrfachen Gottes,
der unmittelbarem Einheit mit Gott, positiv aber: die
Schaffung des Arbitriums mit dem am aufgelösten Ge-
genstand des ersten Negationen, das Eintreten der Selbst-
sucht, des Eigennutzens als das den Menschen beherr-
schenden Prinzip. Hierzu ist er nicht nur unwillig
und ungnädlich, sondern sie selbst verabscheut
sie. Die Katholische meint dies Zustand nach dem
Sündenfall schärfer den statutarcorruptionis, ge-
wollt hat; aber in Betreff der wichtigsten Frage über
widerstehen noch nämlich in ihm das arbitrium geblieben
ist, sehr wahrscheinlich nicht; bei den Katholiken und Protestanten
im Unterschied. Die Letzteren befürworten, das Arbitrium

sey durch den Sündenfall in rebus spiritalibus (und
auf diese kommt es doch einzig und allein bei der
ganzen Frage an) absolut vertreten gegangen. Abgesehen
von den Consequenzen, die aus dieser Annahme, wenn
sie streng durchgesetzt wird, notwendig hervorgehen
(nämlich die Unmöglichkeit einer jemaligen Erlösung
der Menschheit, das letztere, wie aus dem Obigen hervor-
geht), dass Arbitrium zu ihrem Prinzip haben muss; ferner
die absolute Prädilection u. s. w., also widerspricht
der Annahme an: Ich schreibe folgendes. Die mensch-

rechte Freiheit muß sich viele aus § 91 vertheile) in
anderen Sätzen entwickeln; folglich kann keine einzelne zeit-
mäßige Act für die Freiheit über Anstrengung (das Gut-
oder Böse-Syndrom) des Menschen abfertigen, entthei-
dend seyn, das kann vielmehr nur die Totalität
aller seiner zeitlichen Acte, d. h. sein ganzes irdisches
Leben. Diese Unausgenauigkeit der Annahme vom
Geschehen, welche des Arbitrii folgten, ohne Zweck
geblieben, obgleich die späteren lutherischen Schriftsteller und
Theologen daher, obgleich durch eine Inconsequenz und
ein offenkundiger Widerspruch mit andern Behauptun-
gungen (vgl. besonders Form. Concl. p. 623: „ne sein
Gehilfe quidem“) zu dem Menschen sey auch nach
einem Falle ein Funken“ (bonitata) der wahren
Gemeinschaft überliefert geblieben (p. 638). Hier ist der
Gedanke freilich ein sehr unvollkommen, weil der
Bestand des Menschen vor und nach dem Falle durch
eine graduelle und quantitative Bestimmung unter-
schieden werden soll; allein es liegt doch das Wahre
im Hintergrunde, daß der Mensch durch den Güte-
zweck nicht absolu:t verbommen, d. h. daß das
Böse nicht seine Substanz geworden sey, wie dies
etwa auch die protestantische Kirche gegen die in ihrer
Eigentümlichkeit entstandenen Häretiker (die Glacianer)
ausdrücklich behauptete. Durch diese Inconsequenz,
welche allen auch die Behauptung von der Allge-
minkartheit der Gnade und die Leugnung der absoluten
Predestination möglich mache, näherte sich der spä-
tere Lutheranismus offenbar der Lehre des Katholi-
zismus, welcher mit Recht behauptet, das arbitrium

ni sepi durch die erste Sünde nicht absolut verloren, sondern nur geschwächt (liberum arbitrium minime extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum).

Conc. Trident. Sess. 6. cap. 1, cf. Can. 5).

§. 99.

Aus dem Obigen erhellt, daß das Selbstbewußtseyn des Menschen durch seine erste Entscheidung, durch das Handenfall, obzwar nicht auf die ordnungsmäßige Weise, vollendet ward. Sie mußte daher seine ganze Natur bestimmen. Diese Bestimmtheit aber mußte nun nothwendig auch auf seine natürlichen Nachkommen übergehn; denn Zeugung ist Sitzung eines andern Individui von gleicher Natur und Wesensbestimmtheit, und auf natürlichem Wege kann aus einem Wesen nicht ein absolut verschiedenes hervorgehn. Die Fortpflanzung dieser natürlichen Beschaffenheit des Menschen auf seine Nachkommen begründet den Begriff der Erbsünde. Die letztere besteht also in derjenigen, nur aus dem geschlechtlichen Zusammenhange zu begreifenden, Qualität der menschlichen Natur, welcher zufolge das arbitrium zwar nicht absolut verloren, wohl aber mit dem genannten Gegensätze behaftet und also auf die Seite der Selbstsucht hingewandt ist, so daß bei organischer, d. h. bloß auf den Grund der Natur consequent fortgehender Entwicklung des Menschengeschlechtes der einzelne Mensch die ihm inwohnende Sündhaftigkeit (potentielle Sünde) nothwendig (necessitatis consequenti) zur aktuellen Sünde macht. Die Tiefe des Dogmas von der Erbsünde wird gar nicht erschöpft, wenn man, die histo-

eishe Continuität in der natürlichen Erzeugung des Menschengeschlechtes bei Seite lassend, nur in den sinnlichen Trieben und Neigungen die Erbsünde sucht; diese sind vielmehr an sich indifferent, so daß sie sowol die Form für die Verwirklichung des Guten als des Bösen hergeben können; daß sie letzteres thun, dafür ist der Grund nicht in ihnen selbst, sondern eben in der historischen Continuität des Menschengeschlechts zu suchen.

Anm. Die Einwürfe gegen die Lehre von der Erbsünde sind theils anthropologischer theils theologischer Art. Gegen die ersteren ist zu bemerken, daß der Mensch den Menschen nicht bloß seiner körperlichen, materiellen, sondern auch seiner geistigen Natur nach zeugt, da ja erst die Einheit der beiden Momente, der Geistigkeit und Leiblichkeit, die Natur des Menschen constituiert. Der Mensch ist nicht nur nach seiner leiblichen Seite hin, sondern auch als endlicher Geist Gattungswesen, und eben darum steht der Einzelne mit seiner Gattung, die ja nicht außerhalb der Einzelnen zu finden ist, sonderet sich in ihnen verwirklicht, in wesentlicher Continuität. Wäre der erste Mensch schon vor seinem Hause vollendet Mensch gewesen, so wäre die Sündhaftigkeit nicht zu seiner Naturbestimmtheit geworden. Nun aber, da das Werden seiner endlichen Persönlichkeit und das Bösewerden in einen Moment fällt, ein actus ist, so muß auch die ganze so bestimmte Natur des Menschen die Natur seiner Nachkommen werden. Man würde gegen diese naturgemäße und einfache Ansicht der anthropologischen Seite gewiß auch

Nichts einwenden, wenn bei den anthropologischen Bedenken nicht vielmehr die theologischen im Hintergrunde liegen. Diese letzteren rüsten sich vornehmlich auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit: dieser widerspreche es, daß der Mensch ohne sein Ver- schulden in einem Zustande geboren werde, der consequent zur Sünde, und somit zur Verdammung hins- führe. Allein, wenn das Christenthum einerseits lehrt, daß Gott den Menschen in der sündhaften Gattung beläst, aus der er ihn auf mechanische Weise gar nicht erlösen kann (denn er würde dadurch, daß er jeden Menschen zu einem Adam vor dem S篷le mache, die Continuität des natürlichen Prozesses zer- reißen, also der ganzen Entwicklung des Menschen, welche auf der Basis der Natur ruht, diese Basis nehmen), so lehrt es anderseits auch zugleich, daß Gott das Menschengeschlecht nicht ohne Hoffnung lassen wolle, daß er vielmehr die Erlösung derselben von Ewigkeit her beschlossen habe. Man darf die eine Seite der Lehre des Christenthums, der Mensch sei als natürlicher endlicher Geist-Gattungswesen, und als solches, h鰄t se, nicht in Abstraction von der anderen Seite der Lehre betrachten, daß nämlich der Mensch zugleich mit seiner Geburt in den geschichtlichen Ent- wicklungsgang seines Geschlechtes, der ein Prozeß der Erlösung ist, eintrete. Dies ist denn auch der Sinn der Kirchenlehre, wenn sie mit dem Sündenfall auch gleich die Verheissung der Erlösung verknüpft (wobei freilich zugegeben ist, daß die Beziehung auf Gen. 3, 15 exegesisch nicht gerechtfertigt werden kann, was

der Mähigkeit der Gache selbst keinen Eintrag thut). Erscheint in dem Verlassen des Geschlechtes in der Sündhaftigkeit Gottes Gerechtigkeit, so erscheint in der zugleich damit gegebenen Verhebung der Erlösung seine höchste Gnade. Da Gott mithin in Bezug auf das Geschlecht als Ganzes gerechtfertigt ist, so bliebe nur noch hinsichtlich derer, denen die Erlösung nicht zu Theil werden könnte, weil ihnen das Evangelium nicht verkündigt ward, eine Schwierigkeit. Ist Gott nicht gegen die Nicht-Christen, denen er gar nicht einmal die Gelegenheit zum Heil gab, ungerecht? Allein die Schwierigkeit, Gott wegen dieser scheinbaren Ungerechtigkeit zu rechtfertigen, bleibt dieselbe, man mag nun eine Erbünde annehmen oder nicht. —

Bweiter Theil.

Die Religion in ihrem zeitlichen Werden.

s. 100.

Wir haben in unserem ersten Theil die metaphysische Idee Gottes, sein Verhältniß zur Welt und namentlich zum Menschen entwickelt, und erkannt, daß der Zweck des letzteren die durch seine Freiheit zu vermittelnde Einheit mit Gott sei. Die nothwendige Form dieser Entwicklung war die Zeit. (§. 91); der Mensch verschloß aber gleich beim Anfang dieser Entwicklung das Rechte und Läpsi auf ordnungswidrige Weise zum Bewußtseyn

seines **Gewissens**, seines **Selbstheit** (§. 98), wo durch er denn nicht frei, sondern positiv unfrei, zum Knecht seiner eignen Sünde wurde. Durch den Naturzusammenhang mußte sich diese Unfreiheit des Menschen als Erbsünde auf sein ganzes Geschlecht fortpflanzen (§. 99).

§. 101.

Wäre das Wdt hiedurch selbst zur Substanz des Menschen geworden, so wäre an keine Rettung zu denken gewesen, sondern der gefallne Mensch hätte ewig verdammt seyn müssen. Allein dies letztere konnte Gott nach seiner Liebe zur Creatur auch nach dem Falle derselben nicht wollen; er bereitete dem Menschen vielmehr die Möglichkeit, sich wiederum zu ihm zu erheben, daß durch, daß er ihn in einen zeitlichen Entwicklungsprozeß eingehen ließ, welcher zum Zweck die Erlösung der Menschen von der Sünde hat. So verfiel der Mensch durch den Sündenfall der Geschichte, durch welche er sich zur Freiheit und Einheit mit Gott einzuarbeiten sollte.

§. 102.

So lange der Mensch in der Sünde und Selbstheit besangen blieb, konnte er aber nicht zur Einheit mit Gott gelangen (1 Cor. 2, 14. Joh. 3, 3 ff. besonders V. 6). Dies konnte er, nur indem er von seiner Endlichkeit befreit und mit Gott vermittelt wurde. Dies aber geschieht durch die Religion. Die Religion ist als Verwaltung der Menschheit mit Gott eine Fortsetzung der Schöpfung. Ihre Form ist die Zeit (§. 101). Der

Mensch muß dabei thätig seyn, er muß sich durch Gottes Kraft frei machen in der Zeit, die Religion muß in einen geschichtlichen Proces treten, die absolute Religion sich in der Zeit vorbereiten. Die Religion ist das gemeinsame Product der Thätigkeit Gottes und des Menschheit; nicht bloß Gott, auch der Mensch bereitet sich vor zum Christenthum. Die vorchristlichen Religionen sind Momente der absoluten, der christlichen Religion, und diese einzelnen Momente an sich sind noch nicht die Wahrheit, aber die Wahrheit ist in ihnen von einer einzigen Seite gefaßt.

A. Das Heidenthum.

§. 103.

In dieser geschichtlichen Entwicklung der Religion vor dem Eintreten des Christenthums unterscheiden sich zwei Hauptrichtungen. Wie in unserem ersten Theile die Idee Gottes erst durch den Pantheismus und Deismus hindurchging, so erhob sich auch die Religion durch jene Stufen zur höchsten Höhe, die sie im Christenthum erreichte. Als die Stufe des Pantheismus kann im Ganzen das Heidenthum betrachtet werden. War kann die abstrakte Substanz, wie sie allein den Begriff Gottes im Pantheismus ausmacht, nicht die Gottheit irgend einer Volksreligion seyn; in jeder Volksreligion ist schon die Tendenz, Gott auch als Subject zu fassen, und nur durch diese Tendenz ist sie Religion. Allein das Wesentliche des Heidenthums besteht doch in der Vorstellung Gottes als der absoluten Substanz, und hier

gilt das *a posteriori* sit *denominatio*, d. h. das Ueberwiegen des einen Momentes bestimmt den Charakter. Im ganzen Heidenthum gibt sich daher das Bestreben fand, im Begriff Gottes von der Vorstellung der Substantialität zu der der Subjectivität überzugehn, und die verschiedenen heidnischen Religionen sind eben so viele Stufen, die diesen Uebergang vermitteln. Je abstrakter, äuflerlicher diese Vermittlungen sind, um desto tiefer stehen die heidnischen Religionen; je concreter, für die Substanz wesentlicher, desto höher.

Anm. 1. Die Forschungen der neuern Zeit, welche tiefere Aufschlüsse über das Wesen der verschiedenen heidnischen Religionen gegeben, und den Unterschied derselben haben einsehen lehren, haben doch auch häufig den Standpunkt für die philosophische und religiöse Beurtheilung dieser Religionen verrägt, und über der Verschiedenheit derselben unter einander, und jeder einzelnen in ihren verschiedenen Stadien, das Gemeinsame und Wesentliche Aller vergessen lassen. So ist dann der, in der früheren christlichen Weltansicht immer festgehaltene, Begriff des Heidenthums als eines Ganzen, welcher einen Gegensatz gegen Judenthum und Christenthum bilde, in der wissenschaftlichen Betrachtung fast verloren gegangen, und es gilt oder galt doch noch vor Kurzem für eine Barbarei, z. B. die Griechen Heiden zu nennen. Dieser so sehr veränderte Standpunkt hat theils in der allerdings einseitigen Auffassung des Heidenthums in der älteren Orthodoxie, welche alles Heidenthum ohne Weiteres verdammte, und in der

dadurch hervorgerufenen Opposition ihres Grunds, theils in der Bildung der leichtverstossenen Zeit, welche in der That eine starke Tendenz zum Heidenthum hatte. So kommt es denn, daß man das Judenthum, welches doch von allen übrigen Religionen des Alterthums wesentlich verschieden, ja ihnen entgegengesetzt ist, mit den einzelnen heidnischen Religionen coordinirt hat. Die Aufgabe für eine wahrhaft christliche Philosophie unserer Zeit muß auch hier seyn, die rechte Mitte zu treffen, d. h. das Heidenthum weder, wie früher geschehn, zu tief zu stellen, noch auch, wie jetzt gescheicht, zu über schätzen. Freilich kann eine solche richtige Wendungsbestimmung nicht quantitativ, sondern muß qualitativ seyn, d. h. aus dem Wesen und dem Begriff des Heidenthums hervorgehn.

Anm. 2. Der Nachweis und die Entwicklung der einzelnen Stufen des Heidenthums gehabt mehr in die philosophische Religionsgeschichte als in die Religionsphilosophie (vgl. S. 10). Daraus mögen hier folgende Andeutungen genügen: In den orientalischen, besonders indischen, Religionsystemen tritt die Substanz noch am abstractesten auf; der Mensch soll sich im sie ver-senkten durch absolute Resignation auf alle Besonderheit, Bestimmtheit, auf bestimmtes Denken und Wollen, durch bloße Contemplation der reinen Einheit. Die Subjectivität kommt zwar an der Vorstellung der Gottheit auch zum Vorschein, aber nur als vorherrschende, verschwindende. In der Brahmanenreligion sind die zahllosen Incarnationen des Wischnu al. s. w. eine phantastische Personificationen, daher wird diese

Religion Polytheismus. Selbst die Trimurti, die hindische Dreieinigkeit, ist nicht geistiger Art, denn wenn man auch noch in Brahma den Vater, in Vishnu als Kriechna den Sohn wiederfinden wollte, so ist doch Siva durchaus nicht der Geist, er ist nur das Princip des Werdens überhaupt, welches eben so sehr Vernichtung des Seyns ist, als Begigung des Nichtseyns. Es liegt daher dieser ganzen Trimurti nichts als Personification der Substanz, Accidenz und des Umschlagens der einen in die andere zum Grunde. Da also auch Brahma in sich keine concrete Subjectivität ist, so sagt der Indier von sich selbst, indem er von seiner eignen Beschränktheit, Individualität abstrahlt, er sey Brahma. — Im Buddhasmus und den damit zusammenhängenden Religionssystemen des Hote und Lama stellt sich das Wesen der Gottheit in dem unmittelbaren Daseyn eines sterblichen Menschen dar; dieser Mensch ist aber nicht Offenbarung des inneren Unterschiedes in Gott, wie Christus des Logos, sondern vielmehr Abbild der unterschiedlosen Einheit der Substanz; er ist der Lama eben dadurch, daß er aller Particularität entsagend, dem Princip aller Dinge, d. i. der absoluten Negation aller Bestimmtheit ähnlich geworden ist. — Im Parsismus kommt allerdings die Subjectivität der Substanz entschiedner und deutlicher zum Vorschein und zwar durch die Vermittlung des Gegensatzes des Lichts und der Finsterniß, des Guten und des Bösen, Dravids und Ahrimans; allein der Gegensatz bleibt, wird nicht aufgehoben, sondern wir haben Dualismus.

Das Böse ist beim Guten gegenüber eine substantielle Macht, und wenn es auch besiegt werden soll, so ist dieser Sieg in die ferne Zukunft, in die schlechte Unendlichkeit verlegt. Die Gottheit läßt das Böse nicht nur zu, läßt den Bösen nach ihrer unerklärlichen Weisheit nicht nur gewähren, sondern ist zur Anerkennung und resp. Bekämpfung des Bösen durch dessen Macht unmittelbar gezwungen. — Dieser Gegensatz ist in der ägyptischen Religion, im Ostrisdiense; allerdings aufgehoben. Ostris geht selber in die Endlichkeit ein, erhebt sich durch Leiden und Sterben (er wird vom Feinde Typhon getötet) und Auferstehung über sie, aber dies Allod ist nur Antizipation, Vorahnung des christlichen Gottesbegriffes auf pantheistischem Gebiete, denn das Ganze ist noch nicht freie Hingabe, Entäußerung des schon in sich vollendeten, dreizügigen Gottes an die gefallene, zu erlösende Welt, sondern wesentlich Prozeß der Gottheit, Vermittlung für sie selbst, nicht für die Welt, weshalb dann auch überall die Gottheit in die Natur versenkt erscheint, so daß Ostris, bald die Sonne, bald der Nil ist und im Apis-Tier als Naturkraft verehrt wird. — Die höchste Stufe erreicht offenbar das Heidenthum in der griechischen Religion, welche die Religion der Schönheit ist. In ihr ist die Subjektivierung der Substanz wesentlich, und zwar in der Gestalt des Alten-schen. Hier sind folgende Momente zu betrachten:

- 1) Die Vermenschlichung der Gottheit ist keine unmittelbare; nicht, wie im Orientolismus, der einzelne empirische unwillkürliche Mensch der Gott, son-

dem Gott gehört in den Bereich der Schönheit; die Endlichkeit, Sinnlichkeit ist also verdrängt, indem sie zur Erscheinung, zum Orgos, zur Manifestation des Geistigen herabgesetzt ist; sie ist somit identifiziert, d. h. nur als verschwindendes Moment in der Offenbarung der Idee gesetzt. Dies ist die Richtsäule der Kunstreligion.

Aber 1) daß die Einheit in der Götterwelt fehlt. 2) ist diese Subjectivierung doch wieder nur ein Naturprozeß; die Götterwelt geht aus der Nacht, dem Chaos hervor, welches als die Grundsubstanz noch Negation aller Besinnlichkeit, Bewußtlosigkeit ist. Daraus folgt:

3) daß die Einheit in der Götterwelt fehlt. Die Subjectivität ist keine ursprüngliche, von Anfang an freie, welche die Mittel geschaffen hätte, sondern eine in der Zeit wordende, weshalb sie sich in einer unendlichen Reihe von Gehalten zerstreuert. Die verbindende Einheit ist einerseits nur eine endliche Subjectivität, der die anderen endlichen gegenüberstehen; und deren Macht sie oft widerstehen zu kann, der Mates und Herrschaft der Götter, andererseits das Fatum, dem alle unterworfen sind, aber dies ist eine bewußtlose, nur substantielle Macht. (WdL. Hegel. Rel. phl. (Werke XI und XII.) I. S. 188—376. und II. S. 82—348. Stammbaum I. S. 162.—206. Fischer Metaphysik 267—376.)

Weil das Heidenthum wesentlich Pantheismus ist, so geht hier eben so sehr das Einzelne ins Allgemeine,

wie daß Allgemeine die Einzelnen unter die Substanz legt sich in die Existenz und gehöre ihr auf und hat kein Sich-sich-seyn; und die Notwendigkeit geht ewig in die Substanz zurück; so kommt es weiter zur concreten Allgemeinheit und concreten Unendlichkeit, d. h. einer solchen, welche das Einzelne und Endliche nicht nur vernichtet, sondern in der Auflösung erholt, noch zur concreten Einzelheit, d. h. einer solchen, die mit der Allgemeinheit in wesentliche Gemeinsamkeit treten könnte. Die beiden Extreme, in welchen das Heidenthum besangen ist, sind also: 1) daß das Allgemeine die Einzelheit absorbiert, die Endlichkeit in der Unendlichkeit versiegt. Dies ist im Ganzem bei dem orientalischen, besonders Jüdischen, Paartheismus der Fall. Die Consequenzen desselben sind, welches jedes Verhältniß vorzugeben scheint in der Form des Geistes geführt wird, ruhige Bescheidenheit, Thutlosigkeit, Nichtrücksicht. Wie es aber im Falle des Werdens geführt, so wird der Standpunkt durch und durch phantastisch; die ganze Welt erscheint mir von seinem Strudel in den Abgrund der Substanz hinabgerissen, der Einzelne strebe in wilder Weise nicht nur seine Schafft, sondern seine Individualität überhaupt zu tödten.

2) Das entgegengesetzte Extrem ist, daß die Allgemeinheit im Moment der Besonderung einseitig festigen halten wird; so verliert sich die Unendlichkeit in die Endlichkeit, die letztere wird verschwunden und als das Wesen gesezt. Zu dieser Bestimmung geht die Religion der Schönheit mit Notwendigkeit über, sie muß zum Edgedienst der Erscheinung werden, aller Übergläubie und alle Unsäuerkeit der griechischen Welt hat hier ihren Ursprung, so

dass nach der katholischen Dichterphilosophie der Mensch seine eigene Würde damit entschuldigt, dass die Götter selbst es thun. Die gleichzeitigen Religionen haben das Umgekehrte der indischen. In jenen geht die Allgemeinheit in die Endlichkeit ein; in dieser die Endlichkeit in die Allgemeinheit. Wo aber die Erkenntnung des Wesens angeknüpft ist, da wird die Endlichkeit angebetet, da ist Gottesdienst. So ist es mit dem Judenthume, und so ist es mit dem Christenthume. **B.** Das Judenthume unterscheidet sich von den anderen Religionen darin, dass es nicht die Endlichkeit, sondern die Allgemeinheit für Gottesdienst hält. **6. 105.**

Zum schroffsten Gegensatz gegen das Heidenthum steht das Judenthume. Wie in jenem das Moment der Substantialität der Gottheit, das Moment ihrer Immunität, in der Welt überwiegend, so hier das Moment der Subjektivität und ihrer Transzendenz über die Welt. Das Judenthume ist deshalb ein wesentlicher Fortschritt gegen das Heidenthum, es ist die Vergottheidlung unmittelbarer Einheit von Gott und Welt. Es hält mit eiserner Strenge am Gottesbewusstsein Gottes, in seinem Unterschiede von der Welt fest. Daher kommt es zuerst, und im Gegensatz gegen den Pantheismus, welcher noch ein Herrvorgehn aus Gott, eine Emanation annimmt, zum Begriffe der Schöpfung. Zu seiner methodisch physikalischen Grundsage hat der jüdische Gottesbegriff dieseljenigen Kategorien, die wir oben (S. 58 u. sg.) bei der Exposition des kosmologischen Beweises und des deistischen Standpunktes betrachtet haben.

§. 108.

Allein das Wesen des Judenthums kann nicht aus diesen bloß metaphysischen Grundlagen vollständig begriffen werden. Wie wir sehen, ist der Beweis von dem Selbstbewußtsein Gottes, den der Deismus führt, kein stimpenter, sondern ein wissenschaftlicher Beweis ist erst auf der folgenden Stufe, welche die Teleologie zu ihrer Grundlage hat, möglich. Eben so würde sich das Judenthum von dem bloßen Begriff einer, von der Welt verschiednen, Weltersache nicht zu dem eines selbstbewußten weisen Weltchöpfers erhoben haben, hätte es den letzten nicht durch historische Ueberlieferung bekommen. Das Judenthum ist nämlich diejenige Religion, welche durch gefühlsmäßige Continuität, vornehmlich durch Vermittlung der Patriarchen, mit dem Zustande, in den der Mensch unmittelbar durch den Sündenfall geriet, zusammenhangt. Durch die Strafe der ersten Sünde (Vertreibung aus dem Paradiese u. s. w.) ward dem Menschen sein Gegensatz gegen Gott als Schöpfer und gerechten Richter bewußt. Diese richtige, freilich noch nicht höchste und absolut wahre, Gotteserkenntniß pflanzte sich in einem, zwar nur sehr kleinen, Theil des Menschengeschlechtes fort, während sich der größere zum Heidenthum wandte, also in der Erkenntniß Gottes wieder ganz von unten an, vom Substanzbegriffe, beginnen mußte. Jene Erhaltung der höheren Erkenntniß wird vorzugsweise als Folge der Offenbarung bezeichnet; doch ist hier die Vorstellung zu entfernen, als wenn hier ein bloßes beneplacitum Dei herrsche. Vielmehr war die Empfänglichkeit der Menschen für jene Erkenntniß die Bedina-

gung ihrer Erhaltung, und da, wo diese Erkenntniß bereits so consolviert war, daß sie fortan die substantielle Grundlage im Leben eines ganzen Stammes bilden konnte (Bund Abrahams für sich und seine Nachkommen mit Gott), wird doch ausdrücklich der Glaube (Gen. 15, 6) und Gehorsam (ibid. 22, 8) als Bedingung und Grund dieser Begnadigung genannt.

§. 107.

Obgleich in diesem Sinne das Judenthum Offenbarung Gottes ist, so ist es doch nicht die höchste und letzte. Sollte es diese seyn, so müßte der Erkenntniß, die in ihm der Mensch von Gott hat, nicht ein wesentliches Moment fehlen; es fehlt aber das Moment der Substantialität Gottes, das Moment seiner Unverweltlichkeit. Gott ist im Judenthum noch nicht als dreieiniger, folglich die Endlichkeit, der Unterschied, noch nicht als intergreitendes, aber freilich ewig verschwindendes Moment in seinem Wesen erkannt. In der absoluten Religion, im Christenthum, hindert die Endlichkeit, wenn sie nur eine aufgehobne, überwundene ist, den Menschen nicht, mit Gott eins zu werden (nach den weiter unten beim Christenthum anzugebenden Bestimmungen), da Gott selber in die Endlichkeit eingeht. Im Judenthum dagegen stehen sich Unendlichkeit und Endlichkeit schroff gegenüber, es wird nur am Moment des Unterschiedes festgehalten, beide werden nicht real verständigt. Denn die Einheit des Menschen mit Gott ist, von Seiten des Menschen betrachtet, nur Übereinstimmung seiner Handlungswweise mit dem Willen Gottes, welcher sich im Gesetze

aufspricht, also Gehorsam, und von Seiten Gottes bloß praesentia operativa, die Gnade Gottes, welche den Gerechten belohnt.

§. 108.

Das Judenthum ist daher vorzugsweise die Religion der Gottesfurcht. Gott ist vorzugsweise der Gerechte, weshalb der hervorstechende Charakter dieser Religion Erhabenheit. Aber nichts desto weniger ist es auch der Gütige, Gnädige und Barmherzige. Diese beiden Eigenschaften aber widersprechen sich aufs Entschiedenste, und bedeuten, wenn sie trotz dieses Widerspruchs in Gott gedacht werden sollen, der Vermittlung; denn im Begriff der Gnade liegt das Aufheben des Gesetzes und des strengen Rechtes. Sobald das Recht da ist, ist die Gnade nicht mehr Gnade. In dem Begriff der Gerechtigkeit dagegen liegt die absolute Nothwendigkeit, weil, sobald der Richter nicht mehr nach dem strengen Recht entscheidet, sondern Gnade für Recht ergehen lässt, die Gerechtigkeit nicht mehr Gerechtigkeit bleibt (Röm. 11, 6: εἰ καρποί, οὐκέτι ἐξ ἔργων ἐνεὶ ἡ καρποί οὐκέτι γένεται καρπός αἱ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἀρι τοι καρπός ἐνεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἀρι τὸ ἔργον). Die Vermittlung dieser beiden entgegengesetzten Prädicate ist hier aber noch nicht so tief wie im Christenthume: im letzteren sind Gerechtigkeit und Gnade identisch, und der höchste Act der Gnade ist auch der höchste der Gerechtigkeit, wie weiter unten erhellen wird. Im Judenthum aber ist die Gnade, welche der Herr seinem Volke angedeihen lässt, ein Nachlassen von der Gerechtigkeit. Dieser wesentliche Unter-

schied ist angedeutet Röm. 3, 25. 26.) Der Grund zu diesem Nachlassen, d. h. zur Vermittlung beider genannten Extreme, ist ein historischer, nämlich die Verheißung, die Gott dem Abraham gegeben, der Bund, den er mit ihm aufgerichtet hat. Dieser Verheißung wegen hat der Herr Geduld mit seinem Volke bei dessen zahlreichen Verirrungen und Missethaten, bei dessen öfterem Abfall von ihm, und indem er diese Geduld übt, hält er was er versprach, übt also Gerechtigkeit.

§. 109.

Weil so das Judenthum die beiden Extreme durch den geschichtlichen Zusammenhang vermitteln läßt, so kommt es einen durch und durch historischen Charakter, d. h. der Einzelne betrachtet sich immer nur in der Continuität mit der Geschichte seines ganzen Volkes, er findet sein Heil und seine Seligkeit darin, diesem anzugehören, weil der Herr es gesegnet und verheißen hat, er wolle es führen, ihm die Herrschaft über die Heiden geben, und in ihm alle Völker segnen. Der Mensch kann und will Gott gar nicht anders erkennen und verehren, als in seiner Offenbarung an dieses bestimmte Volk, wihin als dessen Herrn und König (Theokratie; Priestertum). Die Offenbarung Gottes ist dem Menschen nur als geschichtlich verlaufende, als historisches Ganges zu verstehen; daher lebt der Israelit mehr, als in der Gegenwart, in der Vergangenheit (Mosaisches Gesetz) und in der Zukunft (Prophetismus). Der Einzelne wagt es im Judenthum noch nicht als solcher hervorzutreten, er geringt sich, zu jener Volksfamilie zu gehören, er ist zufrieden, daß er mit

dieser und in dieser von Gott erhalten werde. Er wagt nicht seine Individualität hervorzuheben und sieht im tiefen Hintergrunde nur dunkel seine Unsterblichkeit. Im Christenthum erkennt der Mensch, daß Christus auch in ihm Mensch worden; der Hebräer sieht Gott nur im Ganzen und sich selbst nur als Glied in der Kette seines Volkes.

§. 110.

Aus diesem historischen Charakter erklärt sich das Verhältniß des Judenthums zu den übrigen Religionen der alten Zeit, welchem zufolge es die letzteren absolut von sich ausschließt, gerade so wie wir oben sahen (§. 105), daß es ihnen durch die metaphysische Grundlage des Gottesbegriffes absolut entgegengesetzt ist. Dieser Particularismus bewahrte einerseits das Judenthum vor aller Verunreinigung durch Pantheismus und den daraus hervorgehenden Polytheismus und Götzendienst (denn wenn auch factisch das jüdische Volk oft in Abgötterei verfiel, so negirte doch immer der Geist des Judenthums, der sich besonders in den Propheten aussprach, diese Verirrung als eine unjüdische, dem Begriffe des Judenthums widersprechende); andererseits führte er zu der schroffen Einseitigkeit, zum geistlichen Stolz und Dunkel des ausgewählten Volkes, so daß der Einzelne darauf pochte, zum Stamme Abrahams zu gehören, und sich der Segnungen desselben versichert glaubte, wenn er die Bedingung erfüllte, deren Erfüllung ihn allerdings zuerst als Juden kennlich mache, d. h. daß Gesetz beobachtete. Da aber das Verhältniß des endlis-

hen und unendlichen Geistes noch nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt wurde (§. 107), weil das Moment der Substantialität Gottes fehlte, so mußte die Beobachtung des Gesetzes, also das Gute als etwas durch den Menschen selbst, in seinem Für-sich-seyn zu Stande Gebrachtes angesehen werden, woraus denn der pelagianische Charakter und die äußere Werkheiligkeit namentlich des späteren Judenthums folgte.

C. Das Christenthum.

§. 111.

Das Christenthum ist die Wahrheit des Heidenthums und Judenthums, d. h. es negirt eben so sehr die Einsseitigkeit beider, indem es sie zu Momenten herabsetzt, die in ihrem Für-sich-seyn unwahr sind, als es das Wahre, was in beiden enthalten ist, in sich als der höheren Einheit aufnimmt und erhält. Diese Aufhebung der beiden vorangehenden Religionen ist wohl zu unterscheiden von der mechanischen Zusammensetzung, welcher zufolge das Christenthum theils heidnischer theils jüdischer Natur wäre, so daß sich noch innerhalb desselben das heidnische und jüdische Element auf atomistische Weise gegenseitig negirten und ausschlossen; vielmehr durchdeingen sie sich in jedem Punkte, so daß sich im Christenthum kein einziges rein heidnisches oder rein jüdisches Element aufweisen läßt. Nach diesem begrifflichen Verhältniß ist auch der historische Zusammenhang des Christenthums mit den vorangegangenen Religionen zu beurtheilen. Es lassen sich freilich in den letzteren die Keime der Dogmen des ersten aufzeigen, ja es läßt

sich oft historisch der Ausgangspunkt für ein christliches Dogma aus einem nichtchristlichen nachweisen; allein damit ist doch noch immer nicht das Wesen des christlichen Dogma's begriffen, dazu bedarf es vielmehr der Einsicht, wie der Geist des Christenthums jene Begriffe seiner Eigenthümlichkeit zufolge umgebildet und auf organische Weise sich assimiliert hat. (Greg. Nyss. Orat. catech. cap. 3: ὥστε μήτε τὸ τῆς μοναρχίας σχῆσις οὐκέται πρύτος εἰς θεότητας διαφόρους κατατεμνόμενον, μήτε τῷ Ἰουδαϊκῷ δόγματι συμβαίνειν τὸν λόγον, ἀλλα διὰ μέσων τῶν δύο ὑποκήφεων χωρεῖν τὴν ἀληθειαν, ἐκατέρων τε τῶν αἱρέσεων καθαιροῦσαν, καὶ ἀφ' ἐκατέρας παραδεχομένην τὸ χρήσιμον.)

§. 112.

Im christlichen Gottesbegriffe sind also zunächst die metaphysischen Bestimmungen des heidnischen und jüdischen Gottesbegriffes aufgehoben; daher entspricht er dem, in unserem ersten Theil entwickelten, höchsten Gottesbegriff, welchem zufolge Gott als der dreieinige erkannt wird, welcher aus freier Liebe die Welt erschafft, um sich in ihr zu offenbaren. Aber das Christenthum faßt Gott nicht nur in diesen metaphysischen Bestimmungen, sondern, indem es auch den historischen Charakter des Judenthums (§. 109) in sich aufnimmt, betrachtet es ihn eben so sehr in seinem Verhältniß zur bestimmten Beschaffenheit der Welt in ihrem Fortbestehen, d. h. es betrachtet Gott nicht nur als Weltschöpfer, sondern auch als Weltregierer. Gottes Wesen offenbart sich eben so sehr von der einen als von der anderen Seite.

§. 113.

Das Christenthum kann daher nicht von dem Gange abstrahiren, den die zur Freiheit und zur Einheit mit Gott bestimmte Weltkreatur nach ihrer Erschaffung genommen hat. Es nimmt daher eben so sehr, als es sich in Bezug auf das Wesen Gottes auf die im ersten Theil entwickelten Begriffe gründet, in Bezug auf den Zustand der Creatur die zu Ende des ersten Theiles von §. 92 bis §. 99 dargestellten Facta (Sündenfall und Erbsünde) zur Grundlage, und steht dabei in wesentlicher Continuität mit den Stufen, welche seit jenen Factis die Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung, um sich wieder zu Gott zu erheben (§. 103—110), erstiegen hat (Heidenthum, Judenthum). Da durch diese Stufen aber noch nicht der Punkt erreicht ist, wo der Mensch zur Einheit mit Gott gelangen könnte, so muß das Christenthum in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott zur Welt in ihrem dermaligen Bestande, davon ausgehn, daß die Menschheit durch die Sünde von Gott geschieden sey und vermeide der Gerechtigkeit Gottes verdammt werden müsse.

§. 114.

Denn die Vermittlung zwischen der Gerechtigkeit und Güte Gottes, welche das Judenthum bot (§. 108), war eine unvollkommene und konnte der Welt nicht genügen, da das Judenthum selbst trotz des Glaubens an Jehovah als seinen König tief gesunken war, und demselben außerdem ja auch das Bewußtseyn von der bisherigen Un-

vollkommenheit jener Vermittlung dadurch noch blieb, daß die Verheißung, welche Jehovah gegeben, noch nicht eingetroffen war; welches Bewußtsein um so drückender werden mußte, da das jüdische Volk mit anderen Völkern in Conflict trat, und zwar so, daß es seine Selbstständigkeit an dieselben verlor. Die Darstellung dieses Bewußtseyns des jüdischen Volkes, einmal von seiner Versunkenheit, sodann von der Nothwendigkeit der nahen Erfüllung der Verheißungen Jehovahs, wenn anders diese nicht vollkommen richtig seyn sollten, ist die Erscheinung Johannis des Täufers.

§. 115.

Das Christenthum ist also, indem es eine tiefere Vermittlung der beiden oftgenannten Extreme enthält, als das Judenthum, näher die Erfüllung jener Verheißungen Jehovahs. Darin bewahrt es den obigen Charakter, welchem zufolge es die Wahrheit des Heidentums und Judenthums seyn sollte (§. 111); denn Gott hatte dem Abraham verheißen, daß in seinem Namen alle Völker gesegnet werden sollten, so daß sie zusammen ein Volk bilden würden (vgl. die Propheten, besonders den Jesaias). Sollte das Christenthum dies leisten, so mußte es, wenn es auch zunächst vom Judenthum den Ausgangspunkt nahm, doch die ganze Menschheit zu besaßen fähig, also eine Religion seyn, welche das Wesen der Menschheit, die durch die Sünde mit Gott entzweit war, restaurirte. Diese Restauration mußte eben so sehr ein regestives, oder negatives Moment enthalten, d. h. Wiederherstellung des statu iniugicatio; Revidatio-

gration seyn, wie auch ein progressives, positives, d. h. Aufrichtung des vollendeten status libertatis seyn, zu dem der Mensch bis dahin wegen der Erbsünde nicht gelangt war.

§. 116.

Es fragt sich, wie diese Restauration möglich war? Die Menschen, jeder für sich als Einzelne betrachtet, oder auch die Menschheit, wenn dieses Wort nur den Sinn der Summe aller jener einzelnen Menschen hat, konnte sich nicht aus sich selbst restauriren, eben wegen der Erbsünde, welcher zufolge jeder seinen Eigenwillen vollbringt, so daß er die im Geschlecht fortgepflanzte Sündhaftigkeit (die Sünde potentia.) zur actuellen Sünde macht; wie ja denn auch die Geschichte lehrt, daß Juden und Heiden immer tiefer sanken und sich immer weiter von Gott entfernten. Die Restauration war also nur als Restauration der Menschheit ihrem Wesen und Begriff nach möglich, d. h. als Heilung des kranken Organismus der Menschheit, dessen Krankheit, wie alle Krankheit, eben darin bestand, daß sich das einzelne Glied (und zwar hier jedes einzelne Glied, denn die Menschen sind allzumal Sünder) vom Gesetze des Ganzen (dem Gesetze der Aufhebung der Endlichkeit, der Unterordnung der Selbstheit unter den göttlichen Willen, des Gehorsams gegen Gott) losgesagt hatte und für sich seyn und bestehen wollte.

§. 117.

Die Heilung des kranken Organismus konnte aber nicht auf mechanische Weise vor sich gehn, d. h. nicht so,

daß jedes einzelne Glied von außen her (auf supranaturalische Weise) durch einen göttlichen Allmächtgact (ex maiestate) reintegration, d. h. zum Adam vor dem Felde gemacht wäre; jene unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott war einmal verloren, und es konnte, wenn überhaupt eine Einheit zu Stande kommen sollte, dies nur die vermittelte seyn, d. h. dieseljenige welche sich auf die Aushebung des status corruptionis gründete. Durch eine unmittelbare Rückversegung des Geschlechtes in den status integritatis würde die Schuld, die das Menschengeschlecht als Ganzes objectiv belastete, und die jedes menschliche Individuum sich nach §. 116 auch zur subjectiven Schuld mache, nicht wahrhaft gelöst und somit der Gerechtigkeit Gottes, nicht Genüge geschehen seyn. Und doch war anderseits nach §. 115 zur Restauration zunächst die Redintegration der Menschheit nöthig: Gott kann eben so wenig, als er den Sünder auf mechanische Weise entsündigen kann, ihn als noch sündigen mit sich vereinigen. Da nun also die Menschheit nicht sofort subjectiv, d. h. nicht der Einzelne als solcher reintegration werden konnte, und doch Redintegration geschehen mußte, so konnte diese zunächst nur eine objective, d. h. so beschaffen seyn, daß den Organismus des Geschlechtes ein neues Leben durchdrang, welches sich der Einzelne dann subjectiv anzueignen hatte. Mit anderen Worten: es mußte noch fortwährend jeder Einzelne in der Erbsünde (und so objectiv schuldig) geboren werden; allein es mußte ein objectives Gegengewicht da seyn, welches möglich mache, daß er die Erbsünde nicht so actualisierte, daß er dafür die Verdammung verdiente.

§. 118.

zu diesem Zwecke bedurfte es eines neuen Adams; allein dieser konnte nicht ein natürlicher, ereditalicher, wie der erste seyn, denn ein solcher hätte theils selber wieder, wie der erste, sündigen können, theils hätte er mit der übrigen Menschheit, die noch die Natur des ersten, sündigen Adams hatte und ~~forty~~ lang, nur in einem dauerlichen Verhältniß gestanden. Der neue Adam mußte also nicht ein Mensch, sondern der Mensch ~~war~~ ~~wer~~, der wesentliche Mensch seyn, er mußte die substantielle Grundlage für das neue, mit Gott zu eignenden Menschengeschlecht bilden, so daß die einzelnen sündigen Menschen, welche bis jetzt, eben durch die Sünde, nur abstrakte Erscheinungen der Idee der Menschheit (d. h. der Einheit der Endlichkeit mit Gott) waren, in ihm concreet, d. h. so mit Gott vereint würden, daß ihre Endlichkeit personirend eben so sehr aufgehoben als gesetzt würde.

§. 119.

Der neue Adam wußte also die reine, ungetrübte Darstellung der Endlichkeit, wie sie ihrer Idee nach ist, d. h. der ideellen, aufgehobnen Endlichkeit seyn. Diese letztere ist aber der ewige Sohn Gottes (deus filius) selber; er ist der Unterschied, die Dimension, die Schranken in Gott (der Vater ist nicht der Sohn), aber doch ewig aufgehoben, als Moment (Gott der Vater ist Herrscher als der Sohn). Der Sohn ist also die wesentliche concrete Endlichkeit. Eine adequate Darstellung derselben in der Menschheit konnte also nur die Erschein-

nung des Sohnes Gottes als Mensch, oder seine Menschwerdung seyn. Die Schwierigkeit, den Begriff der Incarnation zu fassen, besteht nur darin, daß man gewöhnlich das Moment der Incarnation Gottes in der Welt nicht vor Augen hat. Wäre ihm die Endlichkeit, da er sich ihrem Wesen noch fremd, schließe die Unendlichkeit Gottes die Endlichkeit aus und nicht vielmehr ein, so hätte Gott freilich nie das Moment der Endlichkeit in ihm können herausstreden und endlich geistlich daseyn lassen, d. h. er hätte nie einen Menschen werden können. Allein die Endlichkeit ist ja weiter von sich böse noch auch ihre Erscheinung in Raum und Zeit, wir müssen daher consequent sagen: Wenn Gott wenig ist, so muß er auch freilich wenig können, d. h. er darf nicht mehr sein. §. 120.

Aller anderes ist eben so festzuhalten, damit die Kuffassung nicht pantheistisch werde; daß dieses zweckliche Daseyn ein durch den freien Willen Gottes gesetztes, nicht aber Bedingung für das Selbstbewußtseyn Gottes ist, eben so wenig als oben (§. 76) die Weltschöpfung dies war. Gegen jene pantheistische Kuffassung ist das Dogma gerichtet, welches lehrt, daß nicht der Vater sondern der Sohn incarnet, d. h. daß die Gottheit Gott es nicht in seine Menschheit so aufgegangen ist, daß das Verhältniß jener zu dieser durch die metaphysischen Kategorien des unmittelbaren Verhältnisses von Wesen nach Erscheinung bestimmt und Gott erst als Mensch der wirkliche Gott weder. Das Verhältniß der Gottheit und Menschheit ist vielmehr durch den Begriff den Dass

welche sehr bestechend die Versöhnung mit Gott zu thun, die Wiederaufnahme des ewlichen Lebens in das wunderliche Leben Gottes gewusst habe. Der Begriff der Versöhnung entwickelt sich daher durch die Reflexion auf die drei Momente, in welchen der Gottesmensch Gott vollständig bringt, und welche vom Christenthum das dreifache Antlitz Christi, nämlich das prophetische, priestliche und königliche genannt werden. (Den ersten offenbart Gott, das Wissen; im zweiten das Werkzeug; im dritten Auge des Sieges.) Nach Eusebius ist es in der ganzen Kirche überein:

4) Als Prophet ist Christus der Lehrer der Menschen; nicht etwa nur indem sie die reinen moralischen Lehren gehet, deren Hauptthema ist. Du sollst lieben Gott deinen; deine Freunde gar nicht Hassen zuß. du musst selbst aufrichtiglich nach dem Christenthums erledigen; und welche erschöpftes Evangelium des Christenthums mög bedachtet ihre höchste Bedeutung und Würde erhalten zu können, seine Heilslehre besteht eben darin, daß er sagt: es sind wir der, Wahrheit schieinsyntever Einsamkeit, aber dem Vater u. so wie wir in diese Einheit Gottes mit (dem Menschen; wie sie in Christo vollkommen wär) und durch ihn in dem Christen seyn soll. (Christus, daß Hauptyp die Christen sind; Glieder, der der Weinstock, Pfarrerle Mebed; er im Vater und der Vater in ihm, und sie ist Brüder u. s. w. Joh. 17, 21), klar ausgesprochen ist. Dies war noch in keiner Religion geschehn und diese Lehre ist der wahre die wesentliche das Christenthum; sie gibt das Maß der vorgenannten moralischen Gebote. Christus ist daher der Prophet im heiltesten Sinne und die Wahrheit allen vorangehenden Propheten die wahre

Erkenntniß Gottes ist nicht in die Zukunft verlegt, sondern sie ist durch seine Menschwerdung absolute gegenwärtig und alle weitere Erkenntniß ist nur organische Entwicklung der durch Christum in seiner unmittelbaren Gegenwart im Fleische ausgesprochen Wahrheit.

§. 123.

2) Aber da in Christo Wissen und Wollen eins sind, so bleibt es nicht nur Lehrer, sondern vollbringt auch durch die That, was er gelehrt. Wie aber die höchste Lehre nicht jene moralische ist, sondern die von der Einheit Gottes und der Menschheit in Christo und durch Christum, so offenbart sich auch der höchste Act seines Willens, die Vollbringung seines Priestertums nicht allein in der fortwährenden Entäußerung seines Eigenswillens während seines Lebens, d. h. in der vollendeten Sittlichkeit, nach welcher sein ganzes Leben eine stetige Reihe von Wohlthaten gegen sein Geschlecht ist, sondern am meisten darin, daß er das irdische Leben selbst, welches der vollständigste Ausdruck der Particularität des endlichen Individuums dem allgemeinen Geiste gegenüber ist, freiwillig aufgibt. Soll Christus wahrer Mittler zwischen Gott und den Menschen seyn, so muß er, wie er die vollkommenste Darstellung der Entäußerung des unendlichen Geistes ist, so auch die des endlichen seyn. Ginga Christus nicht freiwillig in den Tod, so hätten wir einen, in der Endlichkeit beharrenden, heidnischen Gott, und die Menschwerdung des Logos wäre nichts mehr, als die vielen Incarnationen der Gottheit bei den Orientalev.

§. 124.

Würden wir jedoch bei dem Tode Christi nur das Moment festhalten, daß ein Mensch es ist, der stirbt, so würde sich dieser Tod nicht von dem freiwillig gewählten jedes anderen Wesen, des Sokrates, der christlichen Märtyrer u. s. w. wesentlich unterscheiden; wir würden nur einen Tod zur Besiegelung der Wahrheit der Lehre haben. Dagegen behauptet die Schrift und Kirchenlehre, daß durch den Tod Christi die Sünden der Welt gebüßt seyen, daß er ein Absegeld für dieselben sey. Um den Begriff dieser Sühnung zu fassen, müssen wir darauf zurückgehn, daß (§. 117) durch die Erbsünde das Menschengeschlecht so inficiert war, daß Gott, ohne den ganzen Geschlechtsorganismus auf mechanische Weise zu zerstören, nicht jeden Einzelnen als Einzelnen redintegriren konnte: vielmehr, wie bisher Alle gesündigt hatten, war es gewiß, daß auch forthin noch Alle sündigen würden. Daher wären auch Alle noch wie vor verdammungswürdig gewesen, da Gott seiner Gerechtigkeit zu folge die kleinste Sünde nicht ungestraft lassen kann. Sollte also den Einzelnen, wie Gottes Barmherzigkeit es denn wollte, geholfen werden, so konnte es nur mittelbar geschehn, dadurch daß der Geschlechtsorganismus zunächst in seinem Wesen an sich, objectiv, geheilt wurde. Damit dies geschehe, mußte ein neues gesundes Glied in denselben eintreten, von wo aus sich das neue Leben in die kranken Glieder verbreiten könnte. Es mußte dies den übrigen dem Wesen nach gleich seyn, jedoch an sich ohne Krankheit (Sünde). Darum konnte es nur der Mensch gewordne Sohn Gottes selber seyn. Um aber mit den

übrigen Gliedern in lebendige Gemeinschaft zu treten, mußte er auch an dem Gefühl der Krankheit derselben Theil nehmen, gerade so wie auch der gesunde Theil des menschlichen Leibes von den Schmerzen des kranken assiziert wird. Diese Schmerzen gehörten aber eigentlich den kranken Gliedern an, sie waren die Strafe der Sünden derselben; Christus also, der sie auf sich nahm, nahm die Strafe der Sünden auf sich.

§. 125.

Damit aber einleuchte, warum diese Uebernahme der Strafe fremder Sünden für die Gerechtigkeit Gottes genugthuend seyn konnte, ist zu bedenken, daß die Sühnung, welche die Menschheit durch den Tod Christi gesieht, nur zunächst eins objectivo, d. h. eine solche ist, an der der Einzelne nur unter der Bedingung Theil nimmt, daß er sie sich zur subjectiven macht, d. h. daß er seine ganze Subjectivität in den Proceß der Ver- schmung aufgehn läßt. Wie der natürliche Tod des Menschen an sich ihn nicht von seiner Selbstheit, also von der Sünde, befreit, so kann es auch der Tod Christi an sich nicht; es heißt vielmehr: die auf Christum getauft sind, die sind auf seinen Tod getauft (Rom. 6, 3), d. h. sie sollen im Glauben mit ihm in den Tod des Ihs täglich und ständig eingehen (vgl. 2 Cor. 4, 10. Col. 1, 24. 1 Petr. 4, 13). Näher bestimmt, ist es also der Glaube der Christen an Christum, durch den jene objective Genugthuung Christi mit dem Subjecte vermittelt und für dasselbe verwirklicht wird.

Durch diesen Glauben segt sich der Christ seinerseits so mit Christo in Gemeinschaft, wie Christus seinerseits sich in Gemeinschaft mit dem Geschlechte durch seine Menschwerbung und seine Leiden gesetzt hat. Der Glaube ist daher kein todtes historisches Fürwahrhalten, sondern ein lebendiges Eigreifen des in Christo angebotenen Heiles, die Subjectivirung des objectiv Vorhandenen. Er ist daher nicht dem Wissen entgegengesetzt, als ob er einen geringeren Grad der Gewissheit gäbe, als jenes, sondern in diesem Zusammenhange, wo von der Versöhnung die Rede ist, den Werken. Der Sinn dieser Entgegensetzung ist, daß der Mensch, eben wegen der Erbsünde, in der er befohlen werden mußte, der Gerechtigkeit Gottes objectiv (durch seine Werke) nicht genügt hat, noch genügen kann; daß er aber, wenn er sich in die neue Lebensgemeinschaft mit Christo so hineinziehen läßt, daß Christus, das Haupt ist, geistig so wiedergeboren wird, daß er als ein geheiltes (geheiligtes) Glied des Organismus angesehen werden kann (Petav. V, p. 136 seqq.). Es wird also die Unvollständigkeit dessen, was er bei der Versöhnung leistet (nämlich daß dies die nun subjective Seite ist), durch das, was objectiv geschehen, ergänzt, d. h. Gott rechnet ihm seinen Glauben als Gerechtigkeit zu. So wird die Versöhnung vollendet. In diese Versöhnung durchdringen sich die Gerechtigkeit und Gnade Gottes:

a) die Gerechtigkeit offenbart sich darin, daß Gott das Menschengeschlecht geheiligt wissen will, wenn es zur Einheit mit ihm gelangen soll; daß er es aber nicht

auf menschliche Macht durch bloßes homopliticum verbürgt, sondern es noch, wie vorhin der Erbsünde, die es sich durch eigene Schuld gegenjagen, beläßt, so daß es, wenn es darin bestand, unvermeidlich den Verdienst zu geht.

b) Die Gnade aber offenbart sich darin, daß, da das Menschengeschlecht sich nicht aus sich selber als geheiligt darstellen kann, Gott den Grund zur Heiligung objectiv durch die Menschwerdung und den freiwilligen Tod des Sohnes legt, wodurch die Endlichkeit in ihrer Idee, d. h. als aufgehobene Ideelle dargestellt und so objektiv inszenirt wird.

§. 127.

Die Versöhnung aber als verwirrliche, d. h. als abstrakt-subiective, macht den gängen Menschen zu einem neuen, die Macht der Erbsünde ist in ihm gebrochen und statt des alten Adams herrscht der neue in ihm, Christus, d. h. das Woselbst des Menschen ist nun wieder hergestellt; da er es nicht in sich, sondern in Christo haben will. Sein Leben wird also eine stetig fortgehende Entäußerung seiner selbst, mithin ein sittliches und frisches Sein. Die Erscheinung dieses erneuerten Wesens sind die Werke, sie können im Wiedergeborenen nicht ausbleiben, so wenig das Wesen ohne Erscheinung seyn kann. Es gibt nichts Bekannteres als da, wo alle Abstraction zwischen Wesen und Erscheinung ausdrücklich aufgehoben werden soll, d. h. in der Wirklichkeit des christlichen Lebens, dennoch wieder eine solche zu statuiren und den Glauben und die Werke sich stet entgegen-

sehen und nicht begreifen; welche dass Christus zu vollenden habe die Geschlechtsverfleischung würde; während doch das Werk nicht; aber nicht ohne weniger Wahrheit Wesen direktiv das präzise zur der Erscheinung; und verhältniss behauptet Paulus consequent, daß nicht die Werke solche; d. h. die Erscheinung für sich selbst, wichtigen, sondern der Glaube, welchen das Menschenwerk hat, das zunächst zug zweck ist nicht nach innen und nach außen möglich ist und nur gewünscht ist durch einen verschlüsselten Anfang und endet das die Arbeit der Seele der den Menschen nicht anzeigt. Siehe d. 3. Kap.

Dritter Theil. Die Wirklichkeit der Religionen die Kirche.

Ein d. 1. c. Schriften bis 128. Grundriss sich
mehr) 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 999. 1000. 1001. 1002. 1003. 1004. 1005. 1006. 1007. 1008. 1009. 1009. 1010. 1011. 1012. 1013. 1014. 1015. 1016. 1017. 1018. 1019. 1019. 1020. 1021. 1022. 1023. 1024. 1025. 1026. 1027. 1028. 1029. 1029. 1030. 1031. 1032. 1033. 1034. 1035. 1036. 1037. 1038. 1039. 1039. 1040. 1041. 1042. 1043. 1044. 1045. 1046. 1047. 1048. 1049. 1049. 1050. 1051. 1052. 1053. 1054. 1055. 1056. 1057. 1058. 1059. 1059. 1060. 1061. 1062. 1063. 1064. 1065. 1066. 1067. 1068. 1069. 1069. 1070. 1071. 1072. 1073. 1074. 1075. 1076. 1077. 1078. 1079. 1079. 1080. 1081. 1082. 1083. 1084. 1085. 1086. 1087. 1088. 1089. 1089. 1090. 1091. 1092. 1093. 1094. 1095. 1096. 1097. 1098. 1099. 1099. 1100. 1101. 1102. 1103. 1104. 1105. 1106. 1107. 1108. 1109. 1109. 1110. 1111. 1112. 1113. 1114. 1115. 1116. 1117. 1118. 1119. 1119. 1120. 1121. 1122. 1123. 1124. 1125. 1126. 1127. 1128. 1129. 1129. 1130. 1131. 1132. 1133. 1134. 1135. 1136. 1137. 1138. 1139. 1139. 1140. 1141. 1142. 1143. 1144. 1145. 1146. 1147. 1148. 1149. 1149. 1150. 1151. 1152. 1153. 1154. 1155. 1156. 1157. 1158. 1159. 1159. 1160. 1161. 1162. 1163. 1164. 1165. 1166. 1167. 1168. 1169. 1169. 1170. 1171. 1172. 1173. 1174. 1175. 1176. 1177. 1178. 1179. 1179. 1180. 1181. 1182. 1183. 1184. 1185. 1186. 1187. 1188. 1189. 1189. 1190. 1191. 1192. 1193. 1194. 1195. 1196. 1197. 1198. 1199. 1199. 1200. 1201. 1202. 1203. 1204. 1205. 1206. 1207. 1208. 1209. 1209. 1210. 1211. 1212. 1213. 1214. 1215. 1216. 1217. 1218. 1219. 1219. 1220. 1221. 1222. 1223. 1224. 1225. 1226. 1227. 1228. 1229. 1229. 1230. 1231. 1232. 1233. 1234. 1235. 1236. 1237. 1238. 1239. 1239. 1240. 1241. 1242. 1243. 1244. 1245. 1246. 1247. 1248. 1249. 1249. 1250. 1251. 1252. 1253. 1254. 1255. 1256. 1257. 1258. 1259. 1259. 1260. 1261. 1262. 1263. 1264. 1265. 1266. 1267. 1268. 1269. 1269. 1270. 1271. 1272. 1273. 1274. 1275. 1276. 1277. 1278. 1279. 1279. 1280. 1281. 1282. 1283. 1284. 1285. 1286. 1287. 1288. 1289. 1289. 1290. 1291. 1292. 1293. 1294. 1295. 1296. 1297. 1298. 1299. 1299. 1300. 1301. 1302. 1303. 1304. 1305. 1306. 1307. 1308. 1309. 1309. 1310. 1311. 1312. 1313. 1314. 1315. 1316. 1317. 1318. 1319. 1319. 1320. 1321. 1322. 1323. 1324. 1325. 1326. 1327. 1328. 1329. 1329. 1330. 1331. 1332. 1333. 1334. 1335. 1336. 1337. 1338. 1339. 1339. 1340. 1341. 1342. 1343. 1344. 1345. 1346. 1347. 1348. 1349. 1349. 1350. 1351. 1352. 1353. 1354. 1355. 1356. 1357. 1358. 1359. 1359. 1360. 1361. 1362. 1363. 1364. 1365. 1366. 1367. 1368. 1369. 1369. 1370. 1371. 1372. 1373. 1374. 1375. 1376. 1377. 1378. 1379. 1379. 1380. 1381. 1382. 1383. 1384. 1385. 1386. 1387. 1388. 1389. 1389. 1390. 1391. 1392. 1393. 1394. 1395. 1396. 1397. 1398. 1399. 1399. 1400. 1401. 1402. 1403. 1404. 1405. 1406. 1407. 1408. 1409. 1409. 1410. 1411. 1412. 1413. 1414. 1415. 1416. 1417. 1418. 1419. 1419. 1420. 1421. 1422. 1423. 1424. 1425. 1426. 1427. 1428. 1429. 1429. 1430. 1431. 1432. 1433. 1434. 1435. 1436. 1437. 1438. 1439. 1439. 1440. 1441. 1442. 1443. 1444. 1445. 1446. 1447. 1448. 1449. 1449. 1450. 1451. 1452. 1453. 1454. 1455. 1456. 1457. 1458. 1459. 1459. 1460. 1461. 1462. 1463. 1464. 1465. 1466. 1467. 1468. 1469. 1469. 1470. 1471. 1472. 1473. 1474. 1475. 1476. 1477. 1478. 1479. 1479. 1480. 1481. 1482. 1483. 1484. 1485. 1486. 1487. 1488. 1489. 1489. 1490. 1491. 1492. 1493. 1494. 1495. 1496. 1497. 1498. 1499. 1499. 1500. 1501. 1502. 1503. 1504. 1505. 1506. 1507. 1508. 1509. 1509. 1510. 1511. 1512. 1513. 1514. 1515. 1516. 1517. 1518. 1519. 1519. 1520. 1521. 1522. 1523. 1524. 1525. 1526. 1527. 1528. 1529. 1529. 1530. 1531. 1532. 1533. 1534. 1535. 1536. 1537. 1538. 1539. 1539. 1540. 1541. 1542. 1543. 1544. 1545. 1546. 1547. 1548. 1549. 1549. 1550. 1551. 1552. 1553. 1554. 1555. 1556. 1557. 1558. 1559. 1559. 1560. 1561. 1562. 1563. 1564. 1565. 1566. 1567. 1568. 1569. 1569. 1570. 1571. 1572. 1573. 1574. 1575. 1576. 1577. 1578. 1579. 1579. 1580. 1581. 1582. 1583. 1584. 1585. 1586. 1587. 1588. 1589. 1589. 1590. 1591. 1592. 1593. 1594. 1595. 1596. 1597. 1598. 1599. 1599. 1600. 1601. 1602. 1603. 1604. 1605. 1606. 1607. 1608. 1609. 1609. 1610. 1611. 1612. 1613. 1614. 1615. 1616. 1617. 1618. 1619. 1619. 1620. 1621. 1622. 1623. 1624. 1625. 1626. 1627. 1628. 1629. 1629. 1630. 1631. 1632. 1633. 1634. 1635. 1636. 1637. 1638. 1639. 1639. 1640. 1641. 1642. 1643. 1644. 1645. 1646. 1647. 1648. 1649. 1649. 1650. 1651. 1652. 1653. 1654. 1655. 1656. 1657. 1658. 1659. 1659. 1660. 1661. 1662. 1663. 1664. 1665. 1666. 1667. 1668. 1669. 1669. 1670. 1671. 1672. 1673. 1674. 1675. 1676. 1677. 1678. 1679. 1679. 1680. 1681. 1682. 1683. 1684. 1685. 1686. 1687. 1688. 1689. 1689. 1690. 1691. 1692. 1693. 1694. 1695. 1696. 1697. 1698. 1699. 1699. 1700. 1701. 1702. 1703. 1704. 1705. 1706. 1707. 1708. 1709. 1709. 1710. 1711. 1712. 1713. 1714. 1715. 1716. 1717. 1718. 1719. 1719. 1720. 1721. 1722. 1723. 1724. 1725. 1726. 1727. 1728. 1729. 1729. 1730. 1731. 1732. 1733. 1734. 1735. 1736. 1737. 1738. 1739. 1739. 1740. 1741. 1742. 1743. 1744. 1745. 1746. 1747. 1748. 1749. 1749. 1750. 1751. 1752. 1753. 1754. 1755. 1756. 1757. 1758. 1759. 1759. 1760. 1761. 1762. 1763. 1764. 1765. 1766. 1767. 1768. 1769. 1769. 1770. 1771. 1772. 1773. 1774. 1775. 1776. 1777. 1778. 1779. 1779. 1780. 1781. 1782. 1783. 1784. 1785. 1786. 1787. 1788. 1789. 1789. 1790. 1791. 1792. 1793. 1794. 1795. 1796. 1797. 1798. 1799. 1799. 1800. 1801. 1802. 1803. 1804. 1805. 1806. 1807. 1808. 1809. 1809. 1810. 1811. 1812. 1813. 1814. 1815. 1816. 1817. 1818. 1819. 1819. 1820. 1821. 1822. 1823. 1824. 1825. 1826. 1827. 1828. 1829. 1829. 1830. 1831. 1832. 1833. 1834. 1835. 1836. 1837. 1838. 1839. 1839. 1840. 1841. 1842. 1843. 1844. 1845. 1846. 1847. 1848. 1849. 1849. 1850. 1851. 1852. 1853. 1854. 1855. 1856. 1857. 1858. 1859. 1859. 1860. 1861. 1862. 1863. 1864. 1865. 1866. 1867. 1868. 1869. 1869. 1870. 1871. 1872. 1873. 1874. 1875. 1876. 1877. 1878. 1879. 1879. 1880. 1881. 1882. 1883. 1884. 1885. 1886. 1887. 1888. 1889. 1889. 1890. 1891. 1892. 1893. 1894. 1895. 1896. 1897. 1898. 1899. 1899. 1900. 1901. 1902. 1903. 1904. 1905. 1906. 1907. 1908. 1909. 1909. 1910. 1911. 1912. 1913. 1914. 1915. 1916. 1917. 1918. 1919. 1919. 1920. 1921. 1922. 1923. 1924. 1925. 1926. 1927. 1928. 1929. 1929. 1930. 1931. 1932. 1933. 1934. 1935. 1936. 1937. 1938. 1939. 1939. 1940. 1941. 1942. 1943. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2106. 2107. 2108. 2109. 2109. 2110. 2111. 2112. 2113. 2114. 2115. 2116. 2117. 2118. 2119. 2119. 2120. 2121. 2122. 2123. 2124. 2125. 2126. 2127. 2128. 2129. 2129. 2130. 2131. 2132.

Wirkung ist jedoch keine unmittelbare, d. h. eine solche, in' welcher die menschliche Persönlichkeit mit der göttlichen zusammenflösse, sondern die vermittelte, d. h. dieselbe, wo die menschliche endliche Persönlichkeit idealisiert, zum Moment herabgesetzt ist, also in jedem Augenblick eben so sehr gesetzt als aufgehoben wird.

Anm. Diese Einheit ist eben so wesentlich und innig, wie sie nur je der Pantheismus statuiren kann; allein sie unterscheidet sich von der pantheistischen dadurch, daß sie nicht die Verwirklichung Gottes, die Bedingung seines freien Selbstbewußtseyns ist, sondern eine durch die freie Gnade in der Creatur bewirkte, so daß Gott Anfang, Mittel und Ende des Heils ist.

§. 129.
Die geistige Gegenwart Christi in der Gemeinde ist durch seinen, als des Einzelnen, Tod und seine Auferstehung bedingt (Joh. 10, 7: οὐ μόνοι εἰμί, ἀλλὰ καὶ λόγος). Hierin ist angedeutet, daß sie keine unmittelbare geistige ist, sondern eine solche, die das organische Leben des ihm gehörrigen Geschlechtes fortwährend durchdringt, so daß die Fortbildung der Gemeinde die subiective Verwirklichung der in Christo objectiv dargestellten Restauration des Menschengeschlechtes ist, und die Gemeinde daher mit Recht der Leib Christi, ja sogar (1 Cor. 12, 12) metonymisch geradezu Christus selber genannt wird, d. h. seine fortwährende Menschwerbung, aber nicht die unmittelbare, sondern die durch die endliche Persönlichkeit vermittelte.

Ann. Die Auferstehung, Einsicht in das höchste; Wunder
 und als falsches; auch die abwegige Darstellung des
 Auferstandenen Wunders. „Man hierz aus sind also alle anders
 als Wunder zu begreifen. Sie ist aber nichts anderes
 als die Erscheinung des Wesens der vollendeten Mensch-
 heit, welche letztere die vollkommene Einheit der Geis-
 tigkeit und Leiblichkeit, GeistLeib ($\sigma \omega \mu \alpha \pi \nu e p u \alpha \tau \epsilon \delta \nu$)
 gehabt werden muß.“ Zu dieser actuellen Unsterblich-
 keit, $\alpha \rho \delta \alpha \sigma \alpha$, würde der erste Adam gelangt seyn,
 wenn er nicht gesündigt hätte; er verlor aber nicht nur
 die reale, sondern auch die potentielle (§. 92. Anm.), und
 zugleich würde die übrige Natur in ihrem Fortschritt
 zur Vollendung aufgehalten, so daß sie keine Geschichte
 hat, sondern fortwährend Reproduction des Zustandes
 zur Zeit des Falles. *καὶ οὐ κτλοις αὐτοτελοῦσα.*
 Der neue Adam hatte aber die $\alpha \rho \delta \alpha \sigma \alpha$ durch seine
 vollkommene Freiheit von den Banden der Natur, auf
 denen er sich durch seine absolute Selbstentäußerung
 emanzipirt hatte. Nach dieser Freiheit greift er denn
 auch in den Lauf der noch unvollendeten Natur ein
 und bestimmt sie so, wie sie in ihrer Vollendung von
 der vollendeten Menschheit wird bestimmt werden.
 Das Wesen des Menschen besteht in der Einheit des
 Geistigen und Leiblichen als Materiellen. Weider steht
 jedoch in einem Missverhältniß, welches aufgehoben
 werden soll. Der Mensch als *Mikroskopus* soll die
 Natur beherrschen, sie in sich aufzunehmen. Die Natur
 ist auf ihrem Wege zur Vollendung durch den Fall des
 Menschen stehen geblieben, sie soll erst im Menschen
 zur Vollendung kommen. Christus, als vollendeter

In der Epoche von "Gott und Engel", möglicherweise die ganze völkerwirtschaftliche Entwicklung kommt unter das "Gesetz der Natur", während die Natur nicht nur durch Menschen verändert, sondern aufgehoben und gestoppt wird. (Die Physische Welt ist die Gesetze der alten Sprachentwicklungen, die entstehen, ausgebildet und dadurch ausgestoßen zu werden scheinen.) Zunächst sind alle Schwierigkeiten des Reiches geschafft und überwunden. Mensch in den bestehenden Städten kann (nur) Christus bedarf, daher ist keine Besiedelung oder Ausdehnung, ganz abhanden zu sein, höchstens die natürliche Folge eines vollendeten Menschenreichs ist die Antizipation, sondern aber nur zur Zeit der Einführung des Christenthums. Stattdurch den Gottwieschen und die eigenen, die mit ihm im Unmündbarsten Verhältnis geblieben waren, es wäre eine Art der Godlosigkeit und Irreden. Dies über den Vermögen Gottes der Mutter, einzigartig, spätestens, als das Christenthum in die ersten vier Jahrhunderte eingeflossen ist, dann wieder des normalen Zustandes der Natur und Menschenheit einging, dienten die Menschen zumal, um in diesem neuen Zustand nicht nur niemand mehr in der Welt zu sein, sondern sie endlich persönlichkeit lebende Erbteilung auf dem Boden des nach wie vor in allen Teilen sehr ungefährlichen Natur, auch ständig Menschenverfolgungen zu tun. Kann das Reich Christi nicht sofort ein vollendetes, sondern muss zunächst in die geschichtliche Entwicklung des Geschlechtes eindringen, um dieselbe zu heiligen. Es ist also ein überwältigendes Reich, welches in allen Werden und Werdern zum Menschen herangewandt, unter einer Reihe

stimmlichen Charakter zu beweisen, das letztere nicht als ein außendes stehen füßen lassen kann; sondern, es darf doch keinem, als dem zweckmäßige best. endliche, in sich aufzunehmen zuwirken. Die Absonderung der Gemeinde von dem Fleische des Welt ist daher das noch unvollkommenste, abstrakte Anfang der Kirche. Die höhere Stufe ist die, wo die Legions mit jenem in Kontakt tritt (conuersatio militaris), die höchste, wo sie bessern vollkommen durchdrungen und verfüht hat (conuersio triumphans). Die Kirche ist aber nicht wie eine Religionsgesellschaft, die den willkürlichen Willen der Einzelnen ihr Dasein und ihren Bestand verleiht, noch wie eine Macht, die Staates zum Schutz der Würdelichkeit seines Gliedes aussieht, sondern sie ist die Existenz des in Christo erneuerten Geistes der Menschheit innerhalb des durch die Schöpfung gefallenen Geschlechts. Da sie hiermit der geschichtlichen Entwicklung unterworfen ist, schlicht die Werden-Zustände und Verwicklungen nicht aus, aber dadurch kann ihre Würde nicht aufgehoben werden, so wenig die Würde des Staates durch die vielfach entstehete Erscheinung, dasselbe in den einzelnen Staaten aufgehoben wird. Die wahre Wirklichkeit der Kirche, d. h. die wesenhafteste Gestaltung des Gottes desselben unter den wermächtigsten Gestaltungen operieren und aufzuzeigen, und, ob ein Organismus zu begreifen, ist die hohe Aufgabe der Kirche Geschichts.

S. 131.

Die Kirche, mehrwo die Kirche ihrem Zweck, der Verführung und Erziehung des Menschen mit Gottes W-

Wiederholung zu wenden; die 25 wiedergeholt gewordene
Bibelstelle ist ein unzweckmäßiger Gottesdienst und
heiligt höchstens den Wortgott. Der Wiedergottesdienst
vergessen; Gott ist der Menschheit unter dem Namen
Christus erschienen und an ihre Stelle bis durch die ewige
Ewigkeit vermittelte (§. 229); das „soziale“
und das „heilige“ Werk Gottes, durch welches die Wahrheit
kann wird, aus der abstrakten Gestalt, zweitlich
Christus bei seinen Lebzeiten aussprach, in die durch die
menschliche Auffassung vermittelte übergehn. Diese Ver-
mittelung ist nur weiter die Idee der Unendlichkeit zu be-
greifen. Gott kommt dabei die Aktivität, dem Menschen
zunächst die Possibilität zu; aber die Macht schlägt selber
in Stärke um, indem der Mensch seine ganzes Erfenntnis
als sie jedem Zwecke nach des göttlichen Erfenntniss frei
durchdringen läßt, und sich dadurch erkennt, was
ihm Gott gibt. Die Freiheit der Erfenntnis wie der
Ziel besteht nicht in der Willkür, die arbiträr standet
in der vollendeten Hingabe des Menschen an Gott, wo
dann die Willkür aufgehoben und zum Moment herab-
gesetzt ist. Da der menschliche Geist dann an jedem
Punkte von dem gleichen durchdringen ist, so ist der
Gottbegierst (nicht nur begeisterkt), inspiert. Diese
absolute Inspiration hängt sich aber zunächst zur Zeit
der Gründung der Kirche, was also die Kirche noch nicht ein
in sich zusammenhängender Organismus war, aus als
Inspiration des Einzelnen gelte; das Wort (und die
Weisheit) doch Einzelnen mochte Träger des Wortes Gottes
seyn (Bibel). Nach der Gründung der Kirche aber, als der
Einzelne in die Katalysie des Organismus verschwieg.

höre. Diese Inspiration des Einzelnen welche gewöhnlich vorgeblose Inspiration genannt wird, auf, und an die Stelle derselben trat die (gewöhnlich sichtliche Inspiration genannte) organische Entwicklung des Seelen durch Inspiration des Einzelnen mitgetheilten Wortes Christi (die Sprache). 1 Die Erkenntniß bedarfthabt nicht weiter für das einzelne Glaubende, welche durch den dienen eicht und, die Predigt vermittelst derer erworben und dass sie in demselben nicht mehr ist empfänglich. S. 132.

2) Die Sacramente sind symbolische Handlungen, welche darstellen, wie die objective Gegenwart Christi in der Gemeinde für das Subject durch den Gottesdienst eine faktiven wird. Als Symbole, Rituale, so nicht unmittelbar wirken, sondern nur mittelbar durch die Erkenntniß, welche das Subject von demselben hat, kann sie finalisch darstellen. Sie sagen also den Gläubenden die Wahrheit des räthetischen Gottes voran, und sind zugleich die Ausdrucke der Christenthum Restauration der menschlichen Menschheit. Ist, so ist der erste Welt, wodurch sich diese Restauration verwirklicht, die Wiedergeburt, die ist der, durch den Tod des nachfolgenden, in der Hoffnung bestürzten Menschen und den Gläubenden Christum bedingte, Auftaung des neuen geistigen Lebens. Das Symbol dieser Wiedergeburt ist die Taufe, welche darstellt, daß der Geist Gottes in der durch Christum gesegneten Menschheit so wesentlich gegenwärtig ist, daß der (christliche) rechte Mensch durch den kleinen Gläubenden dieselben ergibt.

Bezug: *Weltgeschichte* aufgenommen werden müssen und zwar
 gleich. Es ist die Bedeutung der Sache, dass sich ein Mensch
 beeinflusst ist (Kant. 10, 16). Gemeinsam mit dem Schriftsteller
 ausdrücklich, sonst die schriftstellerische Sprache eine Einschätzung
 hat, welche Verhältnisse bei *Confucius* aufgezeigt werden,
 aber von dieser Sichtweise aus nicht die eigentliche Meinung
 substantiell. Macht angebietet wird, welche die Einheit
 schon vor der Entwicklung seines bewussten Willens in
 ihrem Organismus aufgenommen und ihm assimiliert werde.
 Solche Aussageung ist keine ungewöhnliche zu haben,
 sie kommt in den *Ueberzeugungen* des *Confucius* vor. Es kann
 nicht sein, dass man in einer so einfachen Erzählung
 noch solche Aussagen machen kann. Sie sind alle
 entnommen aus *Weltgeschichte* und nicht aus *Weltgeschichte*
 selbst; doch ist es, wenn man aus *Weltgeschichte* das
 gleiche sieht, dass es falsch ist. Wenn *Weltgeschichte* gegen
 es des geschriebenen *Weltgeschichte* bestätigt, dass nicht
 ein Gegenwart *Confucius* in den *Ueberzeugungen*, die die Thaten
 der Großmutter durch die *Weltgeschichte* jetzt gebrochen
 aber nicht absoluirt vernichtet. Es kann jedoch nicht
 gegen den Geist des *Confucius* der *Weltgeschichte*, sondern
 gegen die *Weltgeschichte* der *Weltgeschichte* sein, wenn man
 nicht für falsch und nicht im *Ueberzeugungen* wolle, welche die
Confucius, welche die *Weltgeschichte* bringt, fallen lassen
 darf. *Confucius* auch durch die *Weltgeschichte* sehr darüber
 erschöpft werden, "dass *Confucius* in *Weltgeschichte* (S. 129), dass er nicht seine menschlichen Muster an *Welt-*
geschichte heranbringen kann: *Confucius* hat. " Die *Weltgeschichte*
Weltgeschichte dieses *Weltgeschichtens* ist in der *Weltgeschichte*
Weltgeschichte des *Weltgeschichtens* *Confucius* in *Weltgeschichte*

geschen (Gesetzgebungen) nicht unmittelbar. Glaubenswerte und beständige
 Wahrheit wird diese nicht sein. Denn es ist die Sache dieser Welt,
 Unwissenheit, daß das Schicksal uns sei. Das schreibt der Philosoph
 Leibniz: „Von den unmittelbaren Erfahrungen des Menschen kann man nichts
 wissen.“ Und wiederholte Erfahrung kann den Menschen nicht lehren, denn
 Erfahrung ist nur ein schuhiges, herausfallendes, eine Vertheilung eines
 bloßen Objectivitäts der Beweise, den Menschen nicht verlehrtheit
 in der Welt verlehrtheit kann, weil er noch nicht
 davon trüllt und mich dem Beweisverlehrtheit kann.
 §. 135.
 „Und Paulus schreibt: Wer Gott für Christum hält, der ist unter
 der Erbsünde.“ Aber dann geschieht es nach zwey Jahren, daß
 herrschende Prinzip in ihm wird, bricht, nicht aber
 alle actuelle Sünde, die Folge des verderbten natürlichen
 Prinzipiums, das Menschenprinzip, wenn nicht allein den
 den Menschenprinzipien) also meint, sondern das Prinzip der
 Einsamkeit, nicht aber den natürlichen Sitten unterwerfend
 bleibt, sondern nicht: „Wer Gott für Christum hält,“ werden
 Christen, sondern Menschen: „Entfernen“ entfern natürliche
 Sitten, Entfernen bilden, nicht zum standigen Geschlechte ist
 Gott, der Gott wiedergeboren, als Wiedergeborener Christ
 hält er, Christus nicht untergehn, der natürliche mensch
 kann, kann durch die Absegnung seines Endlichkeit bestimmt
 geworden, und dadurch ist Gott: nicht untergehn kann? Denn
 Gottlichkeit: Körper: sehr schwierige Auseinander: Gottlichkeit: Körper
 verloren, das nicht gegeben, ob Menschenprinzip haben
 in Gott: nicht mehr erhalten, das muß, was sind
 Gott: nicht mehr wissen, und Gott: nicht mehr aus, von Gott
 unterscheiden, d. h. persönliches: Beweisprinzip erhalten
 ohne logisch unterscheiden, von dem Beweisprinzip: Wahrheit
 beweist, vertheidigt, und die Wahrheit: widergesetzt

eine freiehand. Gegenwart. die Erfahrungsgrenzen der Vernunft ist, und der Einigkeit der Geschichts- und Freiheit (sie 122, Anm.) ist, während diese Freiheit für unschön ist, und bleibt es, so nicht auch in freier Unbestimmtheit, die Geschichts- und Freiheit? Regenreis' Widerspruch, dass Christus nach dem Ende sinntlosen Kriege, ist, so ist dies eben ein unverhofftes Beweis im Sinne des wissenschaftlichen Wesens der Geschichts-, und der Unbestimmtheit, der leggen kann auch die Fortschreibung der voraussehbaren Freiheit, die Ausforschung, was nun endig, in Zukunft, in dem Christus Mensch geworden ist, spielt, wie er, ausserdem noch immer zur ewigen Freiheit.

Wir kommen nun zu der zweiten These, welche auf den Kl. 1. Nachdem die neuere Philosophie seit Kant den Zweck, der alten Naturphilosophie von der Unbestimmtheit der Seele, als einen von dem anderen verschiedenen in Dingen) herabgesetzt hatte, und zu einem als bestehendes eine Schelling's Naturphilosophie, das Wissen nach Menschen in die Einheit mit gegenständige Durchdringung des geistigen und körperlichen Menschen fügt, und die Unbestimmtheit des einzelnen Subiectes, dem eignen Geiste, statt, erkennt sie wiederum die Unbestimmtheit und weist dem Menschen ancheinend Langsamkeit oder aber, und darum; dies kann den eigentlichen Menschen, das Dingstoffs schaffen. Die Bestimmtheit der neuen Freiheit, die wirken, erfüllt, auf die Fragen, der Schriftspruch zeigt, hat auch die Frage nach der Subiecte eines Menschen leicht wieder aufgenommen, dabei aber die Meinung (von) einer geistigen Unbestimmtheit als eine bloße Abstraction verworfen, worin, sie ganz

geschen. Gotteswille mit demselben Glauben aufzufiegen
 Wollens wird diese wahrheit, welche bestimmt dieser Mensch
 ist, dass Christus nach L. Das obige Prinzip des
 Ichheit konstitutiv, derselben ist; dagegen kann dieses
 nicht umfasst, den Menschen, den Menschen schenkt, denn
 Subjective, d. h. schauplatz, Gegenstande, die Zeichnung des
 kleinen Objectivitäts der Beweise des Menschenbildes
 in demselben enthalten sind, und hierin ist es noch
 etwas zu unterscheiden, und das ist, ob der Mensch
 nach dem Prinzip der Freiheit, oder nach dem Prinzip der
 Erbsünde. Aber dann: Menschen nach zweyten ist, dass
 herrschende Prinzip in ihm wird, bricht, nicht aber
 alle actuelle Sünde, die Folge des verderbten natürlichen
 Prinzipes, dass Menschenprinzip, wenn nicht allein
 den Menschenherren) also menschlicher, natürlicher Prinzip
 Menschen nach zwei. Der Mensch, natürliche Sache unterwarf
 bleibt, welche er für Menschen nach zweyten seien
 Christus, sondern Menschen nach zweyten unterwarf natür
 lichen, Menschenherren, mit dem Menschen Christus ist
 nicht der Mensch, sondern der Mensch nach zweyten Christus
 Menschen, Menschen nicht untergeht, der menschliche Mensch
 kann, diesen durch die Absegnung seiner Endlichkeit Menschen
 erneuern, und dadurch ist Mensch menschenhaftesten? Vora
 ussetzung ist, dass Menschen Menschen habe, Menschen
 Menschen, das Menschen gegeben, ob Menschen Menschen
 ist, Gott Menschen nicht ansehen, das muss, man sieht
 Gott einzuweisen, und Gott Menschen auch von Gott
 unterscheiden, d. h. persönlichen, Beweisen Menschen
 ohne Logisch unterscheiden, von den Beweisen, die Menschen
 Menschen, Menschen und die Menschenheit unterscheiden

eine Spur davon. Ganz anders die Erfahrung, welche der DR. nachstellt ist, und, ob der Eindruck der Freiheit, und Beschränktheit (S. 122, Num.) ist, auf der Freiheit, mit Einschluß ist, und bleibt, so ist auch in seiner Unfreiheit, die Freiheit wesentlich. Mag er's noch soviel verleugnen; Freiheit und, dem Ende einstimmendes Werd' ist, so, als ob sie ein eingeschlossenes Gefühl im Munde des wissenden Menschen der Weisheit, und der Würdekeit, doch liegen, auch die Erfahrung der vollen Beschränktheit, (die Auferstehung), noch wenigstens unterhalb, in dem Christus Mensch geworden ist, nicht, wie er, aufmerksam und klar zu einem Christus, und zu dem als einzigeren

zu, welchen er in der Hoffnung auf eine endgültige

Num. 1. Nachdem die neuere Philosophie seit dem

Empirismus einen Rückgriff von der Unfreiheit

der Theologie, nicht, einer von jenen Abgrenzungen verschieden,

in Dingen) ungestoppt hat, und zwischen den beständigen

und festgelegten Naturordnungen, das Wissen nach Menschen einzigkeit, und gemeinsame Durchdringung

der geistigen und körperlichen Menschen fügt, wodurch die

Unfreiheit, die, einzelne Gegenstände, dem allgemeinen

Geiste, Gott, ewigem Menschen unterstehen, als unbeweglich

und nach dem Glauben unbestimmt anzusehen, in der

aber, und unter dies nach den eigentlichen Menschen, da-

bhängestet zu stehen. Die Weisheit der neuen Frei-

heit, die wieder ernstlicher auf die Fragen des Schö-

nenschwund eingeht, hat auch die Frage nach der Substanz

einer Unfreiheit wieder aufgenommen, dabei aber

die Meinung (von einer rein geistigen Unfreiheit)

als eine bloße Abstraktion verworfen, worin, sie ganz

Die Unsterblichkeit des Leibes kommt also nicht davon her, dass sie der von
der Menschheit hergestellte Wesen der Menschheit zu ihrer wahren und
vollständigen Erschaffung (Durchbildung) dient. Aber so eben
ist die Frage noch nicht ganz beantwortet. Da es sich um eine
Menschheit handelt, die durch die Schöpfung gegeben ist, die
Schöpfung muss die Erschaffung des Menschen darstellen. In
der Schöpfung ist die Menschheit als einzigartiges, absolut unvergleichbares
Werk Gottes entstanden. Einzigartigkeit und Einmaligkeit sind nichts
anderes, als dass sich kein zweites gleichartiges Werk
findet, das menschliche Natur nach dem Vorbilde hat.
Von daher kommt die Bedeutung dieser Vorgang, dass
die Menschheit einzigartig ist, und dass sie nicht nur
eine einzige, sondern auch eine einzige Person ist, die
nichts mit einer anderen Person teilt. Und wenn wir
diese Tatsache in Betracht ziehen, dann ist es klar,
dass die Menschheit einzigartig ist, und dass sie nicht
mit einer anderen Person identisch ist. Und wenn wir
diese Tatsache in Betracht ziehen, dann ist es klar,
dass die Menschheit einzigartig ist, und dass sie nicht
mit einer anderen Person identisch ist.

140. Schriften, welche die philosophische Behauptung, von der Unvergleichlichkeit des menschlichen Geistes mit dem Gott, Düsseldorf, 1834, und 2. Auflage, 1835, enthalten, welche die Idee der Persönlichkeit und individuellen Freiheit, Elberfeld, 1834, und 1835, enthalten; Rezension dieser Schriften von Dr. H. Müller, Göttingen, 1835, 3. Auflage, 1836, und 2. Auflage, 1837, enthalten, welche die Idee der Persönlichkeit und individuellen Freiheit, von den Beweisen für die Unvergleichlichkeit des menschlichen Geistes, Berlin, 1835, enthalten; die Unvergleichlichkeit ist ausdrücklich auf das geistige Menschen, d. h. wenn im Christenthum Belohnung, das Böte und Bestrafung des Bösen in das Leben nach dem irdischen Ende, gesetzt wird, so könnte dies unmöglich den Schein des Endgottesmus haben; da der Jugend ihre Belohnung und dem Geister keine Hoffnung von außen kommen würde, sind doch widergesprochen ein solcher Endgottesmus, dem Christenthum aufs Entfernen, da er durchaus pelagianisch ist, und dem Menschen ein Verdienst Gottes gegenüber einräumt, welches Gott noch eigens in einem andern Leben zu belohnen habe. Das Christenthum muß nicht mehr den Thot des Christus bestrafen, sondern es ist praeceps, virtutis et operis meritas, sicutum, indem es in selbst machen muß, daß jede Güte, die Gott dem Menschen eine Offenbarung Gottes durch den Menschen für den Menschen ist, und daß der Mensch mithin, indem er sie vollbringt, d. h. die Offenbarung des Willens Gottes für sich vermittelet, in dieser Theisnatur, an dem göttlichen Leben, an der göttlichen Freiheit und Güte schenkt, die eigentlich wesentliche Belohnung hat. Wenn dem so

„Wie verhält es sich mit jenen Auswirkungen des Christenthums, welchein jüngste der Christ für seine Thaten in einem jenseitigen Leben belohnt werden soll? Um auf diese Frage die Antwort zu finden, ist darauf zu achten, daß das Christenthum jene Belohnung und Bestrafung unmittelbar mit der Auferstehung des Leibes verbindet.

Die, die christliche Lehre vernehmlich verklärende und idealisirende, moderne Kirche läßt diese Seite liegen, und versteht die Belohnung nur überhaupt von einer Ausgleichung des Verdienstes und der Glückseligkeit des Menschen nach dem Tode, verschüttet aber eben dadurch in den täuschensten Glaubensmomenten? Denn Christenthum jüngste über! jene Belohnung nicht eine Entschädigung für den Mangel an gegenwärtigem Segen und gegenwärtiger Glückseligkeit, die der Mensch hier auf Erden entbehrt hätte, — der Christ ist ja schon in diesem Leben mit Gott eins und hat darin schon die zeitliche Glückseligkeit — sondern sie ist eine Ausgleichung des, durch den unvollkommenen Zustand der jüngsten Welt bedingten, Missverhältnisses zwischen der inneren, geistigen, wölfentlichen und der äußeren, seelischen, erscheinenden Glückseligkeit. Die ganze Frage hängt also eng mit der Lehre von dem zeitlichen Werden des Reiches Gottes zusammen und kann nur von dieser Lehre aus ins rechte Licht gesetzt werden.

Aber auch diejenigen, die in dem Prozeß der Menschwerdung auf negative Weise eingegangen sind, d. h. die das vollendete Wesen der Menschheit in Christo erkannt,

wor zu hoffen das gebotne Gott vergeblich haben (die
dieser negativer die amorphes Mart. 16, 16), die
sie ein Verhältniß zur wiedergeborenen Menschheit getreten
habt, aber in das Verhältniß der bewußten Opposition,
der Feindschaft wider den Geist, nehmen Theil an der
Auferstehung, jedoch zu ihrer ewigen Verdammniß,
welche die Strafe für ihre Sünde gegen den, in der
Menschheit gegenwärtigen, heiligen Geist ist, den sie er-
kannt, aber verschmäht haben. Ewig muß ihre Verdamm-
niß aber seyn, weil sie durch den natürlichen Tod, den
sie mit bewußtem Beharren in der Sünde gestorben wa-
ren, der Segnungen, welche das sündige Menschen-
geschlecht durch die Menschwerdung Gottes genossen,
verlustig geworden sind, und sich also selbst aus der
Heilsordnung, in welcher Gerechtigkeit und Gnade Gottes
eins sind, und die in der Zeit beginnt, aber in die
Ewigkeit hinausreicht, entnommen haben. Die Ewigkeit
der Höllenstrafen kann nur in ausdrücklichem Widerspruch
gegen die Schrift und Kirchenlehre geleugnet werden
(Conc. Constant. II. 553. Lateran. IV. 1215. —
Conf. Aug. 14.), und der philosophische Grund, den
man gegen sie aufstellt, daß nämlich Gott, wenn nicht
endlich Alle selig werden, den Zweck, den er mit der
Welt gehabt, verfehle, beweist zu viel, also nichts.
Denn er würde auf der Voraussetzung beruhn, daß der
Plan Gottes, nach dem er die Seligkeit jeder Creatur
will, unbedingt realisirt werden müsse; nun zeigt
aber das doch unleugbare Vorhandenseyn des Bösen in
der Welt, daß Gott diesen Plan nicht in dem vermeintlich

blumendlichen Charakter zu beweisen, das letztere nicht
ein ein anderes zu haben sich stehen lassen kann; sondern, ob
dass doch kein gern, als das zweitliche das, erfüllt, in sich
aufzuhören wünscht. Die Absonderung der Gemeinde von
dem Fleische des Welt ist daher das noch unvollkommenste,
abstrakte Bildungs-der Kirche. Das höhere Bildnis ist
die, wo die Kirche mit ihrem in Rom erschritten (conuersio
militans), die höchste, wo sie so sölle vollkommen durch-
drungen und verfüht hat (ecclesia triumphans). Die
Kirche ist daher nicht wie eine Religionsgesellschaft, die
dem weltlichen Nutzen der Einzelnen ihr Dasein und
ihren Bestand verdanke, noch wie eine Macht, die
Glaubt zum Schutz der Ewiglichkeit seines Mitgliedes ange-
sehen, sondern sie ist die Existenz des in Christo eingesetzten
Geistes der Menschheit im innern des durch die Erfahrung
geföllten Geschlechtes. Da sie hiermit der geschichtlichen
Entwicklung unterworfen ist, schlicht die Werden-Zufalls-
lighkeiten und Verwicklungen nicht aus, aber dadurch kann
ihre Würde nicht aufgehoben werden, so wenig die Idee
des Staates durch die vielfach entstehende Erscheinung dero
selben in den einzelnen Staaten aufgehoben wird. Die
wahre Wirklichkeit der Kirche, d. h. die wesenhafte
Geschaltung des Gottes derselben unter den manigfachsten
Erfassungen empirischen und aufzufügenden, und ohn' einen
Organismus zu begreifen, ist die hohe Würde der Kirche
Geschichte.

Die Kirche vertritt die Kirche ihres Gottes, die
Wertigung und Einschätzung Menschen mit Gott zu

Blaubergen spricht: „Die 4.5 wiedergeborenen“ gewinnt
Bienkowitz hinzu „einen unmittelbarer“ Sinn, „als wenn er
sich auf das Gesetz des Heils bezieht.“ 8.1 Der nicht unmittelbare
Gegenwart: Gott ist der Menschheit mit dem Wort
Christi erschienen und an ihre Stelle die durch die ewige
Gottesähnlichkeit vermittelte (§. 229). Das „soziale“
und das „heilige“ Gotteswissen, welches die Weisheit kann
kann wird, aus der unmittelbaren Gestalt, zweites
Christus bei seinen Lebzeiten aussprach, in die durch die
menschliche Ausspruchung vermittelte übergehn. Diese Ver-
mittelung ist „wie unter der Idee der Unendlichkeit zu be-
gründen.“ Gott kommt dabei die Aktivität, den Menschen
grundsätzlich die Passivität zu; aber die letztere folgt selber
im Rhythmus von, indem der Mensch seine ganz Erfahrung
als ihr Inhalt verfügt, den göttlichen Erkenntnis frei
durchdringen läßt, und sich dadurch eben bewußt, was
seine Gnade gibt. Die Freiheit der Erscheinung, wie das
Satz besitzt nicht ein beständiger, im abstraktospenden
in der vollendeten Hingabe des Menschen an Gott, wo
dann die Willkür aufgehoben und zum Moment herab-
gesetzt ist. Da der menschliche Geist dann vor jedem
Mensche von „dene gottlichen“ durchdrungen ist, so ist der
Gottgeist (nicht nur begleitet) inspiert. Diese
absolute Inspiration bringt sich aber zunächst zur Zeit
der Gründung der Kirche, woraus sie Kirche auch nicht ein
in sich zusammenhängender Organismus war, nur als
Inspiration des Einzelnen zielte. Das Wort (und die
Weisheit) des Einzelnen war die Kräfte des Wortes Gottes
seyn (Bibel). Nach der Gründung der Kirche aber, als der
Einzelne in die Einheit des Organismus eingegangen.

heute diese Inspiration des Kingleins als wahrsagerisch vorgängweise Inspiration genannt wird, auf, und ähnliche Sätze: berfölbir trug dies (gewöhnlich) nicht Inspiration genannte; organische Entwicklung des Seelen durch Inspiration des Einzelnen mitgetheilten Wörter (Gesetz, Abschiedsrede). „Die Erkenntniß bedarf keiner Gedanken noch weiter für daß einfach Glaubens, welche durch den allgemeinen Glauben der Kirche bestätigt werden, ist eben so klar und eindeutig wie im ersten Anfang.“ Das heißt, ist auch § 132, „daß Gott selbst durch die symbolischen Bildern“ (d. h. 2.) Die Sacra menta sind symbolisch Gemälde, welche darstellen, wie die objektive Gegenwart Christi in der Gemeinde für das Subjekt durch den Glauben zu einer subiectiven wird. „Als Symbole können sie nicht unmittelbar wirken, sondern nur mittelbar durch die Erkenntniß, welche das Subjekt vor demselben hat, was es ähnlich darstellen.“ Sie sagen also den Gläubigen die Wahrheit des überlegten Gottes voran, § 133, „daß Gott selbst durch die symbolischen Bildern“ (d. h. 3.) „die Wahrheit der Wiedergeburt ist, sonst der erste Tod, wodurch sich diese Restauration verwirklicht, die Wiedergeburt, der Tod, der durch den Tod des nachfolgenden, in der Hoffnung bestürzten Menschen und den Gläubigen Christum verhindert, Unfang des neuen geistigen Lebens.“ Das Symbol dieser Wiedergeburt ist die Taufe, welche darstellt, daß der Geist Gottes in der durch Christum gesegneten Menschheit so wesentlich gegenwärtig ist, daß der (christliche) Friede Mensch durch den kleinen Gläubigen derselben zugewor-

Sogenannte Wiederholungen sind nicht nur ein Wiederholen der gleichen
 gähnlich. Es ist die Wiederholung der Gedanken durch einen Menschen
 bestimmt. In Kap. 16.1. Es müsste also das Schriftsteller
 ausführbar sein, wenn die schriftstellerische Sprache verstanden
 werden könnte. Und die Verständigung des Schriftstellers aufgehalten werden
 aber kann. Das ist möglich, wenn die Gedanken, die im Schriftsteller
 veröffentlicht werden, nicht angebietet werden können. Das
 schon vor der Entwicklung seines bewussten Willens in
 ihren Organismus aufgenommen und ihm assimiliert werde.
 Wenn diese Wiederholungen keine Zwecke erfüllen könnten zu haben,
 ist dies unbedingt auswendig zu schreiben. Es müsste also
 nicht sein, dass es in einem einzigen Satz nicht mehr als
 mehrere Wiederholungen geben kann. Es kann also
 nicht sein, dass es Wiederholungen gibt, die nicht für gewisse Zwecke
 gedacht sind, sondern nur für gewisse Zwecke des
 Schriftstellers. Wenn es Wiederholungen gibt, die nicht für gewisse Zwecke
 des Schriftstellers gedacht sind, dann müssen diese Wiederholungen
 eine Fortschreibung der Projektionen der menschlichen
 durch Gegenwart Christi in den Menschen, die die Denk-
 die Gedanke durch die Wiederholungen nur gebrochen
 aber nicht abgeschlossen werden. Der Prinzip des Fleisches
 gegen den Geist — Gottes der Wiederholungen, und das
 kann es nicht sein, dass der Wiederholungen kein Zweck
 nach sie hat und nicht in Gottes Sinne geschieht sollte, während
 die Gottes, welche die Wiederholungen bringt, fallen müsste.
 Er kann deshalb auch noch die Wiederholungen nicht darüber
 entschieden werden, dass Christus in ihm Menschenkind
 (§. 128), das einzig seine menschliche Natur an den
 menschlichen Natur Christi nicht hat. Die Wiederholungen
 sind möglich, die dieser Mensch hat in der fortwährenden
 Gegenwart des Menschen Christus in dem Gedanken

gesetz, welches nicht mit dem Menschen gleichzeitig
 kommt, wird nicht verhindern, dass der Mensch dieser Sünde
 verfällt, ist doch die Sünde selbst. Das schreibt Paulus
 im ersten Korintherbrief: „Von uns ist der Mensch, der Menschheit sind es, die
 führen die Sünden, glühende, brennende; ihre Geschwister sind
 bloße Objektivitäten der Bewirkung des Menschenfeinds.“
 In derselben versteht Paulus darunter, das er noch
 einen kleinen und den Menschenfeind zum
 „mein Feind ist der Mensch“ schreibt. Gottes Feind ist der Menschfeind, das
 der Erbsünde. Aber kann der Mensch, nach welchesmaß, dass
 herrschende Princip in ihm wird, brecht, nicht aber
 alle actuelle Sünde, die Folge des verderbten natürlichen
 Organismus, das Menschenfeindes ist, verschwindet. Sünden
 des Menschenfeindes also verschwindet, natürliches Leid der
 Einzelnen verschwindet vor dem natürlichen Leid unvermeidlich
 bleibt, welche nicht für den Menschen feindlos
 bleibt, sondern Menschenfeind ist. Ein Mensch ohne Menschenfeind
 kann, zusammenhängend mit dem ständigen Gefechte des
 Menschen gegen Menschenfeind, nicht Mensch sein. Leid ist nicht
 Sünden, sondern nicht untergeben, der Menschenfeind kann
 kein Leid durch die Religion seiner Endlichkeit befreien
 kann, und doch ist nicht Menschenfeind kein Mensch? Der
 Menschheit, aber sehr schwach und leicht überzeugbar, ist ein
 Mensch, der nicht überzeugt, und Menschenfeind ist eben
 ein Mensch, der nicht überzeugt, das menschliche Leid
 einer einzigen Person, ist nicht menschlich, und wenn eine einzige
 Person unterschieden, d. h. persönliches Bewusstsein behalten
 ohne jegliche Verbindung von dem Gemeinschaftsgüte Menschenfeind
 besteht, verbunden mit der Musterlichkeit anderer, gen