



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.

3053

103
~~182.54~~

Der
Zweifel am Glauben.

Kritik der Schriften:

De Tribus Impostoribus,

von

Dr. Karl Rosenkranz.

Halle und Leipzig

Verlag von Reinicke und Comp.

1830.

B

1

(Verkaufspreis 12 gGr.)

222 719

305-3
B1



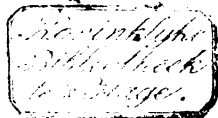
Der
Zweifel am Glauben.

Kritik der Schriften:

De Tribus Impostoribus,

von

Dr. Karl Rosenkranz.



Halle und Leipzig.

Verlag von Reinicke und Comp.

1830.

V o r b e r i c h t.

In unseren schreibseligen Tagen, wo der gedruckte Buchstabe das lebendige Wort fast zu ersäufen droht, scheint die Ahnung Hardenbergs sich bereits zu erfüllen, wenn er sagt: „Journale sind schon gemeinschaftliche Bücher. Das Schreiben in Gemeinschaft ist ein interessantes Symptom, das noch eine große Ausbildung der Schriftstellerei ahnen läßt. Man wird vielleicht einmal in Masse schreiben, denken und handeln; ganze Gemeinden, selbst Nationen werden Ein Werk unternehmen.“ Dieser Anwachs der Literatur, wodurch alles Sprechen zum Schreiben wird, erleichtert auf der einen Seite die Freiheit der Autoren, indem diese

Form der Aeufserung als eine ganz allgemeine auch für das Geringere zugestanden wird. Aber von der anderen Seite wird es eben so sehr in höherem Grade Pflicht der Autoren, über ihre Berechtigung zum Schriftstellen vor dem Publicum sich auszuweisen, gerade, weil alles Empfinden, Denken und Handeln dahin strebt, als literarisch niederschlagen. Da ich nun in den folgenden Blättern etwas zur Sprache gebracht habe, was zunächst als antiquirt betrachtet werden könnte, so dürfte Mancher leicht zu dem Urtheil sich geneigt fühlen, daß ich meine Zeit verloren und einen schon verjährten Kohl ohne Noth wieder aufgewärmt hätte. — Allein ich hoffe mich in der Erwartung nicht zu täuschen, daß diese berücktigten Schriften mehr berüchtigt, als bekannt sind und daß also von dieser Seite zuerst der Literatur ein Dienst geschieht. Zweitens wird man zugeben, daß der Inhalt dieser Schriften der Art ist, daß sie eine interessante Idee wirklich selbstständig produciren. Ihr Thema,

daß die Menschheit in ihrer höchsten Angelegenheit sich selbst betrügt, dürfte anderswo schwerlich mit einer solchen entschiedenen Entgegensetzung gegen alle positive Religion ausgesprochen sein. Daß sie ein Breviarium dieses grauenhaften Zweifels darstellen, ist ihr innerer Werth. Drittens wird man sich überzeugen, daß viele Fäden dieses skeptischen Materialismus auch noch im Einschlag unserer Zeit zu finden sind, obschon der webende Geist ein ganz anderer geworden ist. — So wäre die Empfänglichkeit unserer Gegenwart für die Erinnerung an diese Producte nach meiner Einsicht hinlänglich gesichert und das Recht dafür nach Kräften dargethan.

Noch bleibt mir übrig, von der Entstehung meiner Arbeit mit wenigen Worten Rechenschaft zu geben. Sie gehört zu den Arbeiten, welche nicht berechnet sind, wie andere, mit denen man sich Jahre lang umherträgt und zu denen man auch nach der mannigfachsten Abwechslung als zu ursprünglichen

Stimmungen immer wieder zurückzukehren gezwungen ist. Natürlich sind solche mehr zufällige Arbeiten nicht ohne inneren Zusammenhang mit dem Kreise der lebenswierigen, welche zu schaffen man sich vorsetzt. Aber sie unterscheiden sich von diesen durch ihr unerwartetes Dasein, indem sich eine Erscheinung der Aufmerksamkeit plötzlich entgegenwirft und das verwandte Interesse beinahe gewaltsam in Anspruch nimmt. Ich fand bei einem unvorhergesehenen Aufenthalt in meiner Vaterstadt Magdeburg diese famösen Schriften. Ihr Besitzer ist mein Freund, der Candidat der Theologie, Herr Friedrich Richter. Er ist zu ihnen auf einer Auction gelangt, ohne es selbst zu wissen, indem sie in ein Pack alter Schreibereien verbunden waren. Das Lateinische Manuscript hat einst der Bibliothek des Prinzen Eugen von Savoyen angehört, für welche es, wie der Titel sagt, mit schwerem Geld erkaufte wurde. Das Französische ist von einer anderen Hand geschrieben und, wie das La-

teinische, in Leder gebunden. Beide sind in Quartformat und sehr gut gehalten. Richter hätte sie unserem gemeinschaftlichen Freunde, dem *Dr. Wilhelm Geithe*, geliehen, der eine weitläufige literarische Abhandlung über die Entstehung und Kunde des Buches zu schreiben unternommen hat, welche er dem Publicum mit Nächstem vorzulegen gedenkt. Dies ist die Ursach, warum ich näher auf das Literarische einzugehen unterlassen habe. In der chronologischen Bestimmung ist er im Allgemeinen mit mir einverstanden. Bei ihm fand ich die Betrüger und bat sie mir sogleich zum Lesen aus. In der tiefen Unruhe und Verstimmung, welche mich damals beherrschte, zog mich die Hefigkeit und der fragmentarische Reiz der Schriften ungemein an. Während ihrer Lectüre bildete sich aber auch zugleich die Reihe von Reflexionen, welche mir die Verletzung unseres heiligen Glaubens unmittelbar abdrang. Und so entstand der folgende Aufsatz.

Dafs vielleicht nicht Wenige sein werden, welche nicht blos an den beigebrachten Aeusserungen dieser skeptischen Schriften, sondern eben so sehr an meiner Kritik derselben ein Aergernifs nehmen werden, ist ein so allgemeines Schicksal der Wissenschaft, dafs ich mich demselben weder entziehen kann, noch entziehen will und darum die Opposition vollkommen ruhig erwarte.

Halle, am 22. April 1830.

Karl Rosenkranz.

Es wird für das Verständniß der folgenden Kritik sehr zweckmäßig sein, uns auf den Punkt des erkennenden Bewußtseins zu versetzen, von dem aus die Schriften, welche Gegenstand unserer Beurtheilung sind, hervorgingen. Es ist dies im Allgemeinen der Gegensatz des Dogmatismus und Skepticismus, der Kampf des nach Freiheit ringenden Wissens mit der Autorität eines heiligen Glaubens. Der Glaube der christlichen Kirche hat seine wahrhafte Autorität in seiner absoluten Vernünftigkeit, so daß eine andere Gewissheit von Gott, als die in ihm sich offenbart, nicht sein kann. Nicht also das geschichtliche Gerüst einer ehrwürdigen Ueberlieferung, die als in die Erscheinung fallend für die tiefste Gewissheit unzureichend wäre, sondern die innere Nothwendigkeit dieses Glaubens ist der Grund, der seine Autorität enthält. Sie kann daher nicht zerstört werden, oder der Geist müßte sich selbst vernichten; ihrer Wahrheit gewiß vermag sie jeden Zweifel zu ertragen, weil der Zweifel an ihre Wahrheit sich unfehlbar von selbst auflöst, und durch sich die höhere Gewissheit zum Resultat haben muß. Die Momente, auf die es hier also ankommt, sind der Glaube, der Zweifel und die Wissenschaft. Aus dem Zweifel am Glauben entstanden jene Schriften, die uns hier beschäftigen werden und die vielleicht die höchste Ausgeburt der trivolen Verzweiflung darstellen, wel-

che ein so großes Element der drei Jahrhunderte ausmacht, die zunächst uns im Rücken liegen.

Der wahrhafte Glaube ist die völlige Einheit des Einzelnen mit dem an sich bestehenden Glauben seiner Kirche. Durch die Vorstellungen seines Glaubens weiß er, was Gott ist. Diese Gewissheit ist so sehr die seinige, daß er nur in ihr seine Seligkeit findet, weshalb er seinen Glauben nicht verändern kann; die Vorstellung der Wahrheit, der gedachte Gott, und die Empfindung, daß nur diese Vorstellung, keine andere, die wahrhafte sei, sind im Glauben schlechthin Eines. Die an sich seiende Wahrheit des Glaubens, seine Dogmen, als die objective Seite desselben und die für den Glaubenden und in ihm existirende Gewissheit derselben, ihre subjective Seite, daß sie, die Dogmen, den Inhalt seiner Gewissheit bilden, sind ungetrennt dasselbe. — Allein in dieser Einheit des Einzelnen mit den Dogmen liegt die Möglichkeit, daß sie ihre Elemente, die Dogmen und die Ueberzeugung, oder die Wahrheit und Gewissheit auseinandersetzt. Um jener unmittelbaren Einheit willen ist der Glaube gemüthlich. Sobald aber die Gewissheit sich von der Wahrheit trennt, d. h., sobald der Einzelne zwar die Vorstellungen und Gedanken des Dogmenkreises kennt, aber in ihnen nicht mehr sich selbst weiß, beginnt der Glaube wankend zu werden und die Gemüthlichkeit zu entfliehen. Das eine Moment des wirklichen Glaubens, der Vorstellung desselben, ist da, aber das andere, der Empfindung, der subjectiven Gewissheit, welche in der Vorstellung das Bild ihres Wesens anschaut, fängt an zu mangeln, indem das Bewußtsein ganz an-

dere Gefühle und Interessen zum Inhalt seines Selbstes hat, als welche in jenen Vorstellungen objectiv ausgedrückt sind. Macht dem Bewußtsein dieser Unterschied keine Unruhe, tritt seine Empfindung mit der von den Dogmen umschlossenen Welt in keine Spannung, sondern ist es der Erscheinung nach mit ihr versöhnt, so ist dies der Standpunct des Aberglaubens, der geistigen Ohnmacht, welche, von der Innigkeit des wahrhaften Glaubens entfernt, nur formell in demselben lebt und so gut, wie der wirklich Gläubige, alle Momente äußerlich mit durchmacht, in welchen der kirchliche Glaube als das sich manifestirt. Diese Unentschiedenheit, welche die Beziehung des eigenen Fühlens und Denkens auf die nicht weiter damit übereinstimmenden Dogmen aus Fahrlässigkeit und Schwäche unterläßt, um sich keine Beschwerde zu machen, ist nicht ganz das, was man gewöhnlich unter Indifferentismus versteht, denn dieser ist darüber hinweg, in die kirchliche Form noch einzugehen, wie der Aberglaube es thut. So haben z. B. viele Prediger alle Vorstellungen des kirchlichen Lehrbegriffs im Bewußtsein und tragen dieselben ihrer Gemeinde auch ihr ganzes Leben hindurch vor, aber sie haben sich weder positiv in ihrem innersten Selbst mit diesem Inhalt durchdrungen, noch auch negativ in einen theoretischen Kampf mit ihm eingelassen; vielmehr haben sie sich ihm als einer unabweichlichen Nothwendigkeit ergeben, da nun, wolle man anders leben, einmal nicht zu entgehen sei. Regt sich ja das Bedürfnis einer Vergleichung des Lehrbegriffs mit dem eigenen Gemüth, so ist zugleich das Gefühl der Schwierigkeit im Anzuge, die

Differenz beider von einander durch die Erkenntniß auszugleichen, weshalb das Bewußtsein über die Kritik sowohl seiner selbst als des Lehrbegriffs hinwegschlüpft und beides, um sich durch Nachdenken nicht zu viel Umstände zu machen, in seinem alten Bestande gewähren läßt. — Hört aber Dogma und Empfindung auf, neben einander zu sein, kommt es dem Bewußtsein zum Bewußtsein, daß es den Glauben verloren hat und stellt sich also die Beziehung des Selbstes auf den Glauben ein, so hat das Nichtmehr glauben des Aberglaubens ein Ende und es kommt zum Unglauben, welcher sich seiner als eines solchen gewiß ist, der das in den Dogmen der Kirche Ausgesprochene darum nicht für den Begriff der Wahrheit hält, weil er für sich die Wahrheit als eine andere weiß. Aus der Masse der charakterlosen Abergläubigen gehen deshalb zunächst die Heuchler hervor. Die Abergläubigen haben nicht die Kraft, den Unterschied ihres religiösen Selbstbewußtseins von den orthodoxen Vorstellungen zu bestimmen und sie laden daher in ihrer Weichlichkeit wirklich die Schuld, zu heucheln, nicht auf sich. Die religiöse Heuchelei läuft durch drei Acte hindurch. Der erste ist der Verlust des Glaubens, es sei, wodurch es wolle, am meisten durch das Denken, wenn es die mannichfachen Vorstellungen des Glaubens zur lebendigen Einheit verknüpfen will und so die ruhige Klarheit erschüttert, in welcher die erhabenen Bilder des Glaubens vor dem Bewußtsein mit himmlischer Macht dastanden. Zur Heuchelei geht dieser Anfang, nämlich der Unglaube, nur dadurch über, daß der Einzelne, in welchem er lebt, seine heterodoxen Vor-

stellungen gegen die Orthodoxie des allgemeinen Bewußtseins verschleiert, was immer auch die subjectiven Beweggründe einer solchen Verbergung sein mögen, Egoismus aller Art, Unfertigkeit der Beweisführung u. s. f. In der Form seiner Erscheinung ist der Heuchler, wie der Aftergläubige, mit dem orthodoxen Bewußtsein identisch, weiß aber auch um seinen Unterschied von demselben, den der Aftergläubige sich nicht recht angeben kann. Erst aus dieser Beziehung, aus diesem Urtheil, geht drittens das Bestreben hervor, mit Absicht und künstlicher Weise die Form hervorzubringen, welche für den adäquaten Abdruck wahrhaft religiöser Gesinnung gilt. Der Heuchler für sich, wollte er seine Vorstellungen und Empfindungen auf eine ihrem Inhalt angemessene Weise ausdrücken, müßte sich natürlich den Anderen in einer andern Form darstellen. Statt dessen macht er mit ihnen dasselbe, wo möglich noch ein frommeres Gesicht, gibt sich den Schein der Orthodoxie um so eifriger, damit nichts an ihm verdächtig sei, und hält seine Heterodoxie entweder in die Finsterniß des Schweigens ein, oder aber er lüftet die Maske nur für wenige gute Freunde, welche ebenfalls in so guter Gesellschaft die Larve abzunehmen sich nicht scheuen.

Indem aber der Unglaube offen heraus tritt und sich bekennt, verschwindet die Gemeinheit der Heuchelei und es entwickelt sich der Zweifel am Glauben. Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind; — der Zweifel ist des Denkens erstes Kind! Zweifeln ist Denken als Setzen des Widerspruchs. Bei dem Glauben betrachteten wir die Unterscheidung des Bewußt-

seins; zuerst war die Wahrheit und Gewisheit einander gleich, im Aberglauben war die Gewisheit und Wahrheit neben, in der Heuchelei war sie gegen einander. So werden wir hier in der Sphäre des Unglaubens zuerst einen stoischen Eklekticismus, sodann ein unstätes Hin- und Herschwanken, endlich aber den fixen Widerspruch entdecken, welcher durch sich selbst zu Grunde geht. — Das Denken ist Setzen des Allgemeinen; diese Kraft zertrümmert scheinbar die wundervolle Welt des Glaubens; unbefangen wird dieser gelebt, wie die Sterblichen es gewohnt sind, daß ihnen die Sonne auf und nieder geht. Aber plötzlich wendet sich das Bewußtsein um und will hinter die Vorstellungen sehen und will die Gewisheit erreichen, daß das, was es vorstellt und denkt, nicht anders ist, als es von ihm vorgestellt und gedacht wird, und daß, was ist, nicht anders zu sein gedacht werden kann, als es ist. Indem es so auf die gänzliche Vernichtung alles Scheines ausgeht, welcher nämlich vom Bewußtsein das Sein anders gedacht werden läßt, als es an sich ist; entwickelt es sich die Widersprüche des Lebens d. h. es erkennt Bestimmungen, welche nicht bloß im Unterschiede von einander sind, z. B. Gott ist nicht der Mensch der Mensch ist nicht Gott; sondern von denen das Sein der einen das Nichts der anderen, das Nichts der anderen das Sein der einen ist; z. B. der Mensch erlöst sich durch seinen eigenen Willen vom Bösen; und nicht des Menschen eigener Wille, sondern nur der Wille Gottes erlöst den Menschen vom Bösen. Der rechte Zweifel ist die Unruhe des Gedankens, welche in beständiger Abwechslung des Seins und Nichtseins end-

lich die Ruhe derjenigen Einheit zu erlangen strebt, welche die widersprechenden Urtheile in sich auflös't. Zunächst kann aber der Zweifel in der schlechten Gestalt eines stoischen Verhaltens auftreten, welches den ganzen Reichthum der Vorstellungen und Gedanken des Glaubens blos darum, weil es einige Widersprüche darin sieht, als nicht die Wahrheit aufgibt und sich in Aufsuchung und Verfolgung eines anderen Principes, dessen Bornirtheit ihm eine bessere Einsicht gewährt, mit vieler Behaglichkeit befriedigt. Das Bewußtsein verliert sich in einige Abstractionen und sieht nun die Dogmen mit mißtrauischen und starren Augen an, ohne in ihnen große Vernunft, am wenigsten die Vernunft selbst zu entdecken; im Gegentheil wird es sich ihrer Unvernunft gewiß, z. B. wenn das Dogma die Zeugung Christi durch den heiligen Geist behauptet. Weil in solchen Vorstellungen den ewigen Gedanken aufzufinden nicht so leicht ist, so darf man sich nicht wundern, daß Viele sich vom kirchlichen Glauben ganz entfernen, um in der Selbstgewißheit der Moralität, im Gedanken der reinen Pflicht und des Handelns um der Pflicht willen, sich zu beschränken, denn so können sie sich doch in ihrem Thun und Lassen begreifen und in der Stimme ihres Gewissens einen ihnen gegenwärtigen Gott erkennen. Dieser Stoicismus wird im Verhältniß zur Bestimmtheit der Religiosität Eklekticismus. Er hat die Ueberzeugung, daß man einen moralisch guten Lebenswandel führen müsse. Rechtlich handeln, müsse man; stehlen, morden, ehebrechen, lügen, mit einem Wort die Mosaischen Gesetze direct verletzen oder feiner Weise umgehen, dürfe man nicht, aber das

könne man in jeder Religion und so schlecht sei nicht leicht eine, welche nicht ihren Anhängern die Beobachtung und Befolgung dieser Gesetze der praktischen Vernunft zur Pflicht mache. So wird die Religion in die Moralität absorbiert, wo der um seine Pflicht und ihre Erfüllung wissende Mensch, aber wahrlich nicht Gott an und für sich vorhanden ist. Wird nun an den Stoicismus die Forderung gethan, daß er sich über dies Judenthum erheben und ein höheres Dasein anerkennen solle, so sperrt er sich und setzt; wenn es ihm beschrieben wird, seinen bescheidenen Zweifel entgegen, ob dies Höhere nicht ein bloßer Wahn sei? In dieser Bedenklichkeit, welche hier die Form des Zweifels ist, bleibt er stehen und hat mit ihr genug gethan, denn er triumphirt durch seine Gewißheit, welche er bei all seinem Kopfschütteln im Hinterhalt hat, daß eine absolute Gewißheit in diesen Regionen unmöglich sei. Im Empirischen finde dieselbe wohl statt und an der Existenz seines Leibes und an das Dasein Amerika's zu zweifeln sei lächerlich; daran aber zu zweifeln, ob die Katholiken oder Tibetaner, ob die Socinianer oder Juden die wahrhafte Religion hätten, sei vernünftig. Denn für solche Behauptungen könne schlechterdings kein Beweis geführt werden und sei es eine höchst unbescheidene Annahme der christlichen Religion, sich für die wahre zu halten; ja, wollte man genauer zusehen, so würde man diesen Satz sogar für irreligiös erklären müssen, weil Gott als die Liebe, wie doch die Christen ihn vorstellten, alle seine Geschöpfe mit gleicher Theilnahme umfassen müsse und deswegen den Christen nicht mehr, als den Samoeden offenbar sein

könne; daher seien die Religionen nur in der äußeren vom Klima u. s. w. abhängigen Form, nicht aber in ihrem Wissen von Gott unterschieden. Dieser gemeine Skepticismus, der Hefen des Zweifels, kann so weit gehen, das Unmögliche zu wollen, den Geist ohne Geist zu verstehen. Er hat nur sinnliche Wahrheiten; es ist für ihn ausgemacht, daß das Nichtsinnliche — und Gott ist ein Artikel in diesem Gebiet — nicht erkannt werden könne, und daß, wo man nicht zu riechen, schmecken, fühlen u. s. f. im Stande sei, alle Erkenntniß ausgehe. Daher ergibt sich aus dieser abstracten Haltung ein kaltes Bezweifeln aller göttlichen Wahrheit, dem es nicht darum zu thun ist, den Zweifel aufzuheben, sondern immer im Zweifeln zu verbleiben und sich diese endlose Gewißheit der Ungewißheit und Unwissenheit immer wieder vorzukäuen. Sein Zweifeln ist in dem welthistorisch gewordenen Satz des Pilatus ausgesprochen, als dieser, der Wahrheit gegenüber, sagte: was ist Wahrheit? Er bekannte damit, daß es für ihn keine Wahrheit gebe und dies Bewußtsein von der Eitelkeit aller Wahrheit für die einzige Wahrheit halte. Ein solch stoischer Skeptiker lächelt von seiner vornehmen Stellung aus vernichtend über alle Religion hin. Dieser von uns etwas weitläufiger unten noch zu erwähnende Standpunct ist der, welcher im Allgemeinen den Schriften, um die es sich hier handelt, zu Grunde liegt. — So gut nun der Gedanke das zarte und empfindliche Wesen ist, was an der Wahrheit des Glaubens zweifeln und eine Tolerierung aller Widersprüche, eine moralische Constitution, einen Dualismus des Wissens und Nichtwissens aufstel-

len konnte, so gut kann das Denken auch an dieser stoischen Resignation zweifeln und die Frage aufwerfen, ob dies denn an sich der absolute Standpunct des menschlichen Geistes sei, über welchen hinaus es keinen anderen gebe? Durch seinen Ernst kann das Denken zu dem Unglück geführt werden, die Wahrheit durchaus so wissen zu wollen, wie sie sich selbst weiß, und sich deswegen keinem einseitigen Standpunct anzuvertrauen. Hieraus entsteht eine Sehnsucht, welche zugleich Wehmuth ist. Die Basis dieses Standpunctes ist jedesmal die Erkenntniß eines anderen untergeordneten, z. B. des Deismus, welcher den Begriff der christlichen Religion ganz desorganisirte, indem er die Welt in ein höheres und niederes Sein zerlegte und in seiner gottseligen Gottlosigkeit von der Abkunft des menschlichen Geschlechtes gar nichts mehr wußte. Die Gottheit trat in eine unbestimmte Ferne zurück; zwar ward ihr Wesen, um es zu unterscheiden, als das höchste bezeichnet, konnte aber im Besonderen und Einzelnen nicht gesehen werden; es war also so gut wie nicht da und die Vorsehung eines solchen Gottes war nichts als die Vorstellung einer unbegreiflichen Causalität, die man in ihrem Wirken nie ertappen konnte. So waren die Geister vom Geist getrennt und Gott in das Exil eines bestimmungslosen Daseins verbannt, während er die Menschheit hienieden in ihrer Verwirrung und Verblendung zurückgelassen hatte. „Er lebte dort in einem ew'gen Glanze, Sie hatt' er in die Finsterniß gebracht!“ Doch es sollte, so tröstete man sich, dies Leben nur eine Schule der Prüfung, es sollte dieser Jammer mit seiner unsäglichen Quälerei nur Anfang des göttlichen Lebens

werden, was nach dem herben, seligkeitlosen Däseits die Menschen einst im unsterblichen Jenseits erwartet, wo Alles wieder *in integrum* restituirt, der Gute belohnt, der Böse bestraft und zu jedem Geheimniß der Schlüssel präsentirt werde. Gewifs, nur die Aussicht von Unten nach Oben, von der peinlichen Gegenwart auf die mühelose Zukunft war vermögend, am Leben festhalten und es einigermaßen erträglich finden zu lassen. Man muß gestehen, daß das Bewußtsein der göttlichen Freiheit wohl selten so sehr, als in dieser dürftigen Religion degradirt gewesen ist. Daher konnte es nicht fehlen, daß Vielen doch gar zu traurig schien, ein ganzes langes Leben in bloß nützlicher Thätigkeit und irdischem, faden Treiben hinzuschleppen und das Göttliche, was der Deismus allerdings als den Endzweck anerkannte, nur als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, nur als Zukunft, nicht als Gegenwart zu besitzen. So konnte dieser Drang des Geistes zu sich selbst wohl in der Vorstellung einer Annäherung des Menschen zu Gott sich ausdrücken. Dies Annahen, da der Mensch der Endliche, Gott der Unendliche sei und das Ende der Annäherung ihre Einheit wäre, welche des unendlichen Unterschiedes wegen unmöglich sei, brach nie ab, langte nie bei seinem Ziel an, sondern durfte, um dies seiner ewigen, wenn auch langsamen Progresses wegen erfreute Geisterreich in seiner endlosen Reise zu Gott nicht zu stören, sich zu nähern nicht aufhören. Eine solche resultatlose Thätigkeit galt für Religion und so hatte man Christi Worte: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen; durch eine sehr schöne Theorie wi-

derlegt. Aber die Religion brach durch diesen Fortgang in's Unendliche, der von seiner Grenzenlosigkeit willen in's Blaue verlief und nicht vom Fleck kam, in der Anerkennung der Nichtigkeit des Endlichen als Wehmuth und Sehnsucht hindurch. Der wahre Glaube ist weder wehmüthig, noch sehnsüchtig, weil er nichts von einer unzugänglichen Ferne seines Wesens weiß, was ihm vielmehr immer unmittelbar nahe ist. Ueber sein Böses empfindet er Reue, glaubt die Vergebung der aufrichtig bereueten Sünde und befestigt sich in der Hoffnung d. h. er weiß, daß die Zukunft dasselbe ist, wie Gegenwart und Vergangenheit und daß in ihr das Leben Gottes sich um nichts verändert. So tröstet er sich in allewege selbes Gottes und hat eine Freudigkeit zu ihm. Wo aber der Geist, nachdem er dem Daismus sich entzogen, wieder umblickt, ist er zunächst in einem Zustande der höchsten Reizbarkeit. Er hat einen noch zu schwanken Begriff vom Göttlichen und so meint er nun, wenn er auf die Vergangenheit sieht, daß nichts in ihr seinem Begriff entspreche, daß auch das Herrliche in ihr ein Nichtiges, daß überhaupt Alles, was in die erscheinende Wirklichkeit, selbst weenhaft, angeboren wird, ein Verschwindendes und vom Fluch des irdischen Dasein beflecktes sei, dessen Dasein, weil es zugleich Nichts, immer die Wehmuth erregen müsse. Vor dieser Ansicht steht die Geschichte nicht wie das System der geistigen Idee da, in welchem die Jahrzahl gleichgültig ist, wenn gleich es sich in der Zeit entfaltet, sondern wie ein unvollendeter Torso. Alles, die Natur wie die Völker und Menschen ist hienach weniger in das Leben des absoluten Zweckes ein-

getaucht, so daß es selbst den Werth seiner Existenz genießt, sondern Alles wird Organ und Gefäß des Göttlichen; wie es an und für sich ist, ohne solche Hülle der Erscheinung, wird es vielleicht anders und an anderem Ort, als so und hier geschieht, offenbaren. In der Richtung auf die Zukunft ist dies Gefühl Sehnsucht, das, was noch nicht ist, in's Dasein zu bringen und dem Begriff seine Realität zu schaffen. Weil nun in dieser Stimmung, mag sie als Wehmuth oder Sehnsucht sich verhalten, das Göttliche zum Genuß der Gegenwart zwar erstrebt, aber nicht auch erfaßt wird, sondern dem Suchenden theils in ein Paradies am Anfang der Geschichte, theils in die Wiedergeburt noch kommender Zeiten entschwindet, so kann wohl ein Zwang eintreten, welcher das Gewünschte herbeibringen soll. Diese gewaltsame Anstrengung, dem Bewußtsein die Seligkeit des Glaubens zurückzurufen und das Göttliche wieder heimisch zu machen im sehnüchtig und wehmüthig nach ihm verlangenden Gemüth, kann sich theils mehr einem Gegebenen anschließen, theils mehr in der Innerlichkeit verharren. Dort wendet sich der Einzelne, der den Verlust des Glaubens nicht länger ertragen kann, zu dem positiven Glauben einer Gemeinde hin, in der Gewißheit, daß in ihrem Dienst das göttliche Wesen sich zur Wirklichkeit entäußert. Durch den Cultus, durch die Unterwerfung unter den symbolischen Glauben will das Bewußtsein die Sehnsucht sättigen, die Wehmuth wegnehmen und den Zweifel durch positive Anschauung ertöden. Indem in dieser Richtung das rühelose Herz dem objectiv Dargebotenen sich unbedingt anzuvertrauen mühet,

ist es dennoch oft um nichts weniger erquickt, sondern nur hingehalten von seinem edlen Selbstbetrüge. Oder es wird eine Beseelung und Erneuerung des ganzen innerlich ausgebrannten, aber dieser Leerheit und Kälte sich gewifs gewordenen Lebens von der subjectiven Andacht aus erstrebt, welche sich weniger an das Gegebene kehrt, sondern sich mehr mit einer psychologischen Untersuchung des sündhaften Zustandes und unaufgeklärten Gewissens der Einzelnen beschäftigt und an eine Wiederherstellung derselben in die verlorene Ebenbildlichkeit mit Gott arbeitet. Dies Streben reducirt häufig die Religion wieder auf die Moralität, weil es nicht sowohl an Gott sich rücksichtslos ergibt, als darauf ausgeht, sein individuelles Leben als ein göttliches anzuschauen. Daher entsteht eine excentrische Ascetik, eine düstere Verengung des Bewusstseins, welches von der wenn auch unbewusst pharisäischen Begierde ergriffen ist, immerfort seiner als eines solchen sich bewusst zu werden, was im Göttlichen lebt. Es will weniger das göttliche Leben, als vornehmlich sich in demselben; es will Gott in sich, sich in Gott sehen, reflectirt deswegen unaufhörlich auf sich selbst und zermürbt die besten Kräfte des Menschen, indem es ihn endlich von der Folterbank des sich selbst Verdammens und Beseligens gar nicht mehr loskommen läßt. Darum tritt auch das Gebet in dieser Gebrochenheit des Gemüthes mit ganz eigenthümlich zwingender Bedeutung hervor, wie ein großer Schriftsteller einmal sagt: Beten ist Religion, Machen. Weil hier die sorgfältige Reinigung der Individualität von allen Schmutz, die Verklärung derselben durch das Göttliche alle Thätigkeit in Anspruch nimmt

und das Beobachten seiner selbst ein Hauptgeschäft ausmacht, um ein recht sicheres und deutliches Verzeichniß seiner Laster und Tugend herauszubringen, so ist natürlich, daß diese Frömmigkeit in der kirchlichen Gemeinde sich nicht so, als in einem Kreise solcher Individuen befriedigen kann, welche an ähnlicher Zerrüttung siechen. Die gleichgestimmten Seelen versammeln sich also zur Pflege ihres angstvollen Zustandes in besonderen Kreisen, wo sie von einander Notiz nehmen können, was in der Gemeinde nicht auf diese Weise geschehen kann, weil in ihr vor dem Angesicht Gottes kein Ansehen der Person gilt. — So versucht der Mensch, wenn er in den Unglauben gerathen ist und den Druck desselben empfindet, mannigfache Wege, sich ihm zu entziehen. Aber es kann ihm auch eine Zeit kommen, wo ihm alle diese Anstrengungen keinen Anhalt gewähren, wo alle die betrachteten Gestalten des Bewußtseins in einander zu einem blassen undeutlichen Gewirr verschüttet werden, eine Zeit der absoluten Leerheit, werde dieselbe im Einzelnen herbeigeführt, wodurch sie wolle. Diese Herbeiführung lassen wir jetzt bei Seite; sie fällt in den phänomenologischen Entwicklungsgang des Subjectes. Dieser Standpunct ist den der äußersten Zerrissenheit, um es kurz zu fassen, der des Zweifels am Zweifel, der Verzweiflung selbst. Ist der Mensch einmal auf diesen Standpunct versetzt, so hat er hinter sich eine verwüstete Welt, aus welcher ihm nichts genügt, vor sich aber nichts, als das Wissen, was ihm Frieden schaffen könnte, wobei es ihm jedoch gleichgültig ist, ob er das Resultat seines Mühens um Erkenntniß erreicht oder

nicht, denn alle Schmeichelei gegen sich selbst, alle Lust am Schein, alle Neigung zur Selbsttäuschung ist hier vergangen. Ueber die Zwecke der Nützlichkeit und über das Betragen der Klugheit erhaben, ist ihm die Heuchelei verächtlich; die Moral und Toleranz des Stoicismus können ihm nicht genügen, weil er mehr will als nur sich ein gutes Gewissen zu bewahren; Sehnsucht und Wehmuth machen ihm Langeweile, indem sie den wirklichen Genuß des Göttlichen, das Sein in demselben, immer auf die lange Bank eines unendlichen Progresses und Regresses hinausschieben; die Kirche für sich kann ihn, so lange er nicht begriffen hat, was sie glaubt, auch nicht befriedigen, weil er ihren Glauben verloren hat; am wenigsten die gedrückte ihrer selbst nie recht gewisse Frömmigkeit eines Conventikels — denn er will absolut frei sein. Ein solcher Mensch sieht in eine totale Nacht, in welcher alle Sterne, die sonst jedes Gemüth freundlich anblicken, in ein zunächst undurchschaubares Dunkel versunken sind. Soll nun ein so unglückseliger Mensch nicht, — wie es bei so vielen der Fall ist —, in der Trübheit des Wahnsinnes untergehen, oder aus Ingrimin und Ueberdruß an seinem schaal gewordenen Leben dies als die entsetzlichste Last im Selbstmorde von sich schleudern, so bleibt ihm nichts als der Entschluß übrig, in jener Finsterniß das Sehen zu versuchen. Was ist ihm denn eigentlich widerfahren? Was ist ihm vernichtet? Die Seligkeit, Wahrheit, Gewisheit. — Welcher Anfang bietet sich ihm denn in dieser Wüste, wo keine Nähe, keine Ferne das tiefbewegte Herz befriedigt? — Denn das Einzelne, Besondere, kann ihn in seinem Zustande

wohl aufregen; die Bibel z. B. kann ihm wohl Aufgaben liefern; aber ruhen kann er erst in dem, was für ihn dieselbe Gestalt erlangt, die er für sich hat. Dies erst hat eine Dauer, welche nicht wieder verschwindet. Sollte dies wohl möglich sein? Für sich, was ist er denn? Ich, er selbst. Darüber kann er sich nicht täuschen. Das Sein des Ichs ist sich ihm durch sich selbst gewiß. Hier ist kein Unterschied der Wahrheit und ihrer Gewißheit; beide sind dasselbe; das Sein denkt sich, das Denken ist sich; das Sein ist Denken, das Denken Sein. Aber außer diesem lichten und festen Punkte, was ist da licht und fest? Nichts. Und doch liegt allerdings eine ganze Welt vor der äußeren und inneren Anschauung des Bewußtseins da. Die Natur, die Geschichte. Welch' eine Fülle, Welch' ein Inhalt? Wie armselig und elend ist ihnen gegenüber das Ich und wie einsam? — Aber der wahre Skepticismus darf sich nicht darüber täuschen, daß er absolut nur erst das Sein des Seins d. h. das Nichts denkt. Von hier hat er weiter fortzuschreiten, von der Gewißheit zur Wahrheit, von der Wahrheit zur Seligkeit. Würde das Denken vom Sein abhängig gemacht, so wäre dies die Einseitigkeit des antiken Realismus, des mittelalterlichen Nominalismus und modernen Materialismus; das Sein, abhängig vom Denken, wäre die Einseitigkeit des Idealismus; der Gegensatz beider ist im Begriff des absoluten Selbstbewußtseins, dem auch die Natur nicht Widerstand zu leisten vermag, überwunden.

So kommt es durch den Zweifel, indem er in der einfachsten Gewißheit der einfachsten Wahrheit sich aufhebt, zur Wissenschaft, in welcher die Un-

gleichheit der Wahrheit und Gewisheit ein Ende hat. Die Garantie für die weitere Lösung dieser Aufgabe liegt unmittelbar schon darin, daß der Geist sie sich machen muß, um sich selbst als die höchste Autorität zu erkennen und damit von jeder endlichen zufälligen Autorität zu befreien. Der erscheinende Geist hat es nicht in seiner Gewalt, ob er Philosophie haben will oder nicht; er muß philosophiren, d. h. er muß das Wissen, was der Geist an und für sich ist, sich auch zum Bewußtsein bringen; denn was nicht ist, kann nicht werden; die Philosophie kann daher von Gott nicht mehr und nicht besser wissen, als er sich schon weiß; somit kann sie auch nur durch ihn von ihm so wissen, als was und wie er sich selbst weiß. Darum ist nun der Gegensatz des Wissens zum Glauben, der in den Schriften, welche wir zu betrachten haben, ganz fix erscheint, nicht unüberwindlich. Ein Individuum freilich kann für sich in eine Entgegensetzung gegen sich selbst gerathen, die es sein ganzes Dasein hindurch nicht überwindet, welche es immer von Neuem zerreißt und nie zur Ruhe kommen läßt. Aber der Geist ist kein solches Individuum. Die Widersprüche, welche er in sich erzeugt, und in welchen er sein Leben sich selbst offenbart, werden auch von seiner Autarkie überwunden. Der Glaube ist die Gewisheit von Gott. Diese Gewisheit des Glaubens ist freilich, wie wir oben sahen, eine unmittelbare in dem Sinn, daß sie die Wahrheit von alle dem, dessen sie sich gewiß ist, voraussetzt und eben durch dies Voraussetzen über den Zweifel erhebt, weshalb sie auch für sich keinen Beweis ihrer Nothwendigkeit

führt. In dieser Beziehung auf ihre Rechtfertigung im Element des begreifenden Denkens ist sie also unmittelbar; aber man darf nicht vergessen, daß diese Unmittelbarkeit wie jede andere eine vermittelte ist. Die Form ihrer Vermittelung ist im höchsten Sinne geschichtlicher Natur. Die Vergangenheit enthält das Factum, was den großen Inhalt des Glaubens ausmacht. Er selbst ist die ununterbrochene Erneuerung dieses Factums in seiner theoretischen und praktischen Erinnerung und somit die stätige Fortsetzung des ersten ihm begründenden Factums, nämlich der durch Christus subjectiv in die Erscheinung getretenen absoluten Versöhnung des Menschen mit Gott, die an sich der ewige Begriff ihres Verhältnisses ist. Etwas Anderes will der Glaube nicht. In jener Thatsache und ihrer ersten Wiedergeburt ist ihm Alles gegeben, dessen er bedarf, so daß ihm, was nicht auf das Maas dieses ursprünglichen Factums zurückgeführt werden kann, als nicht zu billigende Abweichung erscheint, welche die Wahrheit ohne Noth verdirbt und daher als Ueberflufs, als Eitelkeit und Irrthum zu verwerfen steht.

Weil aber der Glaube die Idee selbst vorstellt und, indem er an sich Denken ist, das Denken schon durch seinen Inhalt unaufhörlich erregt, so kann er sich auch **des Triebes, seine Gewissheit zu einer bewiesenen zu erheben, nur gewaltsam ent schlagen.** Das individuelle Factum ist so wenig ein absoluter Beweis der Wahrheit, als die Reproduction seines wesentlichen Inhaltes in anderen Individuen; über seine Existenz, insofern sie unmittelbar oder durch die Tradition vernommen wird, kann zur Frage seiner Nothwendigkeit hin-

ausgegangen werden. In den frühesten Zeugnissen, welche die christliche Religion von ihrer Existenz aufbewahrt hat, ist Paulus derjenige, welcher zuerst, als kein unmittelbarer Jünger des Herrn, mit der tiefsten Anschauung der Idee und mit dem universellsten Blick über die Geschichte diesen Uebergang des Glaubens in das Denken angefangen hat. Nicht die Sache, nicht der Glaube, wird im Denken, Begreifen, Wissen eine andere; nur die Gestalt derselben. Kurz ausgesprochen, verwandelt sich durch den Gedanken der Inhalt des Glaubens von seiner geschichtlichen Form in die Form unvergänglicher Gegenwart. Das Glauben des Göttlichen wie das speculative Wissen desselben ist eine nur formell verschiedene Gewissheit desselben Gottes, denn an sich ist das Glauben so sehr absolutes Wissen, als das Begreifen desselben; wär' es nicht absolutes Wissen, so wär' es gar nicht religiöses Bewußtsein. Das besondere Factum des Glaubens wird vom Gedanken als ein Aeußeres, als eine Hülle abgestreift und das göttliche Wesen befreit sich dem erkennenden Geist zu einer Selbstständigkeit, welche der Geschichte als des Beweises ihrer Wahrheit entbehren kann, weil sie durch den Begriff der Idee die Geschichte in sich aufgehoben hat und das vereinzelte Factum zu dem macht; was es ist, zum Beispiel. Hiermit ist der Werth und die Würde des Factums nicht im Mindesten verflüchtigt. Dem weiß die Speculation eine andere, höhere Religion, als das Factum enthält? Nein. Also ist es selbst durch die Erkenntniß vielmehr als die höchste Wahrheit, als das absolute Factum, offenbar geworden. Auch ist die Idee, wel-

che sich in dem Factum als Erscheinung gesetzt hat, nicht verändert, sondern die Veränderung, als nur in das Bewußtsein fallend, ist der wesentlichen Einheit der Idee unterworfen. Der Unterschied zwischen dem Denken des Glaubens, was vom Gedächtniß und von der Autorität bestimmt wird, und zwischen dem Begreifen des Glaubens, was sich in sich selber offenbar ist, hat also den Menschen keinen doppelten Gott unterzuschieben, weshalb wir auch in der Geschichte, wo solche Ausweichungen sich regen, den Glauben das Denken, das Denken den Glauben immer gegenseitig corrigiren sehen. Erlich wird auch die göttlich geistige Idee durch das Denken und Begreifen nicht vollständiger gemacht, als sie im Glauben schon existirt, sondern die Vollendung des Glaubens im Denken gehört dem erkennenden Bewußtsein an, welches die Gewißheit erwerben will; welche der Geist der Wahrheit an und für sich ist.

Wenn das Denken dem Glauben gegenübertritt, muß und im Drang, ihn zu begreifen, noch nicht mit seinem Inhalt sich versöhnt, noch nicht die Vernunft desselben sich enträthelt hat und darum an seiner Wahrheit zweifelt, so ist diese Entgegensetzung gar nicht abzuweisen. Ist der Zweifel einmal da, so läßt er sich nicht wieder wie ein Kleidungsstück ablegen. Der Glaube, welcher den Zweifel nicht im Erkennen auflösen, sondern ihn unterdrücken und von sich ausschließen wollte, würde ein Mißtrauen gegen sich selbst, gegen seine unumstößliche Kraft verrathen. Zwar ist der Wunsch und das Bemühen, die einfache Gewißheit, das lebendige Vertrauen des Glaubens zu

erhalten, so löblich als gerecht; soll aber die Erhaltung durch Ablehnung des Zweifels geschehen, will sich der Glaube auf den ihn bezweifelnden Gedanken nicht einlassen; so ist das ein löblicher Widerspruch gegen die Freiheit des Geistes und das Verkennen eines seiner tiefsten Bedürfnisse, der Gewissheit. Zeigen wir in der Geschichte der nichtchristlichen Religionen die Widersprüche, welche sie in sich bergen, auf, entnehmen wir daher einen äußeren Beweis für die Wahrheit unseres Glaubens, — sollen wir uns denn scheuen, Widersprüche, welche innerhalb der christlichen Religion gegen ihre heiligsten Lehren laut werden, mit nüchternem Auge anzusehen und zu erkennen, was an ihnen ist? Vielmehr ist wohl das Aufnehmen des Widerspruchs — und jeder Zweifel ist ein Widerspruch — die erste Pflicht, um die Wahrheit der Religion auch zu ihrer höchsten Gewissheit zu erheben. Die höchste Gewissheit ist aber keine andere, als die, welche den Zweifel unmöglich macht. Unmöglich wird er aber nur, wenn er, indem die Wahrheit ihrer selbst sich gewiß zu sein beweiset, überwunden und wenn seine Möglichkeit, gegen den Glauben das Rechte gefasst zu haben, so in die einzige Wirklichkeit aufgelöst wird, daß in ihrer Nothwendigkeit der Widerspruch des Zweifels vergangen ist. Eine bloße Verachtung desselben im Gefühl, die Wahrheit zu glauben, genügt nicht, und der Zweifelnde kann im Gefühl, die Erkenntniß der Wahrheit aufrichtig zu suchen und durch dies Streben gerade zum Zweifel geführt zu sein, jener Verachtung wieder mit einer durch sie berechtigten Verachtung begegnen. Daß bei den

Zweifelnden die stoischen und die, wenn es auch pleonastisch klingt, skeptischen, wie wir sie zuvor charakterisirt haben, unterschieden werden müssen, versteht sich von selbst. Der ächte Skepticismus ist ein inneres Moment in der Entwicklung der Geschichte der Wahrheit und daher auch ein constantes Element derselben, denn er befreiet das Erkennen aus aller Abhängigkeit von unbewiesenen Voraussetzungen. Gegen ihn ist der Pseudozweifel, welche Form er auch habe, im Grunde nichts, als die Seichtigkeit des Indifferentismus gegen die Wahrheit und deren Gewissheit. Wie niedrig nun auch die Idee in den Schriften, welche wir jetzt betrachten wollen, stehen möge, wie sehr auch ihr Standpunct vielfach mit dem zusammentrifft, welchen wir als den des stoischen Elekticismus bezeichnen mußten, so kann man ihnen doch nicht die Mattigkeit vorwerfen, welche oft in skeptischen Schriften unserer Tage zum Ekel ermüdend umherschleicht, weil der Zweifler oft selbst nicht recht weiß, woran er zweifeln solle, oder wie zu zweifeln wohl am piquantesten wäre, sondern der Zweifel ist frisch und kräftig und dringt auf Scheidung des Irrthums und der Wahrheit. (Obwohl der Schriften zwei sind, so haben sie doch einen und denselben Gegenstand. Sie gehören übrigens zu den Büchern, welche man mythische nennen könnte, weil sie weder ihren Verfasser angeben, noch auch, trotz der Gleichheit ihres Stoffs, trotz der Analogie der Form Schritt vor Schritt mit einander übereinstimmen, und von Jahrhunderten und von Tausenden als daseiend gekannt, doch nur Wenigen bekannt, und deshalb von einem imposanten Dunkel umgeben waren. Es ist hier

die Rede von dem Buch was gewöhnlich *de tribus Impostoribus* betitelt wird.

Erwähnt wird dies Buch zuerst im siebzehnten Jahrhundert an verschiedenen Orten, in Frankreich, Italien und Deutschland. Hierauf, obwohl, wie unwidersprechlich gezeigt werden kann, kaum zehn Gelehrte es gelesen hatten, wurden unzählige Combinationen gemacht, seinen Urheber zu enthüllen. Die Willkür der Hypothese schlug bald diesen bald jenen dazu vor. Die Gährung der Italienischen Philosophie durch das fünfzehnte und sechzehnte Jahrhundert hindurch bot mannigfache Anknüpfungspuncte. Pomponazio ward besonders der Autorschaft angeschuldigt. Durch zufällige Data veranlaßt, und durch den freisinnigen Charakter des großen Mannes unterstützt, fixirte der allgemeine Glaube das Buch endlich auf den Hohenstauffischen Kaiser Friedrich II., obwohl auch dessen Kanzler Petrus *de Vineis* in den Verdacht gerieth. Man kann bei Menage, Hamberger und Andern die Sammlung dieser literarischen Mathemalungen nachsehen. Uns scheint ein viel späterer Zeitpunkt nach Inhalt und Farbe der Schriften zu setzen, bei welchen wir uns nicht ihre äußere Geschichte, sondern die Auffassung ihres Inneren, ihres religiösen und philosophischen Standpunctes zur Aufgabe gemacht haben.

Wir beziehen uns hierbei auf zwei Manuscripte, ein Lateinisches und Französisches. Das Lateinische ist unstreitig das ältere und seine Entstehung dürfte ungefähr, da Ignatius von Loyola schon erwähnt wird, bald nach der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts zu setzen sein. Es ist nur kurz, in Paragraphen abgetheilt

und behandelt die Lehre von Gott und dessen Dasein, von der Verschiedenheit der Religionen, vom Cultus und von den Lehrern der Religion in einer körnigen, oft bittern, aber immer edlen, in ihrem Sarkasmus mitunter, wie es uns wenigstens bedünken will, beinahe wehmüthigen Sprache; ein systematischer Fortgang ist nicht darin zu sehen, sondern der Fortschritt vom Einfacheren zum Zusammengesetzteren hin scheint nur zufällig, ganz absichtlos statt zu finden. Das Französische Manuscript ist fast um zwei Drittel stärker und möchte seine Geburt wohl der letzteren Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts zu verdanken haben, wo es, in Frankreich zumal, bei Vielen schon für eine übergroße Naivetät d. h. Dummheit zu gelten anfang, an den christlichen Glauben als an alle Wahrheit zu glauben. Es ist methodischer eingerichtet, als das Lateinische, ohne darum systematischer zu sein. Das Ganze ist in sechs große Abschnitte getheilt, von Gott, von den Gründen, die zur Annahme eines unsichtbaren Wesens bewogen haben, von den Religionen, von den evidenten Wahrheiten, von der Seele und von den Geistern. Diese größeren Capitel zerlegen sich in kleinere Paragraphen. Jedoch ist trotz dieser verständigen Abscheidung der Materien von einander an keine zusammenhängende Entwicklung zu denken, vielmehr ist die Betrachtung in der Wahl ihres Stoffs noch zufälliger und im Abbrechen ihres Rasonnements noch willkürlicher als im Lateinischen Manuscript. Der Verfasser von diesem war nach unserer Ansicht ein tieferer Mensch und größerer Philosoph, der des französischen ein gereizter Verstand und eine gegen den Druck der Pfafferei empörte kräf-

tige Gesinnung, welche sich in diesen skeptischen Ergüssen zu trösten suchte, auf einem Planeten leben zu müssen, wo es Pfaffen gibt. Die Haltung des Lateinischen Manuscriptes ist zuweilen unbeholfen und hart, allein immer würdig; die des französischen ist glatter und ausgeführter. Auch ist die Bildung, die in ihm sich auslegt, mannigfaltiger, feiner, im Historischen und Physikalischen reicher und in Parallelen aller Art witziger und fleißiger. Der Ton ist oft spielend, selbstgefällig und zuweilen ganz bei der Oberfläche des Spottes bleibend, wogegen das Lateinische immer einen weiteren und gemüthlicheren Hintergrund zeigt. Alles, was die französische Philosophie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts in der theologischen Sphäre Verneinendes entwickelt hat, findet sich hier involvirt und oft mit einer frappanten Kürze hingestellt.

Man würde durchaus ungerecht sein, wenn man diese Invectiven und Angriffe schlechthin verdammen wollte, weil sie mit dem Glauben des Christenthums sich im härtesten Gegensatz befinden, denn man würde sich nicht auf den Punct stellen, der ihnen ihre Entstehung gab und also ganz unhistorisch in einer solchen Verwerfung nur eine Probe seiner Unfähigkeit ablegen, sich rückwärts in die Zustände und Interessen zu begeben, welche zum Theil das rege Leben mehrer Jahrhunderte ausmachten; man würde in einseitiger Befangenheit dem Denken, wie wenig es auch die Tiefe gefaßt habe, den kahlen und schlechten Vorwurf seines Daseins machen. Im Gegentheile ist das Unglück zu erwägen, in welchem die Gemüther gelebt haben müssen, die in diesen Schriften das Bekenntniß ihres

Glaubens ablegten. Man muß bedenken, wiewol' ungeheure Erschütterungen ein Bewußtsein durchlebt haben muß, bevor es im Stande ist, mit der sprödesten Verbissenheit alle die Fragen sich aufzuwerfen; von denen hier geredet wird, bevor es im Stande ist, mit freiem Muth allen den Vorstellungen, welchen die Meisten gläubig vertrauen, sich mißtrauisch zu entfremden, von allem Bestimmtwerden durch die Meinung sich zurückzuziehen und, mit Verschmähung aller Autorität, den Versuch zu machen, in sich selbst, im begreifenden Denken, die Wahrheit zu finden. Die mit einer solchen Vereinsamung ganz nothwendig verbundene innere Zerrissenheit ist so etwas Ehrwürdiges, daß sie selbst da, wo sie im Stolz auf ihre Redlichkeit groß und höhnisch wird, eher Mitleid als schöne Begegnung verdient. Dies sei — man wird uns hierin nicht mißverstehen — zu Gunsten unserer Verfasser gesagt, um in Etwas den Fluch von ihnen zu nehmen, der sie immer von Seiten der Orthodoxie als verabscheuungswürdig betroffen hat. Wir können uns nicht enthalten, gleichsam erläuternd, das Urtheil herzusetzen, welches Hegel in seiner Schrift von der Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systemes über den Materialismus der französischen Philosophie gefällt hat. Er sagt: „wenn die westliche Lokalität der Bildung, aus der dies System hervorgegangen ist, es aus einem Lande entfernt hält, so ist die Frage, ob diese Entfernung nicht aus einer entgegengesetzten Einseitigkeit der Bildung herstammt; und wenn sein wissenschaftlicher Werth auch ganz gering wäre, so ist zugleich nicht zu verkennen, daß z. B. im *Systeme*

die in der Natur sich in an seiner Zeit irigewordener und sich in der Wissenschaft reproducirender Geist ausspricht, und wie der Gram über den allgemeinen Betrug seiner Zeit, über die bodenlose Zerrüttung der Natur, über die unendliche Lüge, die sich Wahrheit und Recht nannte, wie der Gram hierüber, der durch das Ganze weht, Kraft genug übrig behält, um das aus der Erscheinung des Lebens entflohene Absolute sich als Wahrheit mit ächt philosophischem Bedürfnis und wahrer Spekulation in einer Wissenschaft zu konstruiren, deren Form in dem lokalen Princip des Objektiven erscheint, so wie die deutsche Bildung dagegen sich in die Form des Subjektiven — worunter auch Liebe und Glauben gehört — häufig ohne Spekulation einnistet.“

Mit vollkommenem Recht hat sich der Geist der christlichen Welt gegen die Anerkennung von Producten gestemmt, welche, obwohl in ihrem Schöpfers erzeugt, ihm dennoch der Sache nach schlechthin entgegengesetzt waren. Sie erklärte damit, daß solche Werke nicht ihre Werke seien. Die Verweigerung des Anerkennens hat sich auch positiv gegen die Producte bethätigt, indem man auf ihre Vernichtung ausging. Die Exemplare solcher Werke wurden im Verkauf verboten, wurden mit Gewalt zerstört, öffentlich verbrannt und die Verfasser derselben, wenn sie anders bekannt wurden, wo nicht hart verfolgt, doch mit Indignation angesehen; sie wurden vom heiligen Geist der Gemeine als Auswürflinge, die gegen ihn gesündigt hatten, excommunicirt. Aber so natürlich eine solche Verurtheilung erscheint, so nothwendig der eine

Widerspruch den andern gegen sich erfahren muß, so braucht doch auch kaum an die Willkür, Einseitigkeit und Kurzsichtigkeit erinnert zu werden, welche in der Proscribirung famöser Producte nicht selten geurtheilt haben. Der Haß, die durch Gewohnheit geheiligte Bornirung und Selbstgenugsamkeit der Parteien hat nicht minder gerichtet, als die Vernunft. Ohne an Spinoza's und Fichte's jetzt vertilgte Verkennung erinnern zu wollen, so ist der *Index librorum prohibitorum* der Römischen Curie ein eben so welthistorisches Beispiel in unserer Geschichte, wie vor Jahrtausenden in der Chinesischen die Vernichtung der alten religiösen Reichsschriften, deren Existenz der politische Egoismus so barbarisch zu annihiliren suchte. Auch die Schriften *de tribus Impetoribus* haben das Geschick gehabt, als atheistisch verketzert zu werden und mit Recht. Jedoch liefs die Unbekanntschaft derselben, sie nur in einem um so grelleren Licht der Ruchlosigkeit erscheinen und noch im Anfang vom letzten Decennium des vorigen Jahrhunderts ward die Ausgabe, welche C. Ch. B. Schmid davon veranstaltete, unterdrückt. Diese Pietät gegen den Glauben ist aber, wie wir glauben, nicht am rechten Ort. Denn die äußere Entfernung, das bei Seite Legen des Zweifels ist keine Vernichtung desselben und gibt ihm sogar das Ansehen einer Bedeutung, die er an sich nicht hat. Auch sind die Argumente dieses Scepticismus jetzt so allgemein bekannt und in anderen Formen vorhanden, daß uns weniger der Inhalt, als die Art und Weise seines Vortrags frappiren kann. Im Ganzen aber ist derselbe so sehr einer vergangenen Zeitbildung angehörig und von dem neuen

Standpunct, welchen der Geist sich im Leben und in der Wissenschaft errungen hat, so sehr überwunden, daß wir jetzt ohne Rückhalt an diese Producte erinnern dürfen, welche nur durch die Kühnheit, ja Frechheit, womit sie dem Glauben widerstreiten, ein Anrecht auf ihr Angedenken erworben haben.

Indem wir daher diese Zweifel hier von Neuem vorlegen und auf ihr Entstehen uns hinwenden, wie sie nämlich sich entwickeln konnten, haben wir uns zugleich eine Widerlegung ihres Bestehens vorgesetzt, in der wir jedoch die möglichste Kürze beobachten werden. Unsere Betrachtung führt das Unbequeme mit sich, was die Schriften selbst veranlassen, eine nicht methodische, sondern mehr äußerliche und discursive Reflexion zu sein, da wir genöthigt sind, den einzelnen Paragraphen und deren zufälligem Raisonement zu folgen und, um nicht in eine unangemessene Weitläufigkeit zu gerathen, nur das Wichtigste herausheben können. Dies Raisoniren ist schon äußerlich der Verräther von der Schwäche der Verfasser und kann ihnen nur insofern zu Gute gehalten werden, als man sie wie Recensenten der Religionen zu betrachten hat, Recensenten aber nicht wohl systematisch zu Werke gehen können.

Der Unterschied beider Schriften besteht darin, daß die Lateinische eine Menge Zweifel gegen die Wahrheit aller Religion anregt und, nachdem sie Alles wanken sieht, eine Kritik aller Religion fordert, um sich der Wahrheit allseitig und gründlich zu vergewissern. Als positives Fundament jenes Negirens liegt der Materialismus im Hintergrunde, der sich aber

seiner noch nicht recht bewußt geworden ist. Diese Gewißheit enthält die Französische Schrift, welche daher neben ihrem Skepticismus zugleich den Dogmatismus aufstellt, von dem aus ihre Zweifel sich erheben. Man sieht recht, wie der Materialismus in dieser Härte nur in Opposition mit einem Glauben sich erzeugen konnte, in dessen Tiefe die Natur besiegt war, und insofern ist auch der moderne Materialismus etwas ganz Anderes, als der Orientalische Hylozoismus, antike Realismus u. s. w., weil diese bei ihrer Bildung nicht mit dem Bewußtsein des absoluten Geistes in Widerspruch traten. In beiden Schriften ist die Schöpfung der Natur so wenig begriffen, als die Natur des Geistes; erst, wenn dieser verstanden wird, enträthelt sich auch die Natur. Die Freiheit des Geistes verschwindet unsern Verfassern in die Nothwendigkeit der **Natur und die Natur selbst wird nur mechanisch als das Bestimmwerden eines Objectes durch ein anderes von ihnen genommen.** Die Geschichte ist nur als Evolution des Egoismus aufgefaßt und nach diesem dürftigen Maasstabe sind Moses, Christus und Mohamed beurtheilt. Die Offenbarung wird nur als Factum der göttlichen Willkür, nicht als immanente Bestimmung des Geistes, als seine ewige Thätigkeit, als die absolute **Thatſache erkannt.** Endlich das Erkennen selbst ist durchaus nur das des abstracten Verstandes. Der abstracte Begriff wird als für sich allgemein gültig hingestellt und in seiner gasartigen Isolirung, als Natur, Vernunft, Bewegung, Einheit u. s. w., welche für Klarheit und Evidenz genommen wird, der Bildlichkeit der Phantasie entgegengesetzt. Was sich nun in jener ober-

fächlichen Weise, die es nur zur Identität, als der Abstraction von dem Unterschiede, nimmermehr aber zur negativen oder in sich selbst unterschiedenen Identität bringt, verständig begreifen läßt, das gilt den Verfassern als Wahrheit, was nicht, als Einbildung und Meinung. So unterscheiden sie, der eine *intellectus* und *imaginatio*, der andere *entendement* und *imagination* oder *fantaisie*. — Aber weil sie nun selbst die Widersprüche, worin sie sich verwickeln, nicht wieder erkennen, bringen sie es auch meist nur zu einem negativen Verfahren. Sie reden immer von dem, was nach ihrer Meinung nicht sein kann, aber das Sein selbst, die Wahrheit, sucht man bei ihnen vergeblich; sie stürzen den Leser in einen Strudel der ergreifendsten Zweifel, ohne ihn wieder herauszuziehen. Zwar bemühet sich der Franzose, etwas Positives zu geben, aber im Ganzen beherrscht ihn die Lust an der Zerstörung des Positiven. In der Consequenz der materialistischen Weltansicht werden beiden Verfassern alle Religionen zu Wirkungen unendlichen Betrugs. Die besondere Erfindung einer Religion — wie wenn einer eine Maschine ersinnt — setzen sie als von Einem ausgegangen, die Erhaltung der Täuschung aber als das Product des Organes der Religion, der Priesterschaft, welche nämlich diese himmlischen Täuschungen zu ihrem irdischen Vortheil gar pflüßig zu benutzen wisse. Sie unterscheiden daher das unwissende Volk, was zur Aufnahme jeder Berücksichtigung durch seine geistige Unmündigkeit fähig ist; sodann die Pfaffen, welche so viel Nachdenken haben, jene Unwissenheit kluger Weise so zu verwenden, daß das Volk ihnen dienen, sie er-

nähren und zu ihrer Schwelgerei beisteuern muß; und endlich die wahrhaft Wissenden, welche sowohl von der Roheit des niederen Volkes frei sind, als auch die Niederträchtigkeit der Pfaffen verachten, die alle übrigen Menschen nur als Mittel ihres Wohlbehagens ansehen und sie daher im weltlichsten Sinne nur als Diener ihrer Gottheit gelten lassen. Diese Stimmung gegen den herrschsüchtigen Klerus, diese tiefste Empörung gegen den Despotismus unwirklicher Autorität war besonders in Frankreich seit dem vierzehnten Jahrhundert heimisch, und steigerte sich fortwährend, wie sie denn jetzt noch durch die Anstrengungen der alten Hierarchie, ihr gewohntes Uebergewicht gegen die sich selbst zur Vernunft bestimmende Freiheit zu erhalten, immer lebendig ist.

De Impostura Religionum.

Der Verfasser hebt mit der Bemerkung an, daß das Sein Gottes und die Verehrung desselben von Vielen als nothwendig behauptet werde, noch ehe sie einmal, was Gott und was Sein sei, begriffen hätten. Denn Sein ist, so fährt er fort, den Körpern und Geistern gemeinsam, weshalb es nothwendig wird, diesen Unterschied des Seins in sich aus ihm selbst und den Unterschied des Seins Gottes von Allem, was er nicht ist, zu entwickeln, eben so sehr, als den Begriff der Verehrung Gottes.

Diesen Anfang kann man sich gefallen lassen, weil er auf Bestimmtheit in der Vorstellung von Gott dringt und nicht unbesehen einem Gott und einem Dienst Gottes sich anvertrauen will. Die Wissenschaft muß diese Ruhe haben, es zu erwarten, als was und wie Gott ihr sich manifestiren werde. Wollte sie ihn schon zuvor, ehe er selbst sich dazu bestimmt, als den Einen, Mächtigen, Weisen, Richtenden, Liebenden u. s. f. anerkennen, so würde sie ihn, sich zu manifestiren, verhindern und das Wissen von ihm, wie er an sich ist, eben durch jene mitgebrachten Voraussetzungen ersticken. Allein anstatt das sich aus jeder, schon bestimmten, Vorstellung Gottes, Zurückziehen dahin aufzuheben, sich in das Element des absoluten Erkennens zu versetzen, greift der Verfasser zur Bestimmung Gottes als des un-

endlichen Wesens, nimmt sie aber nur subjectiv in dem Sinne, daß man seine Grenzen weder wisse noch auch fassen könne. Die Verwechslung des schlechten Unendlichen mit dem wahrhaft Unendlichen ist hier offenbar.

Weil er nun das *actu Infinitum* nicht begreift, so kann und muß er tadeln, daß man Gott zum Schöpfer des Himmels und der Erde mache, ohne zu sagen, wer sein Schöpfer sei? Diese Frage zeigt schon, daß sie nicht weiß, was Schaffen ist. Denn Schaffen ist schlechterdings Selbstbestimmung des Seins zum Dasein, nicht Setzen eines Daseins durch ein Sein, was nicht selbst in dem Werden des Daseienden durch dasselbe seiner sich entäußerte. Schaffen ist also mit dem Begriff des wahrhaft Unendlichen identisch. Nur dies schafft und ohne zu schaffen, d. h. ohne das Endliche zu setzen und zugleich zu negiren, ist es nicht das Unendliche. Der Verfasser, der nur die mathematische Linie eines nie endenden Fortganges für das Unendliche nimmt, kann daher auch keinen Aufschluß in der ihm sogleich sich aufdrängenden Erinnerung des Satzes finden, daß Gott der Grund seiner selbst und von keinem Anderen, als von Sich sei. Diese Bestimmung ist die wahrhafte, denn in dem Begriff, daß Gott das absolute Sein ist, was sich selbst setzt, liegt sowohl die einfache Einheit und Gleichheit Gottes oder der Idee mit sich, als auch, daß sie über die Unterschiede ihres als des natürlichen und geschichtlichen Lebens des Geistes übergreift und so nur durch ihre Freiheit die Urheberin aller erscheinenden Nothwendigkeit und Freiheit, der ewige Begriff derselben ist. Für sich freilich ist die Aseitas vorerst mit dem Begriff der Spi-

Regel der Unwissenheit. — Diesen Spott über das nur subjectiv sich verhaltende Wissen treibt er bei seiner Betrachtung des *Processus in Infinitum* noch weiter. „Er ist nicht, heist es. Warum nicht? Weil der menschliche Verstand bei irgend etwas stehen bleiben muß. Warum soll er es? Weil er es so zu thun pflegt und weil er über seine Schranken hinaus Nichts denken kann. Also wäre es wahr, daß darum, weil ich den Fortgang in's Unendliche nicht fasse, er auch an sich nicht existirte?“

Ohne rechten Zusammenhang wirft sich der Verfasser hiergegen als historisches Zeugniß des *Processus in Infinitum* die christliche Trinitätslehre ein, daß der Sohn von Anfang an gezeugt, der Geist ohne Beginn spirirt werde; der Sohn wird in's Unendliche gezeugt, der Geist in's Unendliche spirirt; denn hätten Zeugung und Spiration je einen Anfang genommen oder würden sie je aufhören, so würde damit der Begriff ihrer Ewigkeit verletzt werden. Der Verfasser läßt hierbei in seinem Ton die Ironie durchblicken, dafür zu halten, daß man, weil die Aeternität als eines der Prädicate Gottes überhaupt gesetzt werde, dem Sohn und Geist als ihm integrirenden Momenten ebenfalls dies Prädicat zukommen lasse, weniger, weil man wüßte, warum, als vielmehr, um dem einmal für die Gottheit recipirten Begriff der Aeternität nicht wehe zu thun. Hätte er sich jedoch nur näher darauf eingelassen, so würde er schon im Katechismus gefunden haben, daß eben Sohn und Geist Bestimmungen Gottes selbst sind, welche daher nicht in der Zeit erst zu ihm hinzugekommen, sondern als ihm wesentlich immer in ihm

sind. Wäre Gott freilich erst von da an, daß wir die christliche Religion als Erscheinung in den Lauf der Geschichte eintreten und die Trinität, d. h. den absoluten Geist, auch für das Bewußtsein Aller offenbar werden sehen, der Dreieinige, so würde allerdings das Prädicat der Ewigkeit für den Sohn und Geist Gottes etwas Affectirtes und Lächerliches sein. Aber die Bestimmung der göttlichen Substanz, Subject oder Sohn und in diesem Unterschiede ihrer als Substanz und Subject die Einheit mit sich selbst oder Geist zu sein, ist eine solche, die mit der wahrhaften Idee Gottes als der an und für sich seienden und sich absolut wissenden Wahrheit dasselbe ist.

Im Folgenden wird aus dem halben Begriff der Vermittelung eine elende Rechtfertigung der ethnischen Religionen versucht. Der Ethnicismus beruhe auf der Annahme mehrerer vermittelnden Götter. Mittlere Götter seien in jeder Religion; nur scheinend durch die Annahme einer Mehrheit derselben die Einheit des göttlichen durch seine Natur über die Menschen erhebenen Wesens wankend gemacht zu werden. Doch abgesehen davon, daß schon nach der eigenen Auffassung der weisesten Heiden die Kämpfe und Vermählungen der Götter mystisch zu verstehen wären, so hätten ja auch Moses und Josua auf Befehl Gottes große Schlachten geliefert, so hätte ja Abraham Gott zu Ehren sogar ein Menschenopfer begehen wollen, so hätte Mahomed den Anhängern seiner Superstition die Herrschaft über die Erde versprochen und auch die christliche Kirche hartnäckig die Unterjochung ihrer Feinde sowohl geweissagt als angestrebt. Die Poly-

gamie sei durch Moses, Mohamed und noch Einigen auch im Neuen Bunde erlaubt. Habe nicht der heiligste Gott selbst mit einer Jungfrau den Sohn Gottes erzeugt? Das Lächerliche der Idole und des Cultus aber finde sich nicht weniger auch in nicht heidnischen Religionen und sei mehr von den Priestern gebildet, als unmittelbar aus den Religionen hervorgegangen.

Die Beschaffenheit dieser Einwendungen fordert in unserer Zeit keine besondere Widerlegung. Wir wollen nur den einen Punct hervorheben, nämlich die ganz materialistische Auffassung der Geburt Christi, als ob die Zeugung des Sohnes Gottes durch den heiligen Geist physisch geschehen sei. Der Verfasser glaubt nicht an eine solche Vermählung Gottes mit Maria, aber warum stellt er das Dogma von der Empfängnis Christi nur in Parallele mit den Göttererzeugungen des Polytheismus? Warum geht er nicht auf das Dogma ein? Gewiss, wäre der heilige Geist auch der natürliche Vater Christi, wie Maria seine natürliche Mutter ist, so würde die Heiligkeit Christi eine angeborene und damit nicht freie, nicht geistige, mithin gar keine heilige sein; denn die Jungfräulichkeit der Mutter und ihre — wie soll man sagen, geistige — Schwängerung würde dann der Grund dessen werden, was allein in der Freiheit des Geistes, nicht in einem physischen Act der Zeugung seinen Grund hat. Nur die Verirrung des abstracten Verstandes, das Unwesentliche, wie doch das Geborenwerden ist, für die Sache zu nehmen, nur die Verlegenheit der Einsicht, wie denn Christus dem Zusammenhang der Erbsünde entrissen sei, und das eigensinnige Hängen an Myste-

rien, welche keine sind, kann dazu verführen, sich die Zeugung Christi durch den heiligen Geist in aller Crafsheit sinnlich vorzustellen und damit die Verspottung des von einem solchen Wunder aller Wunder gereizten Verstandes nach sich zu ziehen. Der Verstand zersetzt sich dann in die Extreme wundersüchtigen Glaubens und platten Absprechens des Wunderbaren. Unser Verfasser spricht seinen Hohn nicht deutlich aus, aber, um sich aufzuklären, hätte er doch nur auf Christus selbst achten können, welcher sich nie auf seine wunderbare Zeugung, als auf eine Autorität beruft und dessen Mutter, Brüder und Landsleute nie etwas davon erwähnen. Wirklich wäre auch mit einer solchen Zeugung durch den Geist zwischen ihm und uns, die wir ihm als unserem Vorbilde nachfolgen sollen, eine Kluft befestigt, die darum unbesiegbar wäre, weil sie keine geistige, sondern eine sinnliche sein würde, da Niemand seine natürliche Geburt, wohl aber Jeder, wenn er in sich gehen will, seine wahrhafte Geburt als die Wiedergeburt durch den heiligen Geist in seiner Gewalt hat. Die natürliche Geburt ist ausschließend, indem jeder als Einzelter von anderen Eltern geboren wird. Die geistige ist eine gemeinsame als der Zweck und das Wesen des menschlichen und göttlichen Lebens überhaupt; so hat Jeder von uns einen anderen Vater und eine andere Mutter auf der Erde, wir alle aber haben nur Einen Vater im Himmel, den Vater Christi.

Der Verfasser erwähnt noch mehrer Definitionen Gottes; ohne auf eine Kritik derselben einzugehen und kommt sodann auf den Unterschied im Grunde seiner Verehrung der von Einigen in die Furcht, von

Andern in die Liebe der unsichtbaren Gewalten gesetzt werde. Die Liebe entstehe durch das Wohlwollen, was die Dankbarkeit hervorrufe, denn Wohlthaten der Feinde, wollten auch die Heuchler (die Christen) dies nicht zugeben, reizten den Haß nur um so tiefer auf. Wie solle nun aber Liebe aus dem Wohlwollen dessen entstehen, der den Menschen, obwohl er seine Schwäche und Labilität voraussah, in das höchste Verderben stürzte? Das Geheiß, von der verbotenen Frucht nicht zu genießen, sei eine Verhöhnung alles Verbotens, gerade als wenn ein Vater, der seine Kinder liebt, ihnen nichts desto weniger eine tödtliche Waffe mit dem Befehl, sie nicht anzurühren, vorlegte. Nicht Liebe sei daher das Element der Verehrung Gottes, sondern auf der einen Seite Furcht vor der unsichtbaren Macht, welche auf der andern Seite als die Hoffnung erscheine, für den Dienst belohnt zu werden. So werde der große Mogul von den Seinen verehrt. — Dafs nun (nach der christlichen Lehre) das Elend der Menschen durch die schmächtigste Aufopferung des Sohnes Gottes zurückgenommen werde, deren Qual so groß, als die der Sünde sei, das sei etwas so Ungeheures, dafs auch die Barbaren von einer so grausamen Liebe nichts wüßten. —

Schneidender kann wohl der Mißverstand der christlichen Versöhnungslehre nicht ausgesprochen werden und man sieht hier recht handgreiflich, wie schwer es dem Gemüth wird, den Verstand jener Worte des Vaterunsers zu fassen: „und führe uns nicht in Versuchung!“ Oder so weit zu kommen, wie Paulus, wenn er in der Betrachtung der Gnade zu fragen genöthigt ist,

ob wir sündigen sollen, damit die Gnade desto mehr sich an uns verherrliche. Der Verfasser, in seiner äusseren Reflexion befangen, nimmt sowohl den Sündenfall und seine mythische Vorstellung, als die Erlösung, für ein von Gott angeordnetes Geschehen, zu welchem er sich gleichsam wie der Regisseur verhalte, der das Ganze in Scene setze. Gegen diese Auffassung der Religion als einer Historie spricht er nur die Zweifel des sinnlichen Verstandes aus. Allerdings wär' es ein sonderbarer Gott, der so seltsame Widersprüche in seinem Handeln entwickelte; seltsam, weil es Widersprüche wären, die durch sich selbst nimmermehr ihre Auflösung fänden. Der einfache Glaube, der nicht weiter darüber nachdenkt, wie er denn dazu komme, so und nicht anders zu glauben, kann sich bei der Vorstellung einer außerhalb seiner geschehenen Verschuldung und einer äusserlichen Vertilgung der Schuld beruhigen. Für ihn sind diese Facta Gegenstand eines unbegrenzten Zutrauens; er zweifelt so wenig an der Schuld und Versündigung des ersten, als an der Unschuld und Entsündigung des zweiten Adams. Aber der Trieb zu wissen zweifelt so lange, bis er sich von der Nothwendigkeit jenes vorgestellten Herganges überzeugt hat; bevor er diese gefunden, vermag er nicht still zu stehen. Die in unserm Fall gesuchte Nothwendigkeit hat aber keinen anderen Aufschluss, als die Freiheit. Der Gedanke erkennt mit einer Gewissheit, gegen welche Gott selbst nichts einwenden kann, das das wirkliche Leben des Geistes auf Krücken ginge, das seine Geschichte das widrigste Schauspiel wäre, wenn die Rntzweigung und Versöhnung des menschli-

chen Geistes mit dem göttlichen etwas Zufälliges, wenn sie nicht die nothwendige Manifestation der Freiheit und ihrer Nothwendigkeit wäre. Es versteht sich, daß es dem Begriff nicht darauf ankommen kann, ob die Geschichte ihm ein Schauspiel der Verworfenheit oder der Hoheit darbietet. Der Wunsch etwa, in der Geschichte lautere Herrlichkeit zu sehen und ihr unendliches Elend sich zum Besten einer Theorie zu verbergen, kann der Freiheit seiner Indifferenz gegen alle Meinung nicht in den Sinn kommen. Worte allein, wie Manifestation der Freiheit, Nothwendigkeit derselben, Offenbarung Gottes in der Geschichte u. s. w. können seine Ruhe nicht bestimmen. Wir können uns hier nur auf unseren Verfasser einlassen, welcher die Entzweiung und Versöhnung Gottes mit dem Menschen bloß als äußere Geschichte nimmt; so würden sie allerdings zufällig sein, wenn das Böse durch einen solchen Act, als das Essen vom Baume der Erkenntniß, und das Gute mit der Macht der Vernichtung des Bösen eben so durch einen, nämlich zeitlich abgegrenzten, Act der Liebe und des demüthigsten Gehorsams gesetzt wären. Die Theologie der christlichen Kirche lehrt, daß das Böse nicht nothwendig sei und daß der erste Mensch die Entzweiung seiner mit Gott nicht unumgänglich hervorzurufen gehabt habe. In diesem Gedanken von der Möglichkeit des Nichtsündigen drückt sie sehr gut auf negative Weise die positive Kraft der Freiheit aus. Aber umsonst ist es, die Entzweiung so zu denken, als wenn sie hätte ausbleiben können. Nach dieser Ansicht ist die Bequemlichkeit eines goldenen Zeitalters das Wahre und die ganze Geschichte et-

was Verfehltes, was durch die Erscheinung Christi nur corrigirt wird. Indem nun die Theologie ebenfalls lehrt, daß Gott bei Erschaffung der Welt und des Menschen sowohl den Sündenfall des endlichen Geistes vorausgesehen, als zugleich den Rathschluß seiner Erlösung durch die Sendung seines Sohnes gefaßt habe, gesteht sie die Einheit der Entzweiung und Versöhnung ein. Die Entzweiung oder das Böse ist eben so sehr, als die Versöhnung. Die christliche Religion als die Religion der Versöhnung setzt sich also die Entzweiung voraus. Ohne das Dasein des Bösen, ohne daß der Mensch zu der Gewisheit über sich kommt, der böse zu sein, kann die christliche Religion gar nicht gedacht werden und gerade hierin zeigt sie, daß das Gute und die Seligkeit nur von ihr wahrhaft ergriffen ist. Die Nothwendigkeit des Bösen ist aber nicht so zu verstehen, als wenn das Böse das Bleibende oder wie wenn es eben so berechtigt wäre, als das Gute, sondern sie gehört nur dem geschaffenen Geist an und das ist es, was man mit der Behauptung sagen will, daß seine Nothwendigkeit nicht nothwendig sei, indem die Entzweiung als solche im menschlichen Geist existirt, der dem göttlichen sich für sich entzieht. Dagegen kann der allmähig trivial gewordene Satz nichts ausrichten, daß damit das Böse pantheistischer Weise in Gott gesetzt, daß es damit entschuldigt, d. h. doch wohl, zum Guten gemacht, und daß Christo dann selber ein Minimum von Sünde zugeschrieben werde. Dies Letztere ist ein Lieblingsthema der Theologen, besonders derer, welche nicht wissen, was Möglichkeit ist. In jenen Einwendungen wird von der Versöhnung und

davon abgesehen, daß das Böse als für sich seiende Schuld nicht in Gott, sondern im Menschen existirt, daß es als das Entzweieude nicht das Wahre, sondern sich selbst aufhebende Nichtige und daß Christus der mit Gott versöhnte Mensch ist, der die Unfreiheit, in welche sich die Freiheit durch die Willkür des Bösen begibt, durch die Nothwendigkeit der Freiheit vernichtet.

Der Verfasser hat keine Ahnung von der göttlichen Freiheit, mit welcher die Heiligkeit identisch ist. Warum, fragt er, soll Gott verehrt werden? Bedarf er der Verehrung oder wird er durch sie versöhnt? In der menschlichen Gesellschaft entsteht alle Verehrung aus dem Gefühl gegenseitiger Bedürftigkeit. Einer ehrt den andern, um ihn für sich zu gebrauchen und der andere ehrt ihn, um wiederum bei Gelegenheit von ihm seinen Nutzen zu ziehen. Gott aber, der doch als sich selbst genugsam gedacht wird, würde im Bedürfnis der Ehre nur Unvollkommenheit und Mangel verrathen. — So sehr man nun zugeben muß, daß im geselligen Leben die Menschen unter einander sich oft wie Dinge behandeln, die sie nach ihren Zwecken anwenden, verzehren u. s. f., so leicht sieht man jedoch, daß unser Autor auch die Verehrung Gottes ganz äußerlich als ein Thun nimmt, was sich nicht in sich selbst befriedigt. Als wenn die Verehrung Gottes etwas Anderes wäre, als sein Dasein im menschlichen Geist? Der Cultus der Religion ist ja nicht eine äußerliche Abgabe, ein Mittel, wodurch Gott zufrieden gestellt würde, sondern er ist die Versenkung des einzelnen Geistes in seine eigene Tiefe, in seinen absoluten Geist, er ist Andacht. Wo die Vereinigung

des menschlichen Geistes mit dem göttlichen fehlt, wo im Cultus die Erhebung des Menschen zu Gott ausbleibt, ist nur die gedankenlose Schaale des Dienstes, nicht er selbst da. Der Dienst Gottes ist nicht, wie unser Autor mit seinem großen Mogul zu verstehen gibt, der des Knechtes, welcher dem Herrn dient, ohne im Dienst anders, als nur eigensüchtiger oder furchtsamer Weise bei sich zu sein, sondern er ist der Act der höchsten Freiheit; ohne Gottes Gegenwärtigkeit ist der Act Nichts. Nicht im Dienst seiner selbst, insofern er in seinem Denken und Handeln vom Dasein des Göttlichen in demselben abstrahirt, nur im Dienst Gottes, oder sofern er in seinem Dasein zugleich das göttliche setzt, empfindet der Mensch seine wahrhafte Freiheit und Würde, welche keine andere, als die Gottes selbst ist.

Wie oben beim Prozesse *in Infinitum* macht sich der Verfasser gegen seine Theorie den Einwurf des *consensus omnium gentium*, und durch die Mangelhaftigkeit dieses Beweises für die Existenz Gottes und für die Nothwendigkeit seiner Verehrung ist ihm diesmal Vorschub gethan. Denn dieser Beweis beruht auf der Erfahrung. Die Erfahrung aber, weil sie von der Erforschung des Einzelnen abhängt, ist unerschöpflich. Sie ist also nie zu vollenden und daher nie und nimmer so genügend, als der speculative Beweis, der aus sich selbst klar ist und für sein Licht der Beleuchtung von Außen nicht bedarf. Die wirklich speculative Seite des Beweises *a consensu gentium*, nämlich die Negation des einzelnen Ich und das Umschlagen desselben von der Gewißheit, die es von sich hat, in die Gewißheit

seiner Unvollkommenheit, berührt der Verfasser nicht. Von hier aus würde er gesehen haben, wie er die Erscheinung des ontologischen Beweises ist. Statt dessen geht er bloß auf die beschränkte Kenntniß derer, welche sich auf diesen Beweis stützen, bis auf die Individuen, indem er fragt, ob nicht gerade im Hauptsitz der christlichen Religion, in Italien, die meisten Libertiner und Atheisten zu finden wären? Wo bliebe nun bei solchem Widerspruch die Uebereinstimmung aller Völker? — Nähme man aber auch die Existenz Gottes an, so könne doch für die Verehrung desselben die Anordnung eines Cultus durch die Vernünftigen kein Grund dafür werden. Denn diese sogenannten Vernünftigeren, die Auguren, Priester, Päpste, seien bloß die Schlauerer, welche die Leichtgläubigkeit des Volkes mißbrauchten, um durch ihre Lügen, vermöge welcher sie das Volk einschüchterten, gemächlich leben zu können; — denn nach seiner oberflächlichen Ansicht sollen nicht die Völker in ihrem Triebe, sondern einzelne Menschen, höchstens ein Stand, den Cultus erschaffen haben.

Wenn nun, fährt er fort, dies Universum von der Bestimmung und Direction durch ein Erstes Bewegendes abhänge, so würde dies Primitive selbst das erste Abhängige, Unfreie sein. Warum soll Gott nicht Alles so geordnet haben, daß es nach einem einmal eingerichteten Gange bis zu einem gewissen Ziel fortgeht? Aber wollte er überhaupt ein Ziel setzen? Neue Besorgung, Sustentation des Geschaffenen ist unnöthig. Er konnte ja Jeglichem von Anfang an die Kraft der Dauer zur Genüge ertheilen. Warum soll man denn

glauben, daß er es nicht gethan hat? Denn man muß nicht meinen, daß er alle Elemente und Theile des Universums so besucht, wie der Arzt den Kranken. — Hier sehen wir die Ahnung der Schöpfung aussprechen; die Vorstellung Gottes als eines von der Schöpfung abgeschiedenen Wesens genügt nicht; der Verf. fühlt, daß Gott damit selbst zu etwas Endlichem würde. Ohne der Welt, Natur und Geschichte, auf freie Weise immanent zu sein, würde sie gegen ihn ein Anderes ausmachen, was nicht von ihm durchdrungen wäre und in welchem er auf eine nur äußerliche Weise lebte. Der Verfasser deutet daher das wahrhaft Unendliche als das an, was in der unerschütterlichen Sicherheit seiner selbst das Endliche frei läßt. Die Natur ist nicht ein Leben, worüber Gott von Außen her die Controlle führte, hier ein Erdbeben anrichtete, dort, etwa um eine Armee zu vernichten, einen grimmen Frost einfallen, da die Ernten gedeihen liesse, sondern durch ihn gesetzt, lebt sie auch aus sich. Eben so die Geschichte, von der wir oben schon gesprochen haben und die ohne Selbstbestimmung des Willens ein fratzenhafter Krüppel sein würde, mit dem man nur Mitleid haben könnte, wie man denn ohnehin schon mit ihr oft genug Mitleid haben muß. Aber diese Ahnung der unendlichen Freiheit ist dem Verfasser wie ein Blitz, denn weder eine tiefere Begründung noch weitere Folgerung ist zu erblicken.

Er geht auf das Gewissen über, als das, wie man meint, unabweisliche Zeugniß von der Existenz eines richtenden Wesens über uns, dem dies oder jenes als seinem Cultus durchaus entgegen mißfällt.

Pfiffig — oder kurzsichtig — lehnt er hierbei die Untersuchung über das Wesen des Guten und Bösen ab, und deducirt diesen Gegensatz nur kurz aus dem oben aufgestellten Princip der gegenseitigen Bedürftigkeit der Menschen. Denn wer sich in den Verdacht setze, den Mangel, statt ihm abzuhelpen, zu fördern, errege damit den Haß der Anderen und müsse daher fürchten, daß auch ihm die Unterstützung, deren er bedürftig, von ihnen vorenthalten werde. Darnach würde also die Furcht der Hülflosigkeit Princip des Guten und Bösen werden und in einer solchen Ethik zwar die Gemeinschaftlichkeit des egoistischen Interesses, aber keine innere Bestimmung des Sittlichen enthalten sein; nach ihr wäre der Nutzen das Herz, was alle Pulse menschlichen Handelns bewege.

So handeln auch, fährt er fort, die das Licht der Schrift nicht kennen, nach dem natürlichen Zuge ihres Gewissens. An Verstand und Vermögen scheinen die Thiere dem Menschen nicht nachzustehen und allein die rohen Bauern, der gute Alexis und Thyrsis, vertrauen sich dummer Weise den dummen Speculationen müßiger Gehirne an. Die großen Philosophen erzählen dir den Traum des Pompilius, seinen Beischlaf mit der Nymphe Egeria, schaffen den Pan, die Faunen, unbekannte Götter u. s. f. und lassen sich das Beste von deiner Heerde und vom Schweiß deiner Arbeit zu Gute kommen. Die Vernunft dieser Priester bringt nur Lächerlichkeiten hervor, Anzeichen und Steine zu verehren; und wenn einfältige Weiblein dem Franciscus,

Ignatius und Dominicus so eifrig nachjagen, soll man darin das Dictat der Vernunft finden? Nach dieser bitteren Invective gegen die Priesterschaft gibt er das Sein, die Verehrung Gottes, das Zeugniß des Herzens von ihm zu. Was ist's nun weiter? Wir folgen dem Trieb unserer Natur. Aber diese wird, so sagt man, als unvollkommen erkannt. Worin? Sie genügt, um die menschliche Gesellschaft ruhig auszubilden. Denn man sieht nicht, daß diejenigen, die zu einer anderen Offenbarung der Religion sich bekennen, ihr Leben glücklicher verbringen. Der Unterschied der Religion macht keinen Unterschied des Glückes. — Aber Gott fordert auch mehr von uns, als ein glücklich Leben; er fordert insonderheit, daß wir ihn genauer erkennen. — Aber du, der du dies versicherst, leistest nicht, was du versprichst, welcher Religion du auch angehörst. Denn was Gott sei, wird in jeder Offenbarung weit dunkler, als zuvor. Wie willst du denn durch Begriffe des Verstandes dasjenige klarer hinstellen, was doch allen Verstand begrenzt? Was scheint dir von folgenden Aussprüchen: „Gott hat Niemand erkannt. Kein Auge hat ihn gesehen. Er wohnt in einem unzugänglichen Licht. Auch nach der Offenbarung noch ist er ein Räthsel.“ Woher weist du denn ferner, daß Gott jene Forderung seiner Erkenntniß macht? Etwa aus dem Drang des Verstandes, seine Schranken zu übersteigen und Alles vollkommener, als er es thut, zu verstehen? Oder weist du es anders woher? Aus besonderer Offenbarung. Wer bist du, der du dies sagst? Guter Gott! *Quanta revelationum farrago!* Du nennst mir die Orakel der Heiden? Diese verlachte schon

das Alterthum. Die Zeugnisse deiner Priester? Ich bringe dir den Widerspruch deiner Priester? Kämpft mit einander! Aber, wer soll der Richter, was soll das Ende des Streites sein? Du holst die Schriften des Moses, der Propheten, der Apostel herbei? Der Koran stellt sich dir entgegen, welcher die Corruption derselben behauptet. —

Wir haben diese Stelle ganz hergesetzt, weil sie die Manier des Verfassers sehr anschaulich und von diesem mehr theoretischen Rasonnement seinen Uebergang zur Betrachtung der Geschichte der Religion macht. Er stellt sich darin sehr hoch und fährt gleich heraus: Du, der du hier in einem Winkel Europa's versauerst, bekümmerst dich nicht um die anderen Nationen und neigst doch ihre Religion? Mit welchem Erfolg, siehe du selbst zu. Denn jene negiren deine Weisheit mit derselben Leichtigkeit, wie du die ihre. Wie würde nicht die Lehre von den drei ersten Büchern der Veda's, wie würde nicht der Hervorgang der Welt aus dem Ei des Skorpions, und die Erde, stehend auf dem Haupte des Stieres, die Welt wunderbar überzeugen, *nisi infidus aliquis Deorum filius haec tria priora volumina furatus esset!* Die Unsrigen lachen hierüber. Aber wenn nur anders die Priester es so wollten, so würden sie hier schon ein neues Argument zur Stabilirung ihrer Religion finden. Von wo anders her wären denn sonst so unermessliche Lasten und ganze Wagen voll Lügen von den Göttern der Heiden entstanden? — Es ist merkwürdig, daß er hier nicht allein die Veda's, sondern im Verlauf auch die Braminen und Chinesen erwähnt.

Alles Folgende geht auf eine Negation aller bestehenden Religionen hinaus. Dafs zweimal zwei vier ist, sei so klar, dafs man deswegen nicht nöthig habe, alle Mathematiker zu versammeln. Die Religionen aber seien sich unter einander so sehr entgegengesetzt, dafs sie weder im Anfang, noch in der Mitte, noch am Ende mit einander übereinstimmten und man halte, je nachdem man in irgend einer der historischen Religionen erzogen sei, diese besondere für wahr und die anderen für falsch. — Zu dieser Theorie wird der Verfasser durch seine Unfähigkeit getrieben, den concreten Begriff zu denken. Einheit ist das Bedürfnis aller Erkenntnis. Aber die Einheit, zu welcher das verständige Erkennen es bringt, verträgt keinen Unterschied in sich selbst. Seine Unterschiede liegen als lauter Einheiten neben einander und heben sich nicht durch sich zu einer Einheit auf, die sie als ihre Unterschiede in sich enthielte. Daher wird der Verstand zur Negirung aller Unterschiede in der Einheit getrieben. Er abstrahirt von den Differenzen, glaubt damit die wirkliche Wahrheit zu erreichen und thut nichts anderes, als dafs er sie tödtet, weil er ihr mit dem Unterschiede das Leben nimmt. Seine Einheit ist ein trauriges, einförmiges Dasein, ohne Veränderung, ohne Mannigfaltigkeit. Unser Verfasser will nicht gerade die Religion an sich, wohl aber jede besondere Gestalt derselben negiren. Indem er nun das Besondere als unwahr vernichtet, bleibt ihm eine Allgemeinheit und Einheit ohne Differenz übrig. Diese unterschiedlose Einheit ist ihm die natürliche Religion, deren vagen Begriff er nicht weiter bestimmt, als dafs sie

es sei, welche man allein mit der Wahrheit und Billigkeit übereinstimmend finden könne und das jede andere Idee dagegen falsch sei. Die natürliche Religion ist dasselbe Abstractum, wie das natürliche Recht, insofern dasselbe als im geschichtlich gebildeten Recht nicht existirend gedacht werden, oder wie das Urchristenthum, insofern dasselbe gegen das unsere das mangellose, mit der Erscheinung die Wahrheit des Wesens ausschöpfende sein soll, so das wir nach dieser Meinung ohne Nachtheil Alles vergessen könnten, was die christliche Welt in zwei Jahrtausenden hervorgebracht hat, ja es sogar müßten, um in ächt christlicher Frömmigkeit leben zu können. Dies sind die gewöhnlichen Täuschungen eines unerzogenen Verstandes, der es liebt, die tausendfache, volltönige Harmonie der Idee zu einem einzigen trockenen Ton zusammenschrumpfen zu lassen. So will auch unser Verfasser von der Jüdischen, Mahomedanischen und Christlichen Religion nichts wissen, weil sie ihm zu bestimmt sind. In ihrer Beurtheilung benimmt er sich völlig wie ein Machiavellist, der nur die Herrschsucht des Egoismus als das einzige Motiv der Handlungen kennt und ein Handeln, was von sich selbst andere Motive angibt, nur für Heuchelei hält. Moses, in den Künsten der Aegyptier erfahren, habe sich zu einem großen Feldherrn und Dictator, so wie seinen Bruder zum Hohenpriester machen wollen; Christus habe sich durch sanftere Lockungen Anhänger verschafft; Mahomed die wilden Völker Asiens durch erdichtete Wunder, durch unendliche Versprechen und durch die Trunkenheit der Siege gewonnen. Eine Religion sei immer die

die Voraussetzung der anderen. Der Judaismus habe sich den Paganismus, der Christianismus den Judaismus, der Mahomedanismus, als der vermeintliche Verbesserer der einen wie der anderen, beide vorausgeschickt. Wenn nun aber Jemand, wie eben Moses, Mahomed, Christus, die Leichtgläubigkeit des Volkes gebrauche, ihm unter dem Schein irgend eines Nutzens den Wahn als Wahrheit vorzustellen, so könne dies Verfahren nicht anders als Betrug genannt werden.

Der Verfasser erblickt also in den geschichtlichen Religionen nur den Widerspruch gegen die wahrhafte Religion, die er im Sinne hat, aber auch im Sinn behält. Sein Ideal ist der Nebel der natürlichen Religion. Es ist wahr, daß in diesem Gedanken das wichtige Moment der Identität der Religion enthalten ist. Da Gott nur Einer, da der Mensch wesentlich nur Einer, so fordert man, daß auch die Beziehung beider auf einander, ihre Einheit, die Religion, nur Eine sein solle, weil sie nur eine sein könne. Einzusehen, daß in den Religionen trotz ihrer Unterschiede diese Einheit da sei, ist dem Verstande so unmöglich, daß er in seiner Abstraction bis zu dem Extreme gehen kann, jede Religion als die Idee der Religion gleich sehr erschöpfend anzusehen. Unser Verfasser will die Religion von den vielen Formen derselben auf ihre ursprüngliche Gestalt reduciren. Wofern aber eine besondere Religion durch einen eigenen Stifter sich etabliren wolle, so verlangt er eine Prüfung dieses Stifters. Weder das heilige Leben desselben, noch Wunder, die er außerordentliche Handlungen nennt, noch die Bekräftigung desselben durch Berufung auf Autorität des macht-

vollen unsichtbaren Wesens sind ihm ausreichend, sondern er fordert auch die Zeugnisse Anderer und versteigt sich in seinem Ernst so weit, daß man wirklich ansteht, ihn für Ernst zu nehmen. Denn er projectirt das Unausführbare. Weil nämlich in das Zeugniß Anderer der Irrthum sich eben so einschleichen könne, als in das Zeugniß des Religionsstifters über sich selbst, so sollen diese Zeugnisse wiederum durch die Zeugnisse Anderer, diese abermals durch das Zeugniß Anderer u. s. f. ins Unendliche hin beglaubigt werden, weil die Bürgschaft der Wahrheit nur so volle Gewißheit erwerben könne, wobei die Tüchtigkeit der Prüfenden und Zeugenden als erste Bedingung sich von selbst verstehe, um nicht der Täuschung gemeiner Beweise und der Unredlichkeit der Gesinnung anheim zu fallen.

Mit diesem lächerlichen Vorschlag endigt sich der Aufsatz. Es ist fast, als ob ein Französischer Revolutionair den Antrag machte, eine Commission zur Untersuchung der Religion niederzusetzen, damit sie ihr Gutachten und ihre Entscheidung über dieselbe abgeben und die Nation alsdann nach ihrem Wohlgefallen aus der Autonomie der *majestas populi* die Religion an und aufnehmen könne, *ne quid respublica detrimenti capiat*. Unter den Gründen für die Nothwendigkeit jener Prüfung erwähnt er unter anderen auch die Verkennung der christlichen Religion als Beispiel eines Mangels an Kritik. Einige hätten über sie gespottet, weil in ihr der Kopf eines Esels verehrt werde (?); andere hätten sie perhorrescirt, weil die Christen ihre Götter aufäfsen und auftränken, was doch Alles unwahr sei. — Es

ist merkwürdig, diesen Ausgang mit dem Eingang zu vergleichen. Dieser ist wirklich von speculativem Sinne tingirt; aber in der Impotenz, den Zweifel zum Stillstand zu bringen, nimmt der Verfasser nach vielerlei Rasonnement seine Zuflucht zu einer empirischen Ausmittlung der absoluten Wahrheit und sein schliesslich projectirter *Consensus Doctorum* ist ein ärgerer Spott über ihn selbst, als das ironische Lächeln, womit er den *Consensus omnium gentium* ansieht.

II.

Le Livre des Trois Imposteurs.

Wir haben diese Schrift im Allgemeinen schon oben charakterisirt, als wir ihren Unterschied von der Lateinischen angaben. Nur sei es uns vergönnt, die Stellung, welche das Denken dieses materialistischen Skepticismus hier nimmt, mit einigen Worten noch näher zu bezeichnen. Der Zweifel als Gedanke will jeden Gegenstand in das einfache Selbst als den letzten Reflex des Bewußtseins verwandeln. An sich ist diese Verwandlung oder diese Identität des Wissens von sich und des Wissens von Anderem schon da. Der Geist ist sich an und für sich seiner selbst und darum auch in der Natur und Geschichte seiner selbst bewußt. Es ist nichts, was er nicht wüßte; er ist das Wissen. Aber das Selbstbewußtsein des endlichen Geistes hat in seiner erscheinenden Bewegung die Thätigkeit nothwendig, den Schein aufzuheben, als wenn das Andere, was ihm Gegenstand ist, ein gegen es selbst Fremdes, an sich mit ihm nicht Identisches wäre. Die Veränderung widerfährt nicht dem Gegenstande an sich, sondern dem Bewußtsein, für welches derselbe ist; sie ist nichts anderes, als die Vernichtung des Unterschiedes, in welchem sich das Bewußtsein zunächst mit seinem Gegenstande befindet. Dadurch, daß er absolut gewußt wird, erhebt sich der Gegenstand zum

Selbst, und das Selbst, indem es den Gegenstand und in ihm sich weiß, wird zum Gegenstande. Wenn nun dieser Proceß nur zur Hälfte vollbracht, wenn also nur die Differenz des Gegenstandes und des Selbstbewußtseins, keineswegs aber die Wiederherstellung des Gegenstandes im Selbst und des Selbstes im Gegenstande erreicht wird, so entsteht die Gefahr, diesen Widerspruch des einfachen Gedankens und seiner Einheit mit der Mannigfaltigkeit und Vielheit der Gegenstände zu fixiren. Es entsteht ein Verwerfen der Vorstellung als des innerlich angeschauten Gegenstandes durch den Gedanken als des sich selbst gleichen Wesens. Der Gedanke ist an sich überall da, wie der Magnetismus in jeder Körperlichkeit. Aber für das Bewußtsein, für das Erkennen ist er überall nicht so gleich da. Es darf, um allseitig und gründlich zu ihm zu gelangen, die Mühe nicht scheuen, seine feste Stimme aus dem wunderlichen Chaos und Getöse der Empfindungen, Anschauungen u. s. w. herauszuhören. Wird es verabsäumt, in diesen Formen den ewigen Gehalt des Gedankens kennen zu lernen, so bricht sehr leicht ein Hochmuth dieses ungeübten, noch nicht durchgebildeten Denkens aus, die Vorstellung überhaupt, statt in sie einzugehen und in ihren Gemälden eben den Gedanken als vorgestellt, wie das Wort sagt, zu erblicken, vielmehr sie ohne weitere Würdigung als saftloses Fleisch zu verachten.

Diesen Standpunct hat unser Franzose. Er hat den abstracten Gedanken der Einheit als Materie, an welchem kahlen Felsen er nun den ganzen Reichthum der Religionen als lügnerische Phantasie zerschlägt. Das

Sinnliche, was dem Vorstellen als dem durch ein Individuelles sich repräsentirenden Gedanken anhaftet, ist ihm zuwider und mit seinem abstracten Denken hat er die Stufe des Bewusstseins hinter sich, wo die wesentliche Wahrheit bildlich erscheint. Aber er hat durchaus nicht den historischen Sinn und die Macht der Intelligenz, durch das Bunte und allerdings Sinnliche des Vorstellens auf den einfachen Grund desselben hinzuschauen und die Vorstellung, das Vorstellen, nur als ein Moment des sich entwickelnden Denkens zu erkennen, was in der fortschreitenden Bildung des Bewusstseins sich von selbst in den Gedanken und weiter zum Begriff als seiner Wahrheit sich aufhebt. Er meint, daß die Vorstellung schon darum, daß sie Vorstellung, noch nicht Gedanke ist, auch an sich nicht Gedanke und Wahrheit sei. Dann, freilich wäre die Religion in der Gestalt des Glaubens, wie nicht weniger die Kunst in der Fülle ihrer Gebilde schlecht berathen. Denn auf diese Weise würde Gewisheit und Wahrheit nicht eher in ihnen sein, als bis sie sich zur Philosophie umgebildet, damit aber auch sich selbst als Glaube und Kunst vernichtet hätten. Von Solchen, die der Philosophie unkundig sind, kann man diesen Mißverstand sehr häufig aussprechen hören, als wenn die Philosophie die allein seligmachende Kirche sein wolle. Dem wahrhaften Philosophen ist es nie eingefallen, im Element des absoluten Geistes, in der Religion, Kunst und Wissenschaft, solche Distinctionen und solche Gradunterschiede zu machen. Es ist dies Geschrei das Treiben der kleinen Geister, die, zu ohnmächtig, um selbst zu speculiren, an der Speculation wenigstens da-

durch Theil haben wollen, daß sie unendlich viel und unendlich langweilig über die Anmaassung der Philosophie zu reden wissen, sich mit der Vorstellung beruhigen, daß alle Speculation Wasser durch das Sieb schütte und endlich so dumm sind, die ironischen Worte des Teufels, womit er das Aferdenken persiflirt, als das Urtheil der Wahrheit über alle Speculation überhaupt zu nehmen; „glaub mir, ein Kerl, der speculirt, ist wie ein Thier auf dürrer Haide u. s. f.“ Allerdings kann die Philosophie nicht davon abgehen, alle Vorstellungen in das begreifende Denken aufzulösen und den in ihnen verhüllten Gedanken zu erkennen. Nicht, was in der Empfindung genossen, in der Anschauung empfangen, in der Vorstellung gesehen wird, geht der Philosophie verloren, nicht auch das Empfinden, Vorstellen und Anschauen büßt sie ein, als wenn nämlich der Philosophirende nicht mehr fühlte, vorstellte u. dgl.; über diese Formen geht sie durch das Denken als dem Element des schlechthin Allgemeinen und Nothwendigen hinaus, und diese Negation ist dem gewöhnlichen Bewußtsein darum so unerträglich, weil in ihr der Geist seiner selbst durchaus bewußt wird, indem er seiner Eigenheit sich entäußert. Diese Zerstörung der Phantasie, dies Verderben des Glaubens ist der Philosophie eigenthümlich, wie auch empirisch ihre ganze Geschichte beweis't. Eine Philosophie, welche Alles eben so im Bewußtsein lassen wollte, wie es durch die Vermittelung der geselligen Oberfläche des Lebens sich darin vorfindet, welche der Form nach vom Glauben, von der Kunst, von der Historie sich nicht unterschiede, welche in diesem Inhalt

das Nervengewebe des Gedankens nicht durchdringen wollte, würde eben, da sie nichts begriffe, auch nicht Philosophie sein. Diese mathige und rücksichtslose Stimmung, als welche nur die reinste Gewissheit der absoluten Wahrheit im Auge hat, muß die Philosophie fordern; Schonung des Vorurtheils, Zärtlichkeit gegen alte oder neue Grillen sind bei ihr am unrechten Ort; daher denn auch die von den Philosophien unaufhörlich angeregte Polemik. Nur der Verlust des eigenthümlichen Lebens (man wolle dies nicht mißverstehen, als sei es uns darum zu thun, die Individualität mit Füßen zu treten, was wir von ganzem Herzen verabscheuen) ist hierin Gewinn, so furchtbar dem harmlosen Gemüth, was in seiner Seligkeit dem Wurm des Gedankens noch fern steht, dies erscheinen mag. Darum hat nie ein Weib, was Philosophie sei, begriffen, und nie wird es ein Weib begreifen. Aus dieser Demanthärte des Gedankens stammt die Scheu des Gemüthes vor der Philosophie und die von ihm ausgehende Anschuldigung der Oede und Frechheit derselben. Die Philosophie, die über die Natur ihrer Thätigkeit ein Bewußtsein hat, wie sie nicht anders kann, wird aber auch das Verhältniß kennen, in welchem die Form, worin sie die Idee besitzt, zu den Formen steht, worin Kunst, Religion, Geschichte sie besitzen. Darum wird sie nicht, wie ihr gern imputirt wird, so thöricht sein, zu verlangen, daß die anderen Formen der Idee in die ihrige auch im Leben sich auflösen und daß nur die ihrige die gültige sein solle. Gott, das absolute Leben, ist von dieser Seite dem Philosophen nicht näher, als dem Bauer. Die Philosophie tritt hinter die

Erscheinung und ergreift das einfache Wesen, so daß weder auf Erden noch im Himmel eine Form gefunden werden kann, die noch einfacher wäre. Aber sie kennt auch die subjectiven Schwierigkeiten zu gut, welche mit der Erkämpfung dieser Form verbunden sind, als daß sie die Forderung universeller Popularität machen könnte; solche Postulate bleiben Postulate. Es ist daher von Seiten des Glaubens und der Kunst ungerrecht, wenn sie im Gefühl des Unterschiedes, welcher zwischen ihnen und der Philosophie in Ansehung der Gestalt der Idee statt findet, die Philosophie selbst mit Intoleranz behandeln und sie als ihre tödtliche Feindin darstellen, welche nicht zu lieben, nur zu hassen sei.

Unser Franzose declarirt seinen Haß gegen die Vorstellungen des Glaubens immerwährend und wir können denselben nur aus der Gereiztheit verstehen, in welcher sich das Bewußtsein befindet, wenn es im Uebergange vom Vorstellen zum reinen Denken begriffen ist, aber in demselben sich noch nicht orientirt hat, sondern in der Ahnung der Gewißheit, welche sich hier bereitet, prahlerisch und leichtsinnig zu Werke geht. Ein Zusammenhang des Französischen Manuscriptes mit dem Lateinischen ist sehr wahrscheinlich. Zwar die speculativen Fragen des letzteren vom Dasein Gottes, von der Nothwendigkeit seiner Verehrung, vom Zeugniß des Gewissens, vom Proceß in's Unendliche, von der Abhängigkeit des Universums von einem ersten Princip, finden wir in jenem nicht. Aber die Ansicht von Moses, Christus und Mahomed ist nicht nur dieselbe, sondern auch viel mehr in das Detail gear-

beitet, mit dem Streben, durch Antithesen, fernabliegende Gelehrsamkeit und durch steife Versicherungen der Wahrheit zu blenden. Wenn der Verfasser des Lateinischen zum Resultat seiner Untersuchung die Nothwendigkeit einer möglichst unbefangenen Prüfung der Religionen aufstellt, so ist der Franzose in seiner Theorie schon ganz entschieden und gibt eine magere Skizze seiner höchst abstracten Religion. Die historischen Religionen sind ihm ebenfalls ein Haufe eitler Imaginationen, welche der praktische Verstand dem zum Urtheil unfähigen Pöbel listig vorgeworfen hat, um durch diese saubere Vermittelung die Unwissenheit zu verführen und zu selbstsüchtigen Zwecken zu benutzen. In der Wuth gegen alle Pfafferei stimmt er mit dem Lateiner nicht bloß überein, vielmehr übertrifft er ihn in derselben. Wollte man ihn nach einigen Aeußerungen seiner Theologie für einen Spinozisten halten, so würde man ihm eben so sehr, als dem Spinoza Unrecht thun; auch einen Pantheisten kann man ihn nicht nennen; es sei denn, daß man den extremsten Materialismus dieses Namens noch würdig hielte. Wir gehen zur besonderen Betrachtung seines Raisonnements über.

Im ersten Capitel von Gott erklärt er sich zunächst über die Last der Vorurtheile, in deren Fesseln die meisten Menschen leben, weil sie gewöhnlich die Wahrheit zu erkennen nicht selbst thätig sind und in dem Muth, welchen die Unwissenheit gibt, fortleben. Die Autorität der Inspiration ist ihm zuwider, denn die Propheten und Apostel seien Menschen gewesen, wie wir, und die Mittheilung der

Wahrheit in Träumen und Visionen sei so lächerlich, daß man darin, abgesehen von der Dunkelheit und Verworrenheit dessen, was sie sagen, schlechterdings keine Verpflichtung, ihr zu glauben, entdecken könne. — Der Verfasser stellt sich auf diese Weise die Inspiration sehr inspirituell und crass vor. Freilich waren die Propheten und Apostel Menschen wie wir. Ihre individuelle Stellung an sich ist es nicht, welche sie zu einer solchen Höhe erhebt, sondern die Erkenntniß der Wahrheit, welche in ihnen war und durch sie machtvoll sich ausdrückte. Nicht ihre Person, sondern die Sache, deren Organ sie waren, unterwirft uns ihnen; ihre Autorität ist mit der absoluten Vernunft des Inhaltes ihrer Schriften identisch; dieser unbedingte Fond bedingt ihre Anerkennung. Organ aber waren sie nicht in der Form reiner Passivität, wie das Wachs den Druck des Iniegels leiden muß, so daß sie nur ein äußerlicher Durchgang für den in ihrer Rede sich offenbarenden Gott gewesen wären, sondern auch sie selbst waren dabei auf das Höchste thätig. Wird die Inspiration, die Begeisterung, die Erfüllung des einzelnen Geistes durch den absoluten Geist, in jener schlechten und geistlosen Weise vorgestellt; so ist auch der Spott nur gegen diese Vorstellung gerichtet. An und für sich ist die Inspiration ewiges, sich immer wiedergebärendes Eigenthum des Menschen überhaupt, weil in ihm und durch ihn der göttliche Geist fortwährend sich manifestirt. Der erhabene Ausdruck Inspiration soll eben bezeichnen, daß die Manifestirung den bestimmten Sinn der Manifestation des Göttlichen hat. Denn die Enthüllung dessen, was nicht diesen absolu-

ten Gehalt hat, z. B. die Erfindung des Spinnrades, die Entdeckung der Analysis der unendlichen Größen, die Auffindung eines Principes der Nationalökonomie u. dgl. m., hat nimmermehr die Würde der Inspiration. Dagegen, was an und für sich keinen anderen Inhalt, als die absolute Wahrheit hat, ist des Namens der Inspiration werth. Dies Vorhandensein des inneren Zwanges des Geistes zu sich selbst, daß er in dem Inspirirten das Dasein, die Offenbarung seines unvergänglichen Lebens, ohne Lüge nicht leugnen kann, ist zugleich die Autorität, welche die Inspiration mit sich führt und das einzige Kriterium, was die wahre und falsche von einander unterscheidet. — Um darzuthun, wie wenig die Propheten und Apostel als rohe und ungebildete Menschen im Besitz der Wahrheit gewesen seien, hält sich der Verfasser an das Sinnliche, was der Ausdruck derselben in der Weise der Vorstellung mit sich führt. Michas sieht Gott sitzen; Daniel sieht ihn als einen Greis in weißem Gewande; Ezechiel wie ein Feuer; der heilige Geist ist eine Taube, die Zungen der Apostel sind Feuer u. s. f. Indem er diese bildlichen Bezeichnungen anführt, abstrahirt er willkürlich von den anderen nicht sinnlichen Bestimmungen, welche die Propheten und Apostel ebenfalls von Gott angeben. — Eben so, wenn er den Widerspruch der Gefühle Gottes erwähnt, daß er nach Samuel Reue über seine Beschlüsse empfinde, daß die Genesis den Menschen als Herrn der Sünde, Paulus dagegen Gott als den alleinigen Grund aller Besserung darstelle u. s. w., abstrahirt er von der Beziehung solcher Extreme auf einander und schlüpft

somit über die Schwierigkeit des Widerspruchs hinweg. Wie kann man nur, ruft er aus, bei solchen sinnlichen Bestimmungen behaupten, daß Gott nichts mit der Materie gemein habe!

Im zweiten Capitel, von den Gründen, welche den Menschen zur Vorstellung eines höchsten Wesens oder eines Gottes bewogen haben, als wenn solche Annahmen im Belieben des Menschen stünden, nennt er die Unbekanntschaft mit der Physik als Ursache der natürlichen Furcht des Menschen, weil er durch diese Unkenntniß in den Zweifel gerathe, ob es eine Macht über ihm gebe, die ihm helfen oder schaden könne. Hieraus sei die Bildung von unsichtbaren Wesen hervorgegangen, die man im Glück loben, im Unglück zum Beistand anrufen könne und diese Furcht, insbesondere in ihrer Beziehung auf das Gestaltlose der Zukunft, sei Quell aller Religionen. Indem nun die Menschen Alles in bestimmter Rücksicht zu thun pflegten und in Bezug auf ihre Zwecke die Urtheile des Guten und Bösen, Schönen und Häßlichen, des Ruhms und der Schande, der Ordnung und Unordnung fällten, so schoben sie auch Gott die Kategorie des Zweckes unter, daß Er die Menschen für sich und die Natur für sie geschaffen habe. Denn, meinten sie, das Auge sähe, das Ohr höre, und das Vermoimene, die Welt, sei eben von Gott oder den Göttern zu Nutz und Vergnügen der Menschen, zur Befriedigung seines Appetites gemacht. Alles Feindselige aber, Erdbeben, Hungersnoth, Krankheit, seien Wirkungen vom Zorn der durch die Menschen beleidigten Götter, deren Urtheile unbegreiflich seien. Wird ei-

ner, so schliessen die Leute, durch einen herabfallenden Stein erschlagen, so hat Gott es so gewollt. Aber ich erwidere, der Wind rüttelte gerade an den Stein, als der Mensch vorüberging, und der Wind war in Folge vorangegangener Unruhe des Meeres so stürmisch, und der Mann ging eben zu einem Freunde, der ihn eingeladen hatte. Das genügt uns Alles nicht, sagen sie. Warum ging er denn gerade zu diesem, warum ging er nicht zu einem anderen Freunde? Das hatte Gott doch wohl ausdrücklich so veranstaltet? — So suchen sie durch zahllose Fragen das Geständnifs zu erpressen, daß der Wille Gottes, das Asyl der Unwissenheit, den Fall des Steines bewirkt habe. So imaginiren sich die Menschen eine Ordnung, welche an sich gar keine Realität hat und so urtheilen sie, bevor sie den Begriff der Sache haben.

Es würde zu weit führen und ermüdend sein, diese auf der Hand liegende Mischung von Irrigem und Wahren im Einzelnen aus einander zu setzen. Wir gehen daher auf die Theologie des Verfassers über. Ihm ist Gott das unendliche Wesen und eines der Attribute desselben ist, ausgedehnte und als in dem Wesen ewige und unbegrenzte Substanz zu sein. Dies ist der Punct, durch welchen verleitet, man ihm die Ehre des Spinozismus fälschlich zuschreiben würde. Zwar leitet auch Spinoza weder seinen Begriff der Substanz, noch eben so wenig aus ihr den Begriff ihrer Attribute ab; aber aufer, daß er die Substanz als *causa sui* bestimmt, deren Wesen nur als existirend gedacht werden könne, stellt er auch neben dem Attribut der Ausdehnung das des Denkens in gleicher Gravität hin. Bei

unserem Franzosen ist von dem Attribut des Denkens gar keine Rede. Zwar gibt er scheinbar die Möglichkeit anderer Attribute neben dem des ausgedehnten Seins zu, indem er sagt, daß die Ausdehnung nur eines von den Attributen des unendlichen Wesens sei; aber dies scheint eher Ungenauigkeit oder Klugheit, um sich gegen den Angriff des orthodoxen Glaubens einen Ausweg offen zu behalten, als Wahrheit, denn zu deutlich sieht man, wie er durch die Ausdehnung alle anderen Bestimmungen Gottes zu vernichten sucht. Auch ist seine Unendlichkeit nur die Endlosigkeit, die wir bei der Kritik des Lateinischen schon berührt haben. Sein Hauptschluss ist folgender: Alles, was ist, ist aus und in Gott; die Materie ist; also ist sie aus und in Gott. Gott ist nur das, was er in sich enthält; die Materie ist ein bestimmter Inhalt; also ist die Materie eine Bestimmung seines Wesens. Es ist unbegreiflich, wie materielle Wesen in einem Wesen construiert sein sollten, was nicht selbst materiell wäre. — Als orthodoxe Autorität führt der Verfasser den Tertullian an, welcher gegen Apelles, daß, was nicht Körper sei, nichts sei, und gegen Praxeas, daß jede Substanz ein Körper sei, behauptet habe, ohne daß diese Lehre auf irgend einem ökumenischen Concil als ketzerisch verdammt sei. — Nun ist allerdings die Materie, höher gefasst, die Natur, eine Bestimmung der Idee. Die Natur kann nicht auch nicht sein, ihr Sein ist nothwendig und ihre Erschaffung kann Gott nicht unterlassen; aber die Natur ist nicht die Idee an und für sich. Wird sie so genommen, so entsteht eben der Materialismus, in dessen hölzernem Getriebe Geist und Gedanke er-

töschten. Die Natur ist das negative Moment der Idee, durch welches die Existenz der Endlichkeit und damit die bestimmte Form der Manifestation des wirklich Unendlichen vermittelt wird. Statt sie so in ihrem Ausgange vom Geist und Rückgang in den Geist zu nehmen, wird sie vom Franzosen als das Wahre, als die Idee überhaupt, gesetzt. Gewiss, nur die Unruhe des Gedankens, einen festen Halt zu haben und den Namen Gottes mit einer bestimmten Anschauung zu erfüllen, um nicht in ein leeres Abstractum sich zu verlieren, in welches, wie so viele Dogmatiken thun, die Prädicate bunt durch einander eingesetzt werden, wie man Blumen in ein leeres Beet einpflanzt, nur diese Sehnsucht kann die Verirrung des Materialismus hervorrufen und sie nur kann es verstehen lassen, wie ein menschliches Bewußtsein im Stande ist, im Gedanken der sich selbst gleichen, todtten Materie sich zu befriedigen und sie sich zum Gott zu machen. Mit der naivsten Ironie über sich sagt der Verfasser: *Cependant il y a peu, qui se contentent d'une telle simplicité. Le peuple grossier est accoutumé aux flatteries des sens, et demande à Dieu, qui ressemble aux Rois de la terre, cette pompe, ce grand éclat, qui les environne etc.* Diese Fülle welche die Idee der Persönlichkeit mit sich bringt, zumal im bildlichen Ausdruck des Königthurms, ist dem abstracten Franzosen so in der Seele zuwider, daß er noch mit ausnehmender Bitterkeit über die Vorstellungen vom Auge, von der Hand Gottes, und andere herfällt.

On dit, que l'homme est son chef d'oeuvre, de même son image: mais on ne veut pas, que la copie soit semblable à l'original. Dieser Satz ist ihm wieder von Sei-

ten der Orthodoxie, wegen der darin ausgesprochenen Identität des Menschen mit Gott, und, weil der Mensch in seiner Leiblichkeit die Materie an sich trägt, ein Triumph für die Wahrheit seines Materialismus. Gott, sagt er endlich, nimmt heut zu Tage mehr Formen an, als der heidnische Jupiter und das Volk glaubt diesen Fadheiten — weil sie in Büchern stehen als ob Gott und Natur in der Bibel auf besondere Weise offenbart wären, in einem Buch, was aus lauter Bruchstücken zusammengewürfelt ist. *Oui, telle est la malice et la stupidité des hommes, qu'ils aiment mieux passer leur vie à se chicaner les uns les autres, et à idolâtrer un livre, qu'ils tiennent d'un peuple ignorant, un livre, ou il n'ya guerre plus d'ordre et de methode, que dans l'Alooran de Mahomet, que personne n'entend, tant il est confus et mal conceu, et qui ne sert, qu'à fomenter les divisions: les Chrétiens, dis je, aiment mieux adorer un Phantome, qu'écouter la Loi naturelle, que Dieu, c'est à dire la Nature, en tant, qu'elle est le principe du mouvement, écrit dans le coeur des hommes.*

Im dritten Capitel von der Bedeutung des Wortes Religion und wie eine solche Menge von Religionen in der Welt habe entstehen können, geht er von der Entgegensetzung der Geschichte, als des in der empirischen Wirklichkeit entwickelten Geistes, zu seinem Abstractum, der Natur und Vernunft, aus. Wie verderblich die Abstraction wird, wenn sie ihre reinen Gebilde jenseits des concreten Daseins läßt, kann man hier recht deutlich sehen. Es entsteht alsdann eine ganz unreine und schiefe Beurtheilung des Wirklichen, weil die Abstraction, die sich nicht auflös't, lauter Willkür

nach sich zieht. Unser Verfasser sagt nie, was das natürliche Gesetz, was die Vernunft sei. Desto mehr spricht er von ihnen und hält seinen Begriff der materiellen Substanz dunkel im Hintergrunde derselben. Der Begriff der Vernunft ist ein ewiger Spielball der Abstraction geworden. Was ist nicht Alles unter diesen Hut gebracht! Ueberall fordern wir das Dasein der Vernunft; Alles soll von ihrem einfachen, ewigen Wesen durchdrungen sein; ohne Vernunft soll keine Erscheinung gehen. Worin keine Vernunft ist, daraus kann der Geist sich auch nicht vernehmen. Dennoch ist die Vernunft nicht der Geist selbst; sie ist der negative Geist, wenn man sich so ausdrücken kann, d. h. die für sich gesetzte Nothwendigkeit der Idee. Wir verstehen die Vernunft eben als den gesetzten Geist, als seine Nothwendigkeit; sie ist sein Wesen, er ist ihr Begriff; das an und für sich Setzende, die Freiheit, ist der Geist selbst, der die Vernunft als seine Objectivität, als seinen Logos in sich hat; weil er also die negativen Bestimmungen der Vernunft beherrscht, ist er das wahrhaft Positive. Unser Franzose läßt diese Begriffe der Natur und Vernunft ganz in der Dämmerung, läßt jedoch nichts desto weniger die Geschichte mit einem Zustand beginnen, in welchem nur das natürliche Gesetz und die Vernunft existirt hätten. Er ist bald fertig, die Religion einerseits als das System phantastischer Gestalten zu bestimmen, welche die Unwissenheit in ihrer Furcht erschaffen habe, und andererseits als das System von Cermonien, durch welche man sich die unsichtbaren Mächte habe verbindlich machen wollen, indem er so auf die traditio-

nelle Ableitung des Wortes Religion von *religare* anspielt. In diesem Benehmen habe der Mensch mit seiner Vernunft Bankerutt gemacht und eine Welt elender Chimären erschaffen. Die Götter habe man sich als dünne, feine Wesen vorgestellt und solchen unbegreiflich unkörperlichen Subtilitäten den Namen Geister gegeben. Hierauf sucht er aus Furcht und Hoffnung die Vielheit und Unterschiedenheit der Götter abzuleiten. Das Chaos, der Himmel und die Erde, das Meer, die Winde, die Zufriedenheit, Gesundheit, Ehre, das Fieber seien also vergöttert: *ceux ci baptizoient leurs debauches du nom de Cupidon, leur colère du nom de furie.*

Nach dieser rein subjectiven Ableitung der Vorstellung von Göttern geht er auf die Befestigung derselben durch die Diener der Religion über, welche die Anbetung der Bilder, die Zauberei, die Orakel, das Augurenwesen gepflegt hätten und pflegten. Solche Passagen weifs er sehr einnehmend mit der Wärme und mit dem Witz der Verachtung zu schreiben. So kommt er auf Moses als den schlaunen Begründer der Jüdischen Religion, der den Betrug mit der Gewalt der Waffen vereinte und nicht zum Vater, sondern zum Tyrannen seines Volkes sich aufwarf, ja, der im Fanatismus seiner Herrschsucht so weit ging, sich selbst zu morden und lebendig in den Schlund einer Wüste zu stürzen, als ob er von den Göttern entrafte wäre. — Die wunderbare Geburt solcher Gesetzgeber sucht er durch die Allgemeinheit dieses Glaubens zu entkräften. Alexander und Perseus waren Söhne des Zeus, Platon Sohn Apollons und einer Jungfrau, Dschingiskhan

Sohn einer Jungfrau, welche durch die Strahlen der Sonne befruchtet ward; Christus, wohl bekannt mit der Wissenschaft der Aegyptier, wufste seinen dummen und einfältigen Anhängern das Märchen von seiner wunderbaren Geburt bald glaublich zu machen. Er gehörte der Secte der Pharisäer an, und, da äußere Mittel ihm fehlten, so wufste er durch die Kühnheit seiner Versicherungen der Armut und dem Elende den Preis zu verschaffen, mit welcher neuen Anerkennung und Stellung der Dürftigkeit der Pöbel vollkommen befriedigt werden mußte. Christus war nach unserem Franzosen zwar unglücklich, aber er war der Geschickteste und Verschmitzteste unter Allen, welche Stifter einer Religion geworden sind. Daher verwendet er auch auf die Zerstörung des Glaubens an ihn den meisten Fleiß. Seine Listigkeit erscheint nach ihm besonders in den zweideutigen Antworten bei der Beurtheilung der ihm vorgeführten Ehebrecherin, bei der Frage über den Zinsgroschen, bei der Frage an die Pharisäer, was sie glaubten, in wessen Namen Johannes taufe? Christus wufste gerade dadurch so ungeheuer zu wirken, daß er das dem Mosaischen Gesetz Widersprechendste lehrte und an die Stelle des Schreckens und der Furchtbarkeit die Milde und Seligkeit setzte. Er sei, meint der Franzose, mit Aristoteles einverstanden gewesen, daß ein Verderben der Staaten und Religionen, wie der Individuen nur durch absolute Entgegensetzung möglich sei, und seine Wunder seien der Hebel gewesen, das am Alten hängende rohe Volk zu seinem neuen System hinüber zu ziehen. Die etwaigen Versuche aber, gegen ihn aufzutreten und ihm Glauben

zu weigern, habe er durch den Popanz eines erdichteten Antichrists erschüttert, daß nämlich ein solcher Mensch der offenbare Feind Gottes, die Lust der bösen Geister, der Geschmack an allen Lastern, die gänzliche Tröstlosigkeit der Welt sei. Bis jetzt aber sei der absolute Antichrist noch nirgends erschienen; obschon Paulus von ihm sage, daß er bereits geboren sei; man müßte denn annehmen (was auch unfehlbar das Rechte sein wird), daß es in allen Jahrhunderten eine unendliche Menge von Antichristen gebe. Wollte man aber behaupten, daß gerade die schwachen Stützen der christlichen Religion nach Außen ein Beweis ihres übernatürlichen Ursprungs wären, so würde man sehr fehlgreifen, da es gar nicht zu verwundern sei, wenn Weiber und Dumme auch das Alberne glaubten. Gelehrte hatte Christus nicht in seinem Anhang und absichtlich declamirte er immer gegen die Weisen, schloß sie von seinem Reich aus, und versprach dessen Besitz den Armen am Geist; nun, meint er, die Vernünftigen, die Christi Geschichte immer für eine Fabel gehalten hätten, würden sich auch nicht sehr unglücklich fühlen, mit Unsinnigen nichts gemein zu haben.

Es ist interessant, zu sehen, wie der Verstand zu Werke geht, um dem Größten, was in der Geschichte geschehen ist, alle Selbstständigkeit und Wirksamkeit zu rauben und wie er sich nach und nach die heiligste Erinnerung der Menschheit zu einem Act der äußersten Niederträchtigkeit verschiebt. Platon, behauptet der Verfasser, sei Quell des Besten, was sich in der Bibel finde. Die unleugbare und in sich doch so unendlich abweichende Identität vom Anfang des Johanneischen

Evangeliums mit Lehren und Darstellungen der Platonischen Philosophie erwähnt er zuerst, wie man diesen Umstand unzählige Mal für diese Ansicht benutzt hat, obwohl den Wenigsten klar geworden, wie denn Philo, die Gnostiker, Plotinos, Proklos wahrhaft zu jenem bewunderungswürdigen Johanneischen Eingang sich verhalten. Die Genesis habe ihren Anfang aus dem Platonischen Timäus entlehnt. Die Beschreibung des Elysiums durch Sokrates im Phädon habe unendlich mehr Anmuth, als das irdische Paradies im Moses; die Androgyne sei eine ungleich bessere Erfindung als das Hervorziehen der Eva aus einer Rippe Adams in der Genesis; Phaëtons Sturz und Sodoms Untergang, Lucifers Fall und der des Vulkanus, und der Giganten durch Jupiters Blitze, Simson und Herkules, Joseph und Hippolytus, Nebukadnezar und Lykaon, Tantalus und der reiche Mann in der Gehennah, das Manna der Israeliten und die Ambrosische Speise der Götter, Isaaks, Jephtha's und Iphigenia's Opfer, die Erbsünde und die Büchse der Pandora — — doch, es wird an diesen Anführungen genug sein, um zu zeigen, wie leichtfertig hier ein oberflächlich combinirender Witz mit äußeren Aehnlichkeiten verfährt und wie verderblich die Gelehrsamkeit ohne Gründlichkeit der Auffassung ist. Es entsteht alsdann gänzliche Zusammenhanglosigkeit und in Folge derselben ein im reflectirenden Vergleichen haltungsloser Schwall, der zu scheinbar tief-sinnigen Resultaten kommt, die aber am Ende im Licht der Tiefe sich zerstreuen und vor der besonnenen Entwicklung nicht Stich halten. In diesem Streben, die christliche Religion von Außen her abzuleiten, ist der

Zweck, ihr dadurch die Begründung in der Idee selbst zu versagen und sie mit anderen Tendenzen und Lehren auf Eine Stufe zu stellen. Seine Moral soll Christus nach unserem Verfasser in ihren schönsten Sentenzen aus Platon gestohlen, aber darin lange noch nicht die Höhe Epiktets erreicht haben, in dessen Lob er sich ergießt und seine knappe Lebensweise, seine Nüchternheit, Selbstbeherrschung und Geduld so erhebt, daß ihm Christi Unruhe und Thränen vor seinem Tode nur als Zeichen einer niedrigen Seele vorkommen. Die Ignoranz freilich nenne ein solches Betragen, wie das des Epiktet, *splendida vitia*; aber das sei nur die Sprache von Leuten, welche auf der Kanzel Alles sagten, was ihnen in den Mund käme und das Geld recht brav verdient zu haben glaubten, was der Staat ihnen gibt, um das Volk auf diese Weise zu unterrichten, da sie das einzige Mittel sei, es in Zaum zu halten und in seiner Sklaverei einzuhärten. „Darum schimpfen sie auf die wahrhaft Gelehrten und Wissenden und scheinen nur studirt zu haben, um einen Posten zu erreichen, der ihnen Brod gibt. Dann klatschen sie sich selbst Beifall, als ob sie mit ihm in den Stand der Vollkommenheit getreten wären, obwohl sie nur fürer Eigenliebe und Lust, ihrem Wohlgefallen und Stolz leben und meist in gar nichts die Maximen der Religion befolgen, die sie verkündigen.“

Der Franzose geht nicht weiter auf das Innere ein, sondern befriedigt sich in seiner oberflächlichen Weise mit der Vorstellung, daß Christi Moral vor der der Alten nichts voraus habe; ein Irthum, der auch jetzt noch vorkommt, wo nicht selten die Moral

zum Maafsstab der Religion genommen wird, statt umgekehrt die Religion zur Norm der Moral zu machen. Das Aeußere, Gleichgültige, Bewegunglose des Stoicismus, wie auch bei Epiktet, hat immer viele in sich zurückgezogene Gemüther, besonders solche, die dem Studium der Römischen Geschichte ergeben waren, angesprochen, denen das Hervortreten des Schmerzes und der Liebe in der christlichen Religion als zu weichlich und ungöttlich erschienen ist. Unser Verfasser begreift die christliche Religion so wenig, daß er in ihrer Verbreitung nur die Caprice der Meinung thätig sieht und verfällt hierbei in der Beurtheilung des Apostels Paulus in einen Irrthum, der ebenfalls nicht ungewöhnlich ist, und den sogar Fichte aus seiner Vorliebe für den Johannes noch theilte, nämlich den Paulus zu gering anzuschlagen und ihn für einen unfruchtbaren Grübler zu halten. Weil Paulus für die Ausbreitung des christlichen Glaubens besonders wirkte, so sagt er von den ersten Christen, die er als lauter arme Lumpen und machtlustige Schurken malt: „*les Gentils étant Philosophes et trop amis de la raison, pour se rendre à des bagatelles, ils gagnèrent un jeune homme d'un esprit bouillant et actif, un peu mieux instruit, que des pecheurs, ou plutôt un grand habillard, lequel, s'associant avec eux par un coup de ciel, qui le rend aveugle (car sans cela le fourbe seroit inutile), attira quelques ames foibles par la crainte des peines d'un Euser, tiré des fables des anciens Poëtes, par l'esperance d'un Paradis, qui n'est guère plus supportable, que celui de Mahomed, si bien, que les uns et les autres procurèrent à leur Maître*

l'honneur, de passer pour un Dieu, ce que lui même de son vivant n'avoit pu obtenir.“

Nachdem er so mit seinem Rasonnement das Christenthum als einen Pfuhl der sichtbarsten Widersprüche hinlänglich untergraben zu haben vermeint, spricht er noch schliesslich von Mahomed, der anders als Christus, wie Moses, durch die Kraft der Waffen sich emporgeschwungen habe. Ausser mehren paradoxen historischen Daten hat er bei seiner Auffassung im Verhältniß zum Lateinischen Manuscript nichts Neues.

Im vierten Capitel soll von den evidenten Wahrheiten die Rede sein. Der Verfasser bestimmt aber nicht, was er unter Evidenz versteht, sondern recapitulirt sogleich seine oben schon berührte Theologie. Da er nun Gott für nichts anderes als die sich bewegende Materie hält, so ist für uns begreiflich genug, daß er allen Zweck in ihm leugnet. Die Idee, daß Ein Zweck durch alle Zwecke greife, ist ihm absurd; noch mehr, daß dieser Zweck der Zwecke, diese wesentliche Einheit, auch ein Subject habe, dessen Zweck sie ist, ja, was an und für sich selbst der Zweck ist. Von der Leblosigkeit der Materie begeistert, verwirft er alle Bestimmungen der Idee im Guten und Bösen. Gerechtigkeit, Erbarmen, Belohnung, Bestrafung, sind ihm als Prädicate Gottes lächerlich. Sie müssen es ihm sein, denn die Materie, die Natur, ist fühllos, ist weder gerecht noch ungerecht, weder gut noch böse, weder lohnend, noch strafend; diese Bestimmungen hören einzig dem Geist an. Dadurch, daß sie an der Natur nicht sind, ist sie eben Natur. Der Lateiner, vorsichtiger verfahrend, zweifelte erst an der Abhän-

gigkeit des Universums von Einem Princip; der Franzose schneidet im Uebermuth seines Philosophirens allen Zweifel weg und spricht es aus: das Universum ist ohne Zweck! Dafs aller Zusammenhang, alles Glauben, Lieben und Hoffen mit diesem Gedanken in den Sarg gelegt wird, brauch' ich dem Leser nicht erst noch zu sagen. Der Franzose, das leuchtet ein, ist in seiner Bildung so weit, dafs er die Vorstellung nicht ertragen kann, als ob Gott äufserlicher Weise die Welt regiere und äufserlich Lohn und Strafe ordne. Darin hat er Recht, von Aussen kommt weder Lohn noch Strafe an den Geist des Menschen, so wenig als das Gute und Böse von Aussen in ihn kommen. Aber, wenn ich mich so ausdrücken darf, so hat Gott hierin sich viel besser vorgesehen, indem er diese Bestimmungen mit der Natur des Geistes selbst vereint hat, so dafs innerlich das Gute und Böse an sich selbst schon Lohn und Strafe mit sich bringen. Dies wird nicht erst zu ihnen hinzugethan. Denn wer wird z. B. bei der glücklichen Ausführung eines Diebstahls dies Glück seinen Lohn nennen, der eigentlich dem Guten allein zukäme? Wer wird dies glänzende Elend beneiden? Welchem Guten wird seine Güte genommen werden können? Und dies ist doch jene Ansicht, welche immer wiederholt, dafs der Lasterhafte oft glücklich, der Tugendhafte oft unglücklich sei. Es kommt fast heraus, als wär' es den Guten zuletzt auch um den Genufs zu thun, dessen die Bösen sich erfreuen. Denn es veräth wenig Kenntnifs des Guten und Bösen, wenig Einsicht in die Seligkeit und Verdammnifs, so zu sprechen, weil man alsdann das Böse nicht selbst schon für

das Unglück und für das darum in sich Nichtige erkennt, weil in ihm der Zweck des Universums, das Gute, die Freiheit, nicht existirt und es also schon durch seinen Widerspruch gegen diesen Endzweck verurtheilt ist. — Der Franzose spricht sich hier sehr klar über das Verhältniß des verständigen Denkens zu jenen Vorstellungen aus, deren Wahrheit er nicht zu denken und deshalb auch nicht anzuerkennen vermag; er verwirft die Vorstellung: *„cette idée de punition et de recompense ne pouvant tomber dans l'esprit que des ignorans, qui ne conçoivent cet Etre simple, qu'on nomme Dieu, que sous des images, qui ne lui conviennent nullement; au lieu, que ceux, qui se servent de l'entendement, sans confondre ses operations avec celles de l'imagination, et qui ont la force de se defaire des préjugés d'une mauvaise education, ceux la, dis-je, sont les seuls, qui en aient une idée saine, claire et distincte, qui l'envisagent comme la source de tous las Etres, et qui les produit sans distinction, l'un n'étant pas plus que l'autre à son égard et l'homme ne lui contant plus à produire, qu'un vermisseau ou qu'une fleur.“* Es ist wieder diese Gleichheit des Daseins, kaum kann man sagen, des Lebens, in die versunken, unser Verfasser alles rasirt und die Ebenheit und Identität der Materie preis't, welche allerdings um den Menschen sich so viel und so wenig kümmert, als um den Stein. Dafs in der Consequenz dieses gedankenlosen Principes Himmel und Hölle, Geister und Teufel untergehen müssen, ist nach solchen Prämissen augenscheinlich. Das Sinnliche, was der Vorstellung des Himmels und der Hölle eigen ist, reizt wieder die Spottlust des Fran-

zosen. Jener ist ihm der reine Aether, die wolkenlose, blaue Luft, diese die finstere Tiefe der Erde, wie er auch etymologisch zu erhärten sucht. Freilich, gegen so einen Himmel, gegen solche Hölle gebührt sich die Ironie. Aber Himmel und Hölle haben mit Raum und Zeit nichts zu schaffen; nicht sinnlicher Weise, hier oder da, sondern geistiger Weise im Bewußtsein haben sie ihre Existenz. Hier, in der Indifferenz des Aeußerlichen, waltet des Himmels beseligende Heiterkeit; hier brennt der dunkeln Hölle verzehrendes Feuer. Gegen dies Dasein des einen und der anderen, zu dessen Gewißheit Jeder kommen kann, ist der Spott ohnmächtig und hier hat das Heilige unerschütterliche Anker geworfen. —

Im fünften Capitel untersucht der Verfasser die Beschaffenheit der Seele, deren Erkenntniß schwerer und delicateser sei, als die von Himmel und Hölle. Zuerst erinnert er an Philosophen, welche die Immaterialität der Seele gelehrt haben, an Pythagoras, Plato, Aristoteles, Dikäarch, Asklepiades, Galenus; sodann an Philosophen, welche ihr Materialität zugeschrieben haben, an Diogenes, der sie für Luft, an Leukippos, Demokritos und Epikur, welche sie für Feuer, an Hippokrates, der sie für eine Zusammensetzung von Feuer und Wasser, an Empedokles, der sie für eine Vereinigung der vier Elemente gehalten habe. Dann macht er sich jämmerlicher Weise über den Cartesius her, welcher höchst kläglich Weise das Unkörperliche der Seele aus dem Zweifel habe beweisen wollen. Der Franzose nimmt den Cartesianischen Zweifel als ganz zufällig; denn, könne man auch ein-

mal das Nichtsein der Materie denken, so könne man ja ein andermal eben so gut das Sein derselben denken, also auch einmal in Ungewissheit, ein andermal in Gewissheit darüber sich befinden; halte aber ~~Jemand~~ das Nichtsein des Materiellen für gewiss, so ~~sei sein~~ Zweifel überflüssig, und wenn Cartesius die Seele als denkend bestimme, so habe er damit gar nichts Neues gesagt; wohl aber hätte er das Wesen des Denkens zu erklären gehabt. So wenig nun die Seichtigkeit, mit welcher der Verfasser alles Speculative auffasst, es zugelassen hat, daß er die Platonische Seelenlehre, die er weitläufiger angibt, begriffen hätte, so wenig er eine Ahnung davon hat, wie Empedokles, Demokritos u. s. w. zu ihren Begriffen der Seele gekommen sind; so wenig hat er eingesehen, daß im Zweifel des Cartesius der tiefste Skepticismus zum Verständniß seiner selbst gekommen ist und in der Gewissheit sich aufgehoben hat, daß das Denken der Grund des Seins und nur dadurch mit dem Sein identisch ist. Unser Verfasser nimmt, was bei Cartesius objectiv ist, subjectiv, und bürdet ihm daher Dinge auf, wovon er nichts weiß. Es wäre ihm anzurathen gewesen, sich mehr auf den Zweifel des Cartesius einzulassen, um auch die Verzweiflung desselben an aller Wahrheit kennen zu lernen, in welcher das Nichtwissen des Sokrates in höherer Potenz wiedergeboren wurde. Bei seinem unaufhörlichen Declamiren gegen das Verführerische und Irrende des Vorurtheils sollte man erwarten, daß ihm nichts so willkommen hätte sein können, als eine Philosophie, welche den vom Subject unabhängigen, ächten Anfang des Wissen sucht und welche, um ihn zu finden, ohne Zagen den ganzen Reichthum von'schon

erworbenen Vorstellungen und Anschauungen als in der Wissenschaft unbewiesen und unberechtigt bei Seite legt, um sich durch diese absolute Abstraction von der Macht zu befreien, welche sie ausüben. Alle diese Vorstellungen, Gott, Materie, Farbe, Glück u. s. f., sind Nichts für das Wissen der Wissenschaft, so lange nicht die Freiheit errungen ist, ihre Nothwendigkeit erkannt zu haben. Die Darstellung des Nothwendigen, die Entwicklung desselben, ist sein Beweis, der es der Erkenntniß als frei eröffnet. Statt diese Unbedingtheit, diese Voraussetzungslosigkeit als den wahren Eingang der Wissenschaft zu empfinden, macht unser Verfasser die wunderlichsten Hypothesen. So gering ist sein Bewußtsein über sich selbst, daß er nach der schnöden Behandlung, womit er den größten Philosophen begegnet, plötzlich in den elendesten Dogmatismus verfällt: es ist gewiß, sagt er, daß in der Welt eine sehr feine, sehr zerstreute, immer bewegte Materie ist, die ihren Quell in der Sonne hat und von der das Uebrige in den anderen Körpern mehr oder minder nach Beschaffenheit ihrer Consistenz vertheilt ist. Dies ist die Seele der Welt. Sie ist Feuer. Das sichtbare Feuer hat von diesem *esprit* mehr als die Luft, die Luft mehr als das Wasser, das Wasser mehr als die Erde. In Allem aber ist ihr Wesen gleich und der Tod ist nur ein Freiwerden derselben aus einem latenten Zustande; durch den Tod verflüchtigt sich die Seele der Thiere so gut als die der Menschen, weshalb es keine Unsterblichkeit in einer anderen Welt gibt, von der die Theologen aus leicht zu errathenden Gründen so viel zu fabeln wissen. — Diese Zerstö-

rung des Glaubens an die Unsterblichkeit erscheint offenbar als das Ziel, zu welchem der Verfasser durch sein Raisonement hinführen will. Jedoch kämpft er auch hier wieder, wie bei dem Lohn und der Strafe, beim Himmel und der Hölle, gegen ein selbstgemachtes Phantom, indem er im höchsten Widerspruch mit dem christlichen Glauben die Unsterblichkeit des Geistes physisch als Fortleben der einzelnen Persönlichkeit nach dem Untergang ihrer zeitlichen Individualität, nicht geistig, als das Leben des Einzelnen in Gott als seiner wahrhaften Persönlichkeit, versteht.

Zweierlei dringt sich bei dieser ganzen Untersuchung auf: einmal der Mißbrauch der Geschichte der Philosophie, um aus ihr obenhin Ansichten aufzugreifen, wie sie dem Schreibenden gerade genehm und bequem sind. Unsäglich ist, welche Verwirrung gerade auf diesem Gebiet statt findet, theils indem man sich auf die fortgeerbten Märchen der gewöhnlichen Compendien verläßt, theils indem man sich nur mit Einer Philosophie bekannt macht, aber die übrigen vor und nach ihr stehenden vernachlässigt und so oft einer einzigen Dinge als eigenthümlich zuschreibt, die schon in vorgängigen Philosophien ausgeübt waren und die deswegen auch nicht das Eigenthümliche dieser Philosophie sind, welche natürlich gerade durch das bedeutend ist, worin sie mit den andern als nicht identisch erscheint. — Das Andere, worauf man in dieser Untersuchung stößt, ist das Verderbliche des Unzusammenhangs (in der Wissenschaft, denn außerdem kann er seinen guten Zusammenhang und seinen großen Werth haben). Der Franzose würfelt nämlich eine Menge von Bestimmungen zu-

sammen, welche das psychische Leben haben soll. Hätte er aber doch für seine Angaben nur einen leisen Beweis geführt! Aber grob hin setzt er die Seele der Welt und vertheilt nun das lebendige Feuer derselben in alle Körper. Die Quantität, je nachdem sie mehr oder weniger des Feuers inne hätten, soll ihren Unterschied constituiren. Nun paßt sich zwar die Bestimmung der Größe und des Vertheilens des Quantum sehr gut zu einem Gott und zu einer Welt, die nur Materie sind. Aber wenn doch nur versucht wäre, die Reihe der Körper nach dieser quantitativen Differenz im Allgemeinen wenigstens zu entwickeln! Wie bald würde sich gezeigt haben, daß der abstracte Unterschied von Mehr und Minder bei weitem nicht ausreicht, um das Specificische der Differenzen begreifen zu lassen. Der Franzose berührt nur die Elemente. Das Philosophiren in solchen rhapsodischen Allgemeinheiten ist fast ein noch ärgeres Faseln, als das süße Träumen, was sich auf dem Schachbrett eines angenommenen Schema's die Figuren beliebig zurecht stellt und in der Freude an seiner niedlichen Weisheit nicht einmal merkt, wie statt objectiver Erkenntniß der an sich seienden Nothwendigkeit nur das flache Spiel der Willkür sein Unwesen treibt.

Wie der Verfasser im fünften Capitel auf die Zerstörung des Glaubens an Unsterblichkeit ausging, so geht er im sechsten, von den Geistern, auf die Vernichtung des Glaubens an den Teufel aus. Es ist auffallend, daß der Verfasser, der doch sonst in jedwedes Wissen umhergeblückt zu haben scheint, gar nicht, wäre es auch nur historisch, auf den Unterschied des Psychischen und Geistigen kommt, wie doch schon

in der Griechischen Philosophie das Somatische, Psychische und Pneumatische so scharf geschieden war. Da er nun von der Seele gehandelt hat und nun zur Betrachtung der Geister übergeht, so könnte man erwarten, daß er über den Unterschied der Seele vom Geist etwas sagte. Aber er hat nur die Vorstellung von den Geistern als Dämonen im Auge und leitet sie zunächst auf dieselbe Weise, wie oben die Vorstellung von Göttern, ab. Die Mächthaber hätten sich dann für die Befestigung ihrer Herrschaft dieses Wahnes mit Glück bedient, weil für den Pöbel eine Autorität durch Dunkelheit an Kraft gewinne. Die Griechen wären die eigentlichen Urheber dieses Glaubens, der sich von ihnen aus durch ihre Colonieen nach Asien, Aegypten und Italien verbreitet habe. Nach und nach habe man reine und unreine Geister, die Dämonen und die von ihnen Besessenen oder Dämonischen unterschieden. Christus als Jude habe diesen ganzen Apparat des Geisterreichs von Teufeln und von der Hölle recipirt. An sich aber existirten die Dämonen nicht als Individuen. Der Frauzose, dem durch die Anhänglichkeit an seine lahme Materie die Einsicht in die Freiheit gänzlich verbauet ist, will das Böse ganz läugnen. Er hat Recht, wenn er behauptet, daß die Geister des Zornes, der Wollust, des Mitleidens, Glaubens u. s. f. nicht als Individuen außerhalb des Menschen existiren und nun von Außen her, sei es durch eigenen Willen, sei es durch das Arrangement des weltregierenden Gottes, in ihn schlüpfen. Dergleichen zu behaupten ist, wenigstens naiver Weise, eine Blasphemie der wahrhaften Religion und ihrer Freiheit. Wie der Glaube an das Göttliche, soll er Wirklichkeit haben, mit

dem innersten Menschen sich vermählen und ganz zu ihm selbst werden muß, so entzündet sich auch das Satanische in der eigenen Brust des Menschen. Aufgedrungen, so daß er, den Gott frei gelassen, dessen sich nicht erwehren könnte, wird ihm das eine so wenig als das andere. In ihm aber ist dann auch das Böse subjectiv und individuell vorhanden. In einem Judas existirt der Teufel, d. h. das an und für sich Böse; nicht neben seinem Willen als eine Person in seiner Person, sondern der eigene Wille eines solchen Subjectes ist teuflisch und durch und durch der bodenlose Abgrund des Egoismus. Unser Verfasser lebt wirklich in einer verteuflerten Unschuld, wenn er vom Dasein des Bösen so ganz und gar nichts weiß, daß er darin nur eine andere Art der Materie erblickt. Zur Annihilirung des Glaubens an den Teufel geht er von der Unmöglichkeit des Dualismus aus und schließt folgendermaßen: Gott schafft Alles, und ohne daß er es schafft, ist Nichts. Der Satan ist. Er ist aber nicht durch sich, sondern durch Gott, denn nicht er, sondern Gott ist der Alles Erschaffende und Erhaltende. Der Satan ist aber die absolute Verkehrung Gottes, das Schaffen des Nichts, die Verfluchung Gottes; da er nun einzig durch Gott existirt, so verflucht in ihm Gott sich selbst. Der Teufel verführt nun noch eine Menge Anderer, um das Vergnügen zu haben, ihm durch recht viel Märdler zu fluchen.

Diese seine Schlußfolge scheint dem Verfasser in ihrem Resultat so absurd, daß er meint, so könne es doch wohl nicht sein; Gott, Teufel, Hölle könnten unmöglich so existiren, wie man es sich gemeinhin vorstellt. So wenig nun Gott, so wenig das Böse so existirt; wie der Verfasser in den Vorstellungen malt, gegen wel-

che er kämpft, so wenig existiren sie in der Weise, wie er es sich denkt, d. h. indem er sie verschwinden läßt. Ja, soll man die Wahl haben zwischen der einen und anderen Welt, so ist die, worin Gott als der seinen Dienst lohnende und dessen Versäumnifs strafende König thront, umgeben von der Pracht seiner Heerschaaren; wo mannigfache Geister die Lüfte durchschwärmen; wo der Teufel umgeht, die Seelen der Menschen zu fangen, wo hinter dem Bösen her die Flammen der Hölle züngeln, während dem Streiter des Guten die Krone des Lebens winkt; wo der Mensch von der Erde aus durch die Vermittelung des Todes in ein bis zu seinem Aufschluß erst trübe geahntes, wunderbares Reich eintritt; wo ein Priesterstand die Völker in Einheit zusammen zu halten und zu leiten sucht; wo der Geist einen unendlichen Werth auf sich legt, doch ungleich besser, religiöser, poetischer, lustiger, wenn man uns dies Wort nicht für trivol auslegen will, als eine Welt, worin Alles zur Gleichheit der starren Materie zusammenfriert.

Wir haben im Verlauf unserer Bemerkungen die Entstehung einer so trockenen und unerquicklichen Weltansicht zu erklären versucht und wünschen, ihr immer, wie sich gebührt, begegnet zu sein. Das siebzehnte und zum Theil achtzehnte Jahrhundert hat in der Bildung der Wissenschaft das traurige Geschäft übernehmen müssen, den modernen Skepticismus und Materialismus durchzuarbeiten, und für die Art und Weise, wie von ihrem Standpunct aus die Religion sich gestalten mußte, sind eben die beiden Schriften, deren Erinnerung wir hiermit kürzlich zurückgerufen haben, höchst merkwürdige Denkmale.

H a l l e,

gedruckt bei Friedrich Schimmelpfennig.



