



Twin Cities Campus



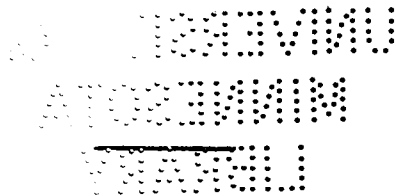
UNIVERSITY OF
ARIZONA
LIBRARY

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Dritter Band.



Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1858.

Philosophie

der

Offenbarung

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

UNIVERSITY OF

MINNESOTA

LIBRARY

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1858.

TO THE
LIBRARY OF
THE
UNIVERSITY OF
MICHIGAN

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Mit der Philosophie der Offenbarung (Band III. und IV.) ist das Schellingsche System vollständig veröffentlicht.

Wenn wir den Stoff desselben, wie er sich in die nun vorliegenden vier Bände vertheilt, überblicken, so stellt sich folgender Plan heraus.

Der erste Band ist der die Aufgabe vorbereitende. Die Aufgabe nämlich ist: die wirklichen Religionen — Mythologie und Offenbarung — zu begreifen, durch dieses Begreifen aber das zu vermitteln, was die philosophische Religion genannt wird. Was das heiße: die wirklichen Religionen begreifen, wird zuerst und unmittelbar an der Mythologie selbst mittelst historisch-philosophischer Kritik näher entwickelt. Das Ergebnis dieser Entwicklung ist aber von der Art, daß es sich sofort fragt, ob in der bisherigen Philosophie die Mittel liegen, jene Aufgabe zu lösen. Dies veranlaßt den Uebergang in das Gebiet der reinen Philosophie, und es wird (im zweiten Buch des ersten Bandes) gezeigt, daß das Höchste, wozu es die Philosophie gebracht, und wozu sie es ihrer Natur nach — als bloß logische oder negative — habe bringen können, Gott in der Idee sey, nicht aber der wirkliche, nicht der existirende Gott; diesen fordert allerdings die richtig ausgeführte

rationale Philosophie in ihrem letzten Moment selbst, ohne aber diese Forderung (da sie vielmehr in ihr als ihrem Ziel endigt), erfüllen zu können. Es schließt somit (dies ist das Resultat der ganzen Untersuchung) die Aufgabe, wirkliche Religion zu begreifen, eine bisher nicht gelöste Aufgabe der Philosophie selbst — die der positiven Philosophie — in sich, und es hat sich auf diese Weise die vorher specielle und nur historisch-philosophische Aufgabe zugleich zu einer universonellen, zu einer ganz philosophischen gestaltet.

Der zweite Band geht zur Lösung der vorgelegten Aufgabe über, jedoch so, daß vorerst von der Ausführung der positiven Philosophie selbst Umgang genommen und statt dessen Ein Begriff derselben (allerdings ein Hauptbegriff), der des Monotheismus, herausgehoben wird, um mittelst der Analyse desselben zu den Faktoren des mythologischen Religion erzeugenden Processes hindurchzubringen, aus welchen Faktoren sodann die Mythologie in ihren verschiedenen Stadien erklärt wird. Diese abgeordnete Behandlung der Mythologie brachte den Vortheil mit sich, theils dem wichtigen Begriff des Monotheismus eine besondere Untersuchung zu sichern, theils dem großen Stoff der Mythologie einen eignen Raum anzuweisen, in welchem er sich ausbreiten konnte.

Der dritte und vierte Band nun ist bestimmt, als Philosophie der Offenbarung zugleich das System der positiven Philosophie darzustellen, zu welcher noch im ersten Bande der Uebergang gezeigt worden war.

Ich bemerke zuerst über dieses Verhältnis, in welchem positive Philosophie und Philosophie der Offenbarung zu einander stehen (unter Verweisung auf S. 133 ff. des dritten Bandes, vgl. mit S. 174), folgendes.

Schelling hielt schon im Anfang der 1820er Jahre Vorlesungen über positive Philosophie. In diesen Vorträgen (die selbst wieder aus den Weltaltern hervorgegangen waren, vergl. unten

§. 138, Anm.) hatte sich die philosophische Entwicklung bereits bis in die Linie der Offenbarung erhoben. Das Meiste, was im allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung vorkommt, kam schon dort vor. Als aber später (am Ende der zwanziger Jahre) auch der specielle Theil, die eigentliche Philosophie der Offenbarung, entstanden war, und diese der schon mehrere Jahre zuvor fertigen Philosophie der Mythologie sich nun ebenbürtig, d. h. mit der gleichen Vollendung, an die Seite stellte, so waren von jetzt an Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung Schellings Hauptvorlesungen, die positive Philosophie aber identificirte sich mit der Philosophie der Offenbarung; letztere war nichts anderes als die ihrer ganzen Ausdehnung nach (auch in ihrer Anwendung auf den besonderen Inhalt der Offenbarung) vorgetragene positive Philosophie selbst. Sie und da trug Schelling auch später noch, z. B. im Jahr 1833, das System der positiven Philosophie für sich und unter diesem Titel vor und pflegte in diesem Fall eine Einleitung in die Philosophie geschichtlich-philosophischen Inhalts damit zu verbinden.

Auch hier geht der Philosophie der Offenbarung eine Einleitung voraus, welche eine nähere Begründung der positiven Philosophie enthält, diese in ihrem Ursprung, ihrem Charakter und Wesen, ihrer Beweisart, ihrem Verhältniß einerseits zum Rationalismus, andererseits zum Empirismus, namentlich auch in ihrem Bezug auf die Offenbarung u. s. w. darstellt.

Da hierbei das ganze Thema der rationalen Philosophie und ihres Verhältnisses zur positiven aufs neue zur Sprache kommt, in einigen Punkten sogar weiter ausgeführt und überhaupt alles mitgetheilt wird, was die Idee des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie von geschichtlicher und philosophischer Seite noch weiter ins Licht zu stellen geeignet ist, so dient diese Einleitung theils zu einer in Folge der Unterbrechung durch die

Philosophie der Mythologie nöthig gewordenen Wiederorientirung des Lesers, theils kann sie aber auch als Supplement zur Darstellung der rein rationalen Philosophie angesehen werden.

Eben diese Einleitung hatte Schelling seinen zweimaligen Vorträgen über Philosophie der Offenbarung in Berlin (1841/42 und 1844/45) vorausgehen lassen. Die davon herrührenden Manuscripte wurden hier noch unter Beziehung eines dritten, Begründung der positiven Philosophie betitelten, angewendet.

Die Philosophie der Offenbarung selbst wurde nach dem vom Verfasser als solchen bezeichneten Hauptmanuscript unter Benutzung der vorhandenen Nebenmanuscripte mitgetheilt. Die philosophische Entwicklung beginnt hier wieder ganz von vorn und ist so selbständig, daß sie (das zweite und dritte Buch) auch ganz für sich gelesen werden könnte. Dieß hat seinen Grund darin, daß früher die Philosophie der Offenbarung eine Vorlesung rein für sich bildete. Der Verfasser selbst zwar hatte bei der Herausgabe der Philosophie der Offenbarung in Rücksicht auf die nunmehr vorausgehenden Entwicklungen (die Darstellung der rein rationalen Philosophie und die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten¹) für den Anfang derselben ein abgekürztes Verfahren

¹ Ich bemerke hier, daß die Stellung, welche der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten im ersten Bande gegeben worden ist, keineswegs, wie Herr Prof. Erdmann (in seiner Schrift „Ueber Schelling, namentlich seine negative Philosophie“) vermuthet, nur eine für die Zwecke der Herausgabe gemachte ist, sie beruht vielmehr auf einer wörtlichen Angabe des Autors, die sich sogar auf verschiedenen Conceptblättern wiederholte, und die ich in das von mir für den Druck gefertigte Manuscript bloß einfach überzutragen hatte. So lautet z. B. der letzte Satz, durch welchen S. 572 auf jene Abhandlung unmittelbar übergegangen wird, in einer andern der dort mitgetheilten ganz ähnlichen Version wörtlich so: „Daß es einen Herrn des Seyns gibt, der sich als solchen erkennbar macht, dieß nun in einer andern Wissenschaft. Damit also hat die rationale nicht mehr zu thun. Aber sie hat noch die Möglichkeit des sich erkennbar-Machens zu zeigen. Dieß ihre letzte Pflicht. Diese Möglichkeit aber beruht darauf, daß das Seynbe ($- A + A \pm A$) eine Folge von A^0 — abhängig von ihm —. Wie nun

anzuwenden im Sinne, namentlich sollten die „das Seyende“ constituirenden Principe, welche nachher zu Potenzen werden, nicht wieder entwickelt werden, da sie „die gleichen sind in der negativen und in der positiven Philosophie, nur in jener zum Zwecke der

dieß? In dieser Gestalt scheint die Frage neu. Aber doch dagewesen — (Hier die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten). — Wenn freilich diese Abhandlung, wie Herr Prof. Erdmann zugleich annimmt, nur eben dieselbe Frage beantwortete, welche die zwölfte Vorlesung, und keinen weiteren Inhalt als diese hätte, so wäre für ihre Stellung am Schluß der rein rationalen Philosophie kein innerer Grund vorhanden. Allein dem ist nicht so. In der zwölften (eigentlich in der dreizehnten Vorlesung, die zwölfte enthält nur die vorläufige Deduktion) wird erklärt, wie das schlechthin Allgemeine als des Selbstseyns unfähig sein Selbst (seinen Actus) am Individuellen habe. Das Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und dem (absolut) Individuellen wird hier nur erst bestimmt unter der Voraussetzung der Priorität des ersteren — die ganze rationale Philosophie beruht auf dieser Voraussetzung. In der positiven Philosophie hört dieselbe auf, das Individuelle ist nun das Prins, das Allgemeine das Postterius, und jetzt tritt auch die ganz andere Frage ein, die nicht zur Sprache kommen konnte, solange der Weg vom Allgemeinen zum Individuellen ging, nämlich die Frage: Wie ist es möglich, daß das Allgemeine das Mitgesetzte des Individuellen sey, da doch jenes aus diesem nicht folgen kann? — Der erste Fall oder die erste Frage betraf das Nichtselbstseyn des Allgemeinen oder der „Idee“; die ganze Vernunftwissenschaft ist ein fortgesetzter Beweis für dieses Nichtselbstseyn des Allgemeinen, welchem Nichtselbstseyn als letztes Resultat das absolute Selbstseyn des Einzelwesens (oder, daß A° essentialis Actus ist) entsprach. Jetzt aber — in der zweiten Frage — handelt es sich weder mehr um das Nichtselbstseyn des Allgemeinen, noch um das Selbstseyn des Einzelwesens, sondern darum, wie vom Einzelwesen aus zum Allgemeinen zu kommen sey, oder vielmehr, da das Allgemeine vom (absoluten) Einzelwesen durchaus nicht abzuleiten ist, durch welche Nothwendigkeit, durch welches Gesetz das absolute Einzelwesen zugleich oder „*ἁπομόλιον* (folgendermaßen Weise)“ die *potentia universalis* sey, eine Frage, welche jene Abhandlung mittelst der — „bis zu dieser Höhe hinaufzurückenden“ — Einheit des Seyns und des Denkens gelöst wissen will. Auf dem Wege zu dieser Lösung berührt die Abhandlung allerdings wieder das Thema der zwölften, beziehungsweise der dreizehnten Vorlesung. Denn auch da, wo das Einzelwesen das Prins ist, brüdt „das Nichtselbstseyn der Idee“ die Art und Weise aus, wie das Allgemeine dem Individuellen verknüpft ist, wenn es nämlich mit ihm gesetzt ist. Daß es aber mit ihm gesetzt ist, und nach welchem Gesetz, dieß ist die Hauptfrage, zu deren Lösung die früheren Vorträge nichts beitragen konnten, und für welche auch kein Vorgang ist in Kants Ideal der Vernunft. — Daß Schelling auf diesen eigenthümlichen Inhalt der Abhandlung über die Quelle

Wissenschaft dem vorgebracht, was das Seyende ist (dem A^o)“ (vergl. die Anmerkung S. 248 dieses Bandes). Es dürfte aber diese wiederholte Erörterung der Grundbegriffe dem Leser um so weniger eine unwillkommene seyn, als sie auch hier wieder ihr Eigenthümliches hat.

Die Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes, welche die positive Philosophie zuerst zu finden bemüht ist, wurde überhaupt von Schelling auf verschiedene Art entwickelt. So ist z. B. eine Darstellung vorhanden, in welcher dieselbe unter dem Begriff „des existenten Wesens“ zusammengefaßt ist. Eine andere Deduktion unmittelbar vom Begriff des unbedingt Existirenden (des *necessario existens*) aus ist als Anhang zur Philosophie der Offenbarung deshalb mitgetheilt worden, weil sich ihrer Schelling beim ersten Vortrag in Berlin bedient hatte. (Aus dem gleichen Grunde ist auch die „Erste Vorlesung in Berlin“ am Schluß der Philosophie der Offenbarung, zu der sie gehört, wieder abgedruckt worden.)

Mit der Philosophie der Offenbarung ist nun auch die Aufgabe erfüllt, welche, der ganzen Entwicklung zu Grunde liegend, die Darstellung des Systems der Philosophie selbst erst veranlaßt hatte, die Aufgabe: die wirklichen Religionen zu begreifen. Denn wie früher die Mythologie, so ist hier die Offenbarung philosophisch begriffen, und zwar diese (die Offenbarung) in einem über die bloßen „Principien des Seyns und Werdens“, sofern diese als unpersonliche oder bloß natürliche gedacht werden, noch hinausreichenden Zusammenhang: durch welchen Zusammenhang die Philosophie der Mythologie von der Philosophie der Offenbarung, der sie geschichtlich vorausgeht, überträgt, erst in ihrer letzten Ursache

der ewigen Wahrheiten das größte Gewicht legte, ist sicher. Seine Ueberzeugung war, erst damit die entscheidende Frage gelöst zu haben. Die Aufgabe der positiven Philosophie schien ihm nun bloß noch zu seyn, zu zeigen, wie sich Gott (d. h. „das Einzelwesen, das Alles ist“) auch wirklich erkennbar macht, sich als Gott manifestirt u. s. w.

oder Möglichkeit begreiflich gemacht, und insofern selbst wieder zu einem Theil der Philosophie der Offenbarung wird.

Ist aber Mythologie und Offenbarung begriffen, so erscheint auch das erreicht, wozu sie begriffen werden sollten, und was die letzte Absicht der ganzen Entwicklung war, nämlich die Idee der philosophischen Religion, d. h. die Idee der Religion, welche „die Faktoren der wirklichen Religion als begriffene und verstandene in sich hat“ (Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 250), die also auf der einen Seite Religion ist, d. h. ein reales (und historisches) Verhältniß des menschlichen Bewusstseyns zu Gott anerkennt und zur Basis hat, auf der anderen Seite philosophische Religion ist, d. h. dieses reale Verhältniß als ein durch philosophische Erkenntniß vermitteltes und dadurch erst vollkommen freies besitzt. Nicht als ob das in diesem Sinne nicht begriffene Christenthum eine unfreie Religion wäre, vielmehr ist das Christenthum seiner Natur nach und schon als Gegensatz gegen die ungelstige und unfreie des Heidenthums und Judenthums „die freie Religion, die Religion des Geistes, die aber nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann“ (a. a. D. S. 255).

In dieser letzten Absicht des Systems liegt zugleich sein ethischer Gehalt, der nicht sowohl in einem einzelnen Theil, als vielmehr in der ganzen Anlage desselben zu suchen ist (man vergleiche die Schlußbemerkungen zur Philosophie der Offenbarung, 4. Band, S. 332 ff.). Von diesem Gesichtspunkt (dem ethischen) aus ergibt sich noch das Besondere, daß die rationale Philosophie auf der einen und die Philosophie der Mythologie (sammt den Mysterien) auf der anderen Seite auch als zwei parallele, der dritten gemeinschaftlich entgegenstehende Entwicklungen sich betrachten lassen. Jene nämlich zeigt, was das Ich in der Trennung von Gott, dem höchsten Gut, von sich selbst aus und auf dem Wege der reinen Vernunft zu erlangen vermag, diese ebenso, bis wohin der

reale, rein religiöse, jedoch gleichfalls auf der Entfremdung vom göttlichen Selbst beruhende Proceß führen konnte, der sich in der Mythologie ausdrückt; beide aber haben zur dritten (zur Philosophie der Offenbarung) — jedes in seiner Art — das Verhältniß der *παιδαγωγία εἰς Χριστόν*, ein Verhältniß, das der Verfasser selbst andeutet, wenn er am Ende der rationalen Philosophie (a. a. D. S. 571) sagt, der Uebergang zur positiven Philosophie sey gleich dem vom Gesetz zum Evangelium.

Esslingen, im September 1858.

A. F. A. Schelling.

Inhalts - Uebersicht.

Erstes Buch.

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung.

Erste Vorlesung. Allgemeines über Philosophie: 1) Philosophie überhaupt die begehrenswertheste Wissenschaft, S. 1, 2) besonderes Bedürfniß derselben in der jetzigen Zeit (nicht etwa durch Poesie zu ersetzen), S. 8, 3) abschreckende Seite der Philosophie, Wechsel der Systeme, S. 13. Vorläufige Bezeichnung des Ausgangspunkts dieser Einleitung, S. 6.

Zweite Vorlesung. Fortsetzung der allgemeinen Erörterung über Philosophie: über das Hören philosophischer Vorträge, über die Anforderung der Deutlichkeit an die Philosophie, S. 18, über die Hülfsmittel für den Zuhörer, wobei überhaupt über akademisches Leben, S. 23.

Dritte Vorlesung. Darstellung der vorlantischen Metaphysik: ihre Grundlage, S. 34, ihr Sturz schon vor Kant, S. 39, ihre materielle Unzulänglichkeit (weil bloß syllogistisches Wissen erreichend), S. 41. Kants Hauptgedanke, S. 43. Kritik der Kant'schen Erkenntnistheorie, S. 46. Fichtes Bedeutung, S. 51.

Vierte Vorlesung. Wiesern Kant und Fichte unmittelbar auf die reine Vernunftwissenschaft (im Identitätssystem) geführt haben, S. 55. Die Vernunftwissenschaft hat es mit dem bloßen Was (dem Begriff) zu thun, S. 57; darum aber gleichwohl mit dem Wirklichen (nur nicht mit der Wirklichkeit) vermöge der Identität des Begriffs und des Seyns (welche Identität sich nur auf den Inhalt beziehen kann), S. 60; hieraus das Verhältniß der Vernunftwissenschaft zur Erfahrung, S. 61. Deduktion der Vernunftwissenschaft selbst mittelst der Frage nach dem unmittelbaren Inhalt der sich selbst zum Objekt gewordenen Vernunft, welcher Inhalt = unendlicher Potenz des Seyns, S. 62. Wie dieser Begriff sich vom höchsten Begriff der Scholastik unterscheide, und wiesern sich aus ihm eine logische Wissenschaft entwickeln laun, S. 64. Den Anstoß hierzu gibt das Amphibolische, das im unmittelbaren Inhalt der Vernunft liegt, S. 66, von

diesem Zufälligen sucht die Vernunft den Weg zu dem wahrhaft Ewigen (dem Ewigen selbst), das sie jedoch nur (am Ende) in einem negativen Begriff hat, S. 69. Das Mißverständnis der Philosophie in Betreff dieses letzten Begriffs, S. 71.

Fünfte Vorlesung. Beantwortung eines Einwurfs, wovon Gelegenheit genommen wird, die Idee der Vernunftwissenschaft nochmals vorzustellen, S. 74. Nothwendige Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie, S. 80. Die Aufstellung einer positiven Philosophie keine „Sinnesänderung“ des Philosophen, S. 81. Wiesern es her — übrigens sehr erklärliche — Fehler der nach Kant und Fichte gebildeten Philosophie gewesen, den logischen Charakter, den sie hatte, nicht als solchen erkannt und geltend gemacht zu haben, S. 82. Hegel und seine Philosophie, S. 87. Ueber den Versuch der Weiterbildung derselben durch Hegels Schüler, S. 89.

Sechste Vorlesung. Nachweis, daß beide Richtungen, die negative (rationale) und die positive, von jeher in der Philosophie existirten, 1) an der griechischen Philosophie. Die rationale Seite durch die ionischen Physiker repräsentirt, besonders durch Heraclitus. Gegengewicht im Sokrates, im Platon, S. 94. Der Empirismus des Aristoteles in seiner Uebereinstimmung mit der recht verstandenen rationalen Philosophie, S. 100. Der gemischte Charakter der scholastischen Metaphysik, durch deren Zerlegung sich der reine Rationalismus und der reine Empirismus von einander schieben, S. 107. Paralleles Verhältnis dieser beiden zu einander, S. 109. Uebergang zur Frage, wie sich die positive Philosophie zum Empirismus verhalte, wobei Allgemeines über den Begriff des philosophischen Empirismus, S. 112.

Siebente Vorlesung. Die Systeme des Höheren (aufs Ueberfinnliche gehenden) Empirismus und ihr Verhältnis zur positiven Philosophie. Die Jacobische Philosophie, S. 115. Der Theosophismus (Jacob Böhme), S. 119. Positive Bestimmung des Verhältnisses zwischen der positiven Philosophie und dem Empirismus, wobei über Methode und Beweis der ersteren, S. 126. Allgemeines über den Charakter der positiven Philosophie als Systems, S. 132. Stellung derselben zur Offenbarung und zur Religion überhaupt (Erklärung des Ausdrucks geschichtliche Philosophie), S. 133. Abweisung von Mißverständnis in Betreff des Begriffs von Philosophie der Offenbarung, S. 140. Wiederanknüpfung an die Frage wegen des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie, Vorbildung dieses Gegensatzes in Kants Antinomien, S. 145.

Achte Vorlesung. Beweis, daß die Philosophie jenes Gegensatzes ohngeachtet nur Eine, ihren Kreislauf in jenen beiden (der negativen und positiven Philosophie) vollendende Wissenschaft der Philosophie sey, S. 147. Weitere Bemerkungen darüber, S. 154, sowie über die Versuche, der bloß rationalen Philosophie den wirklichen (existirenden) Gott zu verschaffen, S. 150. Erörterungen über den Anfang der positiven Philosophie a) Feststellung desselben, Verhältnis desselben zum ontologischen Argument und zu Spinozas Anfang, S. 155. b) Abgelöstseyn des Anfangs der positiven Philosophie von dem Ende der negativen, S. 160.

c) Verhältniß der Vernunft zu dem als Anfang der positiven Philosophie Ge-
setzten, dem bloß Existirenden (Kants Ausdruck über die unbedingte Notwendig-
keit des Seyns), S. 162. d) Der Anfang der positiven Philosophie in seinem
Verhältniß a) zum Begriff der transcendenten Erkenntniß, β) zur Unterscheidung
von Denken und Vorstellen (Hegel), S. 171. Fortgang vom Anfang der posi-
tiven Philosophie und nächste Aufgabe derselben. Uebergang zur Philosophie der
Offenbarung, deren allgemein-philosophischer Inhalt mit dem der positiven Phi-
losophie zusammenfällt, S. 174.

Zweites Buch.

Der Philosophie der Offenbarung erster Theil.

Neunte Vorlesung. Bedeutung einer Philosophie der Offenbarung, ins-
besondere für das öffentliche Leben, S. 177. Wiesern Philosophie der Offen-
barung Philosophie der Mythologie zur Voraussetzung habe, S. 181. Zusammen-
hang des Begriffs von natürlicher Religion (= Mythologie) mit der Frage nach
einem eigenthümlichen religiösen Princip, S. 189. Eintheilung der Religion in
a) natürliche, b) geoffenbarte, c) Religion der freien philosophischen Erkenntniß.
Die dritte durch die beiden ersten vermittelt, daher nur möglich durch eine eigent-
liche (wörtliche) Erklärung des Christenthums, die Dogmatisches und Geschichtliches
nicht trennt, S. 192.

Zehnte Vorlesung. Uebergang zu den ersten philosophischen Begriffen,
wobei allgemeine Erörterung über das bestimmte Ziel der Philosophie, S. 198.
Ausgangspunkt vom Begriff dessen, was vor (über) dem Seyn ist, S. 204.
Erste Bestimmung desselben = unmittelbar Seynkönnendes. Zweideutige Natur
des bloß Seynkönnenden, S. 205. Zweite Bestimmung dessen, was vor dem
Seyn ist, = rein Seyendes (= mittelbar Seynkönnendes), S. 210. Wiesern
das rein Seyende überhaupt Bestimmung dessen, was vor dem Seyn, S. 211.
Die gegenseitige Nichtausschließung der ersten und zweiten Bestimmung, S. 217.

Elfte Vorlesung. Wie die Philosophie gleich anfangs vom Begriff des
abstrakt Einen (dem eleatischen Princip) sich frei erhalten müsse, S. 223. Positive
Erklärung der Einheit zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden,
S. 224. Fortgang zur dritten Bestimmung des Ueberseyenden: a) negative Be-
zeichnung dieses Dritten als des von den Einseitigkeiten der zwei ersten Freien,
weder bloß Subjekt noch bloß Objekt Seyenden, S. 232, b) positive Bezeichnung
desselben als des bei-sich-Bleibenden = Subjekt-Objekts, S. 234. Weitere Er-
läuterung über dieses Dritte, sowie über die Einheit und den Unterschied der
drei Begriffe, S. 235. Resultat: Das, was seyn wird (das Ueberseyende),
= den Drei (das Seynkönnende, das rein Seyende, das als solches gesetzte Seyn-
könnende). Diese, weil nicht materiell aufeinander, sind nur in einem Geist
(als Bestimmungen eines Geistes) denkbar. Daher letztes Resultat: der Begriff
des vollkommenen (absoluten) Geistes.

Zwölfte Vorlesung. Wendepunkt der Entwicklung. Allgemeines über denselben, und über die Aufgabe der Philosophie, sich zuerst der Principien des Seyns zu versichern, S. 240. Wiefern die Naturphilosophie auf diese Principien (die nicht bloße Kategorien sind) zuerst wieder geführt habe, S. 244. Die positive Philosophie den vollkommenen Geist a posteriori erweisend, S. 249. Uebergang zur positiven Darstellung des absoluten Geistes: erste Gestalt desselben — der an sich seyende Geist —, S. 250; zweite Gestalt des absoluten Geistes — der für sich seyende Geist, S. 252; dritte Gestalt — der im an-sich-Seyn für sich seyende (= bei sich seyend:) Geist, S. 253. Diese letzte Gestalt, obgleich die letzte, doch nur eine Gestalt oder Art des Geistes, S. 254. Resultat: der absolute Geist = der an keine einzelne dieser Formen gebundene, S. 256. Einzelne allgemeine Erklärungen über das Wesen des vollkommenen Geistes und die Bestimmung desselben als all-einigen, S. 258. Uebergang zur weiteren Entwicklung, S. 260.

Dreizehnte Vorlesung. Wie im vollkommenen Geist die Möglichkeit eines anderen, von seinem ewigen Seyn verschiedenen Seyns gegeben ist, S. 262. Die Bedeutung dieser dem vollkommenen Geist sich zeigenden Möglichkeit für diesen selbst, S. 263. Willige Freiheit Gottes in der Annahme jenes von ihm verschiedenen Seyns, S. 271. Wiefern dieses Seyn durch den bloßen göttlichen Willen wirklich werden kann, S. 272. Mögliche Beweggründe zur Annahme dieses Seyns: a) um sich in seinen Gestalten auseinanderzusetzen (Stelle aus Platons Gesetzen), S. 273; b) um sein nicht selbst gesetztes Seyn in ein selbst gesetztes zu verwandeln. Eigentliches Motiv zur Schöpfung — die Creatur, S. 277. Uebergang zur Erklärung des Schöpfungsprocesses. Das Verhältniß Gottes zu den in Spannung gesetzten Potenzen. Der Begriff des Monotheismus, S. 278. Das Successive des Schöpfungsprocesses, und was dadurch erreicht werden soll, S. 284. Resultat: das System des Monotheismus = System der freien Schöpfung.

Vierzehnte Vorlesung. Was zum Begriff der freien Schöpfung gehört, S. 291. Die Bedeutung, welche jene dem Schöpfer sich zeigende Möglichkeit in der Mythologie, und welche sie im N. T. hat. Anwendung der Stelle von der Weisheit (Sprüche 8, 22 ff.) auf jene Urmöglichkeit, S. 294. Rechtfertigung dieser Anwendung, wobei verschiedene Excurse a) über das Wesen des Verstandes, b) über den Unterschied von Witzsinn und Wahnsinn, c) über das Verhältniß von Verstand und Willen, S. 295. Weiteres über die Wichtigkeit des Begriffs einer freien Schöpfung. Verhältniß der Zeit zum Schöpfungsanfang, S. 306.

Fünfzehnte Vorlesung. Uebergang zur Lehre von der Dreieinigkeit Gottes durch Deduktion des Begriffs von der Zeugung des Sohns, S. 310. Allgemeines über die Dreieinheitsidee, über deren Verhältniß zum historischen Christenthum, über deren Spuren in den alten Religionen, sowie über die Versuche, sie philosophisch zu begreifen (Leibniz). Das Eigenthümliche der in den Prämissen der positiven Philosophie liegenden Erklärung jener Idee, S. 212. Deduktion der Dreieinigkeit Gottes selbst, S. 317. Genauere Auseinandersetzung dieser Deduktion und insbesondere der in derselben enthaltenen christologischen Bestimmungen, zugleich mit Anwendung verschiedener neutestamentlicher Stellen, S. 319.

Weitere Erläuterung über das Verhältniß der drei Persönlichkeiten in der Gottheit, S. 332.

Sechzehnte Vorlesung. Verhältniß des Monotheismus zur Dreieinheitslehre, S. 337. Allgemeines über die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, S. 339. Näheres, das Verhältniß der drei Persönlichkeiten in der Schöpfung betreffend, mit besonderer Rücksicht auf Röm. 11, 36. Die Freiheit des Menschen, S. 344. Die Gottgleichheit des Menschen. Fall des Menschen und dessen Folge, S. 349. Die durch den Menschen gesetzte Außergöttlichkeit der Welt, S. 352.

Siebzehnte Vorlesung. Wiederholte Erklärung über die Bedeutung des Menschen in der Schöpfung, S. 355. Wiefern seine That (der Fall) sich zwar erklären, nicht aber a priori, sondern nur a posteriori beweisen läßt, S. 360. Falsche Bestrebungen des Menschen, den verlorenen Einheitspunkt wieder zu gewinnen. Wahres Bestreben, ihn durch die Philosophie (ideal) wiederherzustellen, S. 360. Stellung des Menschen zu Gott und zu den — außergöttlich gewordenen — Potenzen in Folge der neu gesetzten Spannung der letzteren, S. 365. Die Natur des durch diese Spannung entstehenden Processes — des mythologischen —, S. 368. Die Wirkung und Bedeutung der zweiten Potenz in diesem Proceß, wobei Erklärung des Ausdrucks: des Menschen Sohn, S. 371. Wie und warum Gott (der Vater) diese Welt trotz der Katastrophe fortbestehen läßt. Die *ὁπρὶ σαοῦ*, S. 372. Unterscheidung der Aeonen (Weltzeiten), S. 376. — Uebergang zum Vortrag über Philosophie der Mythologie, S. 379.

Achtzehnte Vorlesung. Kurze Darstellung der Philosophie der Mythologie nach dem folgenden Schema (S. 382 bis S. 410):

I.

Urbewußtseyn.

Der Urmenſch, eingeschlossen zwischen den drei Potenzen, die an ihm gleichen Theil haben.

II.

Uebergang zum Proceß.

Der Mensch wendet sich dem einen Princip (B) ausschließlich zu und fällt in dessen Gewalt.

III.

Proceß.

A.

Erste Epoche. Ausschließliche Herrschaft des realen Princip (= B) im Bewußtseyn. Bölliges Außerſichseyn. — Uebergang zum folgenden Moment: astrale Religion — Uranos —. Zabismus, Religion der vorgeſchichtlichen Menschheit.

B.

Zweite Epoche. Das reale Princip = B macht sich dem höheren zugänglich, aberwindlich, wird zur Materie (Mutter) desselben (weiblich) —: S. 411 ff. Sämml. Werke. 2 Bth. III.

Moment der Urania und der ersten Erscheinung der höheren Potenz, des Dionysos. Perser, Babylonier, Arabier.

C.

Dritte Epoche. Wirklicher Kampf, der selbst wieder durch mehrere Momente hindurchgeht.

AA.

Erstes Moment. Das reale Princip erhält das höhere noch ganz in der Unterordnung, ihr keinen Theil an dem Seyn gebend — Knechtsgestalt, in der die höhere Potenz erscheint — Herakles (Herkules) der Phönizier. Der ihm entgegenstehende Gott — der Vater Kronos.

BB.

Zweites Moment. ABERMALIGE ERWEICHUNG — weiblich-Werben des Kronos — Lybelle (Göttermutter). Phrygischer Volksstamm.

CC.

Drittes Moment. Wirkliche Ueberwindung. Allmähliches Hervortreten der dritter Potenz (in dem Verhältnis, als die erste überwunden wird). Vollständige Mythologien, doch wieder mit dreifacher Unterscheidung.

1) Das reale Princip noch immer für sein Daseyn kämpfend als Typhon: Ägyptische Mythologie. Die drei Potenzen, Typhon, Osiris, Horos (Horos als Kind — Isis).

2) Das reale Princip ganz außer dem Kampf (bewältigt), aber ohne daß die Einheit wieder hergestellt wäre, diese ist vielmehr nur ideal gesetzt, in Wirklichkeit findet ein völliges Aufeinanderseyn der Potenzen statt: indische Mythologie — Brahma = B, Schiwa = zweiter, Wischnu = dritter Potenz.

3) Wiederherstellung der Einheit, wobei das in seine Latenz zurückgegangene reale Princip als Grund des religiösen Bewußtseyns erhalten ist, das zweite im überwundenen ersten verwirklicht ist, beide zusammen das dritte als das Ende des ganzen Processes setzen: griechische Mythologie.

a) Eroterische Seite.

Die materiellen (verursachten, bloß mitentstehenden) Götter entsprungen aus dem Zergehen des realen Princip: die Götterwelt des gemeinen Bewußtseyns.

Neunzehnte Vorlesung. Fortgang zu den Mysterien: die Stellung der Demeter im Moment ihrer zu geschehenden Veröhnung (wobei eine allgemeine Bemerkung über die weiblichen Gottheiten), S. 411. Wie das (in der Demeter repräsentirte) Bewußtseyn bis zu diesem Punkt kommt, indem es sich vom realen Gott trennt (Persephone. Bedeutung ihres Raubs), S. 418. Die Veröhnung des über dieser Trennung betäubten und erlöhrten Bewußtseyns (der Demeter) der Grund der Mysterien, S. 416. Bemerkungen über die üblichen Erklärungen, insbesondere über Demeter als Göttin des Ackerbaus und die Bedeutung der Persephone, S. 421. Uebergang zur näheren Erklärung des

Inhalts der Mysterien durch die Frage nach dem Verhältniß des Dionysos zu den Mysterien. Erörterung a) über die spezifische Wirkung des Dionysos (= zweiter Potenz) auf das Bewußtseyn und die Stufen dieser Wirkung (Sabazien, Phallogogien. Verhältniß der Hellenen als solcher zu den letzteren), S. 422; b) über den Gegensatz zwischen Dionysos und Orpheus und dem parallelen zwischen Orpheus und Homer (Homers Verhältniß zum Hellenenthum überhaupt), S. 426; c) über das Unstatthafte, orphische Geheimnisse mit bacchischen zu vernüßchen, S. 433. Schlußbemerkung über die bacchischen Ceremonien. Die Gefährten des Bakchos — Satyre, Silen, Pan.

Zwanzigste Vorlesung. Entwicklung des eigentlichen Inhalts der Mysterien 1) sofern sie Erlebnisse waren, S. 442. Welchen inneren Gewinn die Eingeweihten von dem Vorgang in den Mysterien gehabt (Befreiung von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes). Beweise für die Behauptung einer in der Einweihung wirklich empfundenen Seligkeit (andere Ansichten), S. 451.

Einundzwanzigste Vorlesung. Erklärung der Mysterien 2) sofern sie eine (übrigens scenisch mitgetheilte) Lehre waren, deren Inhalt auf die verursachenden Götter (das Reich der reinen Potenzen) ging, S. 460. Wie diese verursachenden Götter gedacht wurden a) in unauf löslicher Verkettung, b) als Gestalten eines und desselben Gottes — der dreifache Dionysos —, S. 464. Historischer Nachweis über diesen Inhalt der Mysterien. Der Name und die Prädikate des ersten Dionysos, des Zagreus, S. 465. Verhältniß desselben zum zweiten Dionysos, S. 472. Beweis der Unterscheidung eines dritten Dionysos = Bakchos, S. 475. Kurzes Eingehen auf die kritische Frage, die Zerreißungs geschichte des Dionysos betreffend, S. 478. Das Verhältniß des Bakchos zu Demeter und deren wirkliche Versöhnung in den Mysterien, S. 483. Nachweisung darüber, S. 484. Stellung der nunmehr versöhnten Demeter (= Repräsentant des beruhigten mythologischen Bewußtseyns), ihre *σπαρδία* mit dem zweiten Dionysos. Die Kore und deren Bedeutung (Vermischung der Persephone und der Kore bei den Neueren), S. 487. — Hieraus ergibt sich folgendes weitere Schema (Fortsetzung des obigen):¹

b) Esoterische Seite.

Die verursachenden Potenzen als der eigentliche Verstand, das Geheimniß des ganzen Processes: — Mysterienlehre, deren Inhalt der Eine, aber nicht abstrakte sondern durch die drei Potenzen hindurchgehende Gott, der

aa) als realer, aber von der zweiten Potenz (Dionysos) bewältigter selbst = Dionysos wird — Dionysos der ersten Potenz (der älteste), Zagreus, = Dionysos der Vergangenheit — aus dem —,

bb) in seiner Verwirklichung, als Ueberwinder der ersten Potenz, Dionysos der zweiten Potenz ist, Bakchos = Dionysos der Gegenwart — durch den —,

¹ Ich bemerke, daß dieses Schema über die Philosophie der Mythologie vom Verfasser selbst herrührt und hier benützt wurde. D. S.

ce) als durch beide gefeher (der eigentlich seyn sollende) Dionysos der dritten Potenz, Iakchos = Dionysos der Zukunft, — in welchen alle Götter sind.

Diesen drei Gottheiten als ihr gemeinschaftliches Bewußtseyn entsprechend — Demeter.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. Allgemeine Erörterung über die Art der Erkenntniß in den Mysterien, S. 491. Wiefern zu den Mysterien auch eine Darstellung der Leiden des (im Proceß sich vergeistigenden) Gottes gehörte, und wie diese entweder als solche oder unter veränderter Form (als Leiden eines Menschen gedeutet) wirklich statt hatte, S. 495. Nothwendiges Festhalten des geschichtlichen (nicht-abstrakten) Charakters der Mysterien, S. 502. Erörterung der Frage, worin das (absolute) Geheimniß der Mysterien bestanden, und wie das Zusammenbestehen derselben mit dem öffentlichen Götterglauben möglich war, S. 504.

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Wie die (unausgesprochene) Ahndung eines einstigen Verschwindens der Götterwelt — das Geheimniß der Mysterien — die Eigenthümlichkeit des hellenischen Charakters und der hellenischen Kunst erkläre, S. 511. Der — indirekte — Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht vom Geheimniß der Mysterien darin liegend, daß die verursachenden Götter als successive Welt Herrscher gedacht wurden; letzteres erheßt a) aus der Idee der *Ανακας*, b) aus dem Namen der drei *Anaces* bei Cicero, c) aus der Vorstellung von Iakchos als heranwachsenden Herrschers, d) aus einer Stelle der *Antigone*, S. 518. Wiefern anzunehmen, daß die zukünftige Religion als eine allgemeine, die zertrennte Menschheit wieder einende gedacht worden sey, S. 522. Weitere Betrachtungen über die Mysterien überhaupt, S. 524, über das Verhältniß der kleinen zu den großen (Erklärung der Namen *initia* und *talesai*), S. 526, über das Natürliche ihrer Entstehung, S. 528. Uebergang zur (speciellen) Philosophie der Offenbarung, S. 529.

Erstes Buch.

E i n l e i t u n g

in die

Philosophie der Offenbarung

oder

Begründung der positiven Philosophie.

Erste Vorlesung.

Es wird weder unangemessen scheinen noch unerwünscht seyn, wenn ich den Erklärungen, welche ich über den besondern Gegenstand dieser Vorlesung zu geben im Fall bin, ein allgemeines Wort über Philosophie überhaupt vorausschicke. Es ist vielleicht keiner unter Ihnen, der nicht schon mit irgend einer Vorstellung oder wenigstens Vorahnung der Philosophie hieher gekommen. Hier — wird auch der Anfänger sagen — hier sollen mir die Fragen beantwortet werden, auf welche es in allen andern Wissenschaften keine Antwort gibt, und die jeden ausgerichteten Geist, früher oder später, aber unausbleiblich, beunruhigen, hier soll der Schleier hinweggezogen werden, der mir bis jetzt — nicht einzelne Gegenstände, sondern dieses Ganze selbst verhüllt hat, von dem ich mich als ein Glied fühle, und das mir, je mehr ich über das Einzelne mich zu unterrichten suchte, nur um so unbegreiflicher geworden ist. Hier unstreitig sollen zugleich jene großen, das menschliche Bewußtseyn aufrecht erhaltenden Ueberzeugungen gewonnen werden, ohne die das Leben keinen Zweck hat, und darum aller Würde und Selbständigkeit entbehren würde. Alle Wissenschaften, mit denen ich mich bisher beschäftigt habe, beruhen auf Voraussetzungen, die in ihnen selbst nicht gerechtfertigt werden. Die mathematischen Disciplinen schreiten in sich selbst ohne bedeutenden Anstoß fort; aber die Mathematik begreift sich selbst nicht; denn sie gibt keine Rechenschaft über sich selbst, über ihre eigne Möglichkeit, und sowie sie sich selbst

zu begründen versuchen wollte, würde sie eben damit über sich hinaus-schreiten, sie würde den Boden verlassen, auf dem sie allein ihre Re-sultate erzielen kann. Außer der Mathematik hat mich bis jetzt vorzüg-lich das Studium der alten Sprachen beschäftigt; ich verdanke demselben jene formelle Übung des Geistes, die mich mehr als jede abstrakte Logik oder Rhetorik in den Stand setzt, die feinsten Abstufungen oder Unterschiede jedes Gedankens zu bemerken und auszudrücken; ich ver-danke diesem Studium den unschätzbaren Vortheil, aus den großen Werken des Alterthums unmittelbar zu schöpfen, an dem Geiste, von dem sie durchweht sind, mich selbst immer wieder zu erheben und zu erfrischen. Aber je tiefer ich diese Mustersprachen erfasst, ihren Bau erforscht habe, desto mehr fühle ich das Bedürfnis, in die Natur dieses wunderbaren Werkzeugs selbst einzubringen, dieses Werkzeugs, das, gehörig angewendet, mit unschätzbare Sicherheit den Gedanken aus-drückt, und, was die Empfindung betrifft, zart genug ist, den lei-sesten Hauch derselben, stark genug, um den entsetzlichen Sturm der heftigsten Leidenschaften wiederzugeben. Woher die Sprache, wie ward, wie entstand sie den Menschen? Woher die Kraft, die dieses Werkzeug nicht etwa vor der Anwendung, sondern unmittelbar in der Anwen-dung selbst erschafft, das ich nicht mit den Händen oder mit äußeren Organen, sondern unmittelbar mit dem Geiste selbst handhabe, dem ich eigentlich inwohne, das ich beseele, in dem ich mich frei und ohne Widerstand bewege? — — Zunächst sodann habe ich auch einen Blick auf die äußeren mich umgebenden Gegenstände der Natur geworfen. Ich habe mich mit den Anfangsgründen der Physik bekannt gemacht, die ersten Anschauungen und Begriffe der allgemeinsten Naturer-scheinungen mir erworben, die Gesetze der Schwere, des Druckes, des Stoßes habe ich kennen gelernt, die Wirkungen des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Electricität gesehen. Auch Erklärungen dieser Phänomene habe ich gehört. Einige derselben, wie die Schwere, wurden auf immaterielle Ursachen, andere auf gewisse, wie man sagt, feine oder imponderable Stoffe zurückgeführt. Aber wenn ich alle diese Kräfte und alle diese Stoffe zugebe, wenn ich sogar zugebe, wovon ich

mich keineswegs in jedem Betracht überzeugt fühle, daß diese Stoffe, diese Kräfte die Erscheinungen wirklich erklären, immer bleibt mir Eine Frage übrig: woher und wozu diese Kräfte und diese Stoffe selbst, welche Nothwendigkeit haben sie zu existiren, warum gibt es solche? Ich will zugeben, das Licht entstehe aus oder es bestehe in Schwingungen des Aethers, aber dieser durch den Weltraum ausgegossene Aether selbst, welchen Grund seines Daseyns weiß ich anzugeben? er ist mir etwas so Zufälliges, daß ich ihn selbst nicht begreife, und also auch keine Erscheinungen durch ihn für wirklich erklärt halten kann. Auch in die Naturgeschichte habe ich einen Blick gethan, und wenn diese unerforschliche Mannichfaltigkeit von Farben, Formen und Bildungen, in der die organische Natur zu spielen scheint, schon meinen kindischen Sinn erregt, wenn ich später sodann ein stilles Gesetz zu ahnden glaubte, das einst meinen Geist durch dieses Labyrinth hindurchleiten, den Weg der schaffenden Natur selbst mir zeigen würde, so blieb mir doch immer Eine Frage unbeantwortet: warum überhaupt gibt es solche Wesen? warum gibt es Pflanzen, warum Thiere? Man antwortet mir: sie sind nur Stufen, über welche die Natur emporsteigt, um zum Menschen zu gelangen — im Menschen also werde ich die Antwort auf alle Fragen, das Wort für alle Räthsel finden, und schon darum geneigt seyn, denen beizustimmen, welche längst ausgesprochen haben: der einzige Gegenstand der letzten auf alle Fragen antwortenden Wissenschaft, der einzige Gegenstand der Philosophie ist der Mensch. Aber wenn der Mensch unleugbar das Ende, und soweit das Ziel alles Werdens und aller Schöpfung ist, bin ich darum berechtigt, ihn sofort auch als Endzweck auszusprechen? Ich wäre dazu berechtigt, wenn ich anzugeben wüßte, was jenes Wesen, das durch alle Stufen des Werdens als wirkende Ursache hindurchgegangen ist, mit ihm gewollt hat? Kann ich aber dieses angeben? Ich könnte mir jenes Wesen etwa als ein ursprünglich selbst blindes, durch alle Stufen des Werdens nach Bewußtseyn ringendes denken, und der Mensch wäre alsdann derjenige Moment — der Punkt, in welchem die bis dahin blinde Natur zum Selbstbewußtseyn gelangt wäre. Aber eben

dies kann nicht seyn. Denn unser Selbstbewußtseyn ist keineswegs das Bewußtseyn jener durch alles hindurchgegangenen Natur, es ist nur eben unser Bewußtseyn und schließt keineswegs eine Wissenschaft alles Werdens in sich; dieses allgemeine Werden bleibt uns ebenso fremd und undurchsichtig, als wenn es gar nie einen Bezug auf uns gehabt. Wenn also in diesem Werden irgend ein Zweck erreicht ist, so ist er nur durch den Menschen, aber nicht für den Menschen erreicht; denn das Bewußtseyn des Menschen ist nicht = dem Bewußtseyn der Natur. Aber, antwortet man, allerdings in dem menschlichen Erkenntnißvermögen liegt er nicht, der letzte und höchste Zweck; wenn dem Menschen die Natur undurchdringlich, hinwiederum der Mensch der Natur fremd ist — der Natur, die ja über ihn und seine Werke wegschreitet, also für die er keine Bedeutung hat: so liegt der Grund davon eben darin, daß er sich von der Natur losgesagt hat, und daß er, wie die Erfahrung zeigt, keineswegs bloß bestimmt war, das Ziel oder Ende eines von ihm unabhängigen Processes zu seyn, sondern bestimmt, selbst der Anfänger und Urheber eines neuen Processes, einer zweiten Welt zu seyn, die sich über der ersten erhebt, — und der eigentliche Zweck des Menschen liegt also in dem, was er in dieser andern Welt, was er durch die Freiheit seines Willens seyn soll; er war nur soweit Ziel der Natur, als er bestimmt war, sie in sich aufzuheben, über sie hinauszuschreiten, eine neue Reihe von Ereignissen für sich anzufangen. Aber, weit entfernt hoffen zu können, durch diese Hinausschiebung des Endzwecks auf den wahren Grund der Welt zu kommen, wird jene Freiheit des Willens, die ich dem Menschen zugestanden, und von der ich nun die Lösung des großen Räthsels zu erwarten hätte, selbst zu einem neuen, ja dem allergrößten Räthsel, und stürzt den Menschen wo möglich in eine noch tiefere Unwissenheit zurück, als worin er sich zuvor in Betreff der bloßen Natur befand. Denn, wenn ich die Thaten und Wirkungen dieser Freiheit im Großen betrachte — und auch in die Geschichte habe ich wenigstens einen allgemeinen Blick geworfen, ehe ich mich zum Studium der Philosophie gewendet — diese Welt der Geschichte bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem

Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends zweifle. Denn wenn jedes andere Wesen der Natur an seiner Stelle oder auf seiner Stufe das ist, was es seyn soll, und demnach seinen Zweck erfüllt, so ist vielmehr der Mensch, weil er das, was er seyn soll, nur mit Bewußtseyn und Freiheit erreichen kann, solang' er, seines Zweckes unbewußt, von dieser ungeheuern, nie ruhenden Bewegung, die wir Geschichte nennen, gegen ein Ziel fortgerissen wird, das er nicht kennt, wenigstens für sich selbst zwecklos, und da er der Zweck alles andern seyn soll, so ist durch ihn auch alles andere wieder zwecklos geworden. Die ganze Natur müht sich ab, und ist in unaufhörlicher Arbeit begriffen. Auch der Mensch seinerseits ruht nicht, es ist, wie ein altes Buch sagt, alles unter der Sonne so voll Mühe und Arbeit, und doch sieht man nicht, daß etwas gefördert, wahrhaft erreicht werde, etwas nämlich, wobei man stehen bleiben könnte. Ein Geschlecht vergeht, das andere kömmt, um selbst wieder zu vergehen. Vergebens erwarten wir, daß etwas Neues geschehe, woran endlich diese Unruhe ihr Ziel finde; alles, was geschieht, geschieht nur, damit wieder etwas anderes geschehen könne, das selbst wieder gegen ein anderes zur Vergangenheit wird, im Grunde also geschieht alles umsonst, und es ist in allem Thun, in aller Mühe und Arbeit der Menschen selbst nichts als Eitelkeit: alles ist eitel, denn eitel ist alles, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt. Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so vielen schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgegeben. Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweifelungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts? —

Daß es nun eine Wissenschaft gebe, die auf diese Fragen antworte, uns jener Verzweiflung entreiße, ist unstreitig ein dringendes, ja ein nothwendiges Verlangen, ein Verlangen, nicht dieses oder jenes Individuums, sondern der menschlichen Natur selbst. Und welche andere Wissenschaft sollte die seyn, die dieß vermag, wenn es nicht die

Philosophie ist? Denn alle anderen unter den Menschen bekannten, von ihnen erfundenen oder ausgebildeten Wissenschaften haben jede ihre bestimmte Aufgabe, und keine antwortet auf diese letzte und allgemeinste Frage. Und so wäre denn kein Zweifel darüber: die Philosophie ist die an sich und zu jeder Zeit begehrenswertheste Wissenschaft, weil durch sie sogar alles andere Wissen erst seinen höchsten Bezug und seinen letzten Halt bekommt. Kann ich jene letzte Frage nicht beantworten, so sinkt alles andere für mich in den Abgrund eines bodenlosen Nichts. Aber nicht jetzt erst und etwa nur zu unserer Zeit sind jene Fragen aufgeworfen worden, ist das Bedürfniß der Philosophie entstanden. Was Horaz von Helben sagt: *Fuere fortes ante Agamemnona*, das gilt auch von Weisheitsforschern. Nicht unter den Platanen des Ithysus allein, auch unter Palmen, auch am Ganges und Nil haben philosophische Geister gewandelt, wenn auch von dorthier kein vernehmliches, entscheidendes Wort, höchstens unbestimmte Laute zu uns gebrungen; aber schon die früheren wie die späteren Philosophen Griechenlands, Pythagoras wie Platon, kannten Fragen, wegen der sie es der Mühe werth hielten, selbst ans Ende der bekannten Erde zu gehen, um Antwort auf sie zu holen, wie noch der sterbende Sokrates seine Schüler auffordert, auch bei den Barbaren nach Weisheit zu fragen. Und wie viele und welche inhaltvolle Jahrhunderte sind nun inzwischen über den menschlichen Geist hinweggegangen; wie hat erst durch das nach Europa verpflanzte Christenthum, dann durch die in neuester Zeit fast unbefchränkt erweiterten Weltverbindungen Orient und Occident nicht bloß sich berührt, wie sind sie gleichsam genöthigt worden sich in einem und demselben Bewußtseyn zu durchdringen, einem Bewußtseyn, das schon darum allein zum Weltbewußtseyn erweitert seyn sollte! Was hat allein deutscher Geist für Philosophie seit dem Mittelalter bis jetzt gewirkt und gethan! Und dennoch müssen wir gestehen, vielleicht gab es nie eine Zeit, wo eine, die großen Gegenstände wirklich angreifende, nicht bloß mit Formeln sie umgehende Philosophie dringender und allgemeiner gefordert wurde als eben jetzt, und keine Zeit, wo wir von dem eigentlichen Ziel der Philosophie weiter verschlagen scheinen konnten

als eben jetzt. Wenn eine lange Zeit hindurch die menschlichen Dinge sich in einem gewissen gleichförmigen Gang behauptet haben, so werden die zum Leben nothwendigen Ueberzeugungen, die auch unabhängig von aller Philosophie eben durch ihre Nothwendigkeit sich Geltung erworben, zu einer Art von süßer Gewohnheit, und in solchen Zeiten denkt man nicht leicht an eine Untersuchung der Principien, und wenn auch die lang bewahrten Grundsätze und Lehren unvermeidlich längst sich gelockert, ja ihre ursprüngliche Kraft im Grunde verloren haben, wird eben dies als Geheimniß behandelt. Aus Furcht, den behaglichen Zustand zu zerstören, vermeidet man der Sache auf den Grund zu sehen, oder es auszusprechen, daß die moralischen und geistigen Mächte, durch welche die Welt, wenn auch bloß gewohnheitsmäßig noch zusammengehalten worden, durch die fortschreitende Wissenschaft längst untergraben sind. Ein solcher Zustand kann oft unglaublich lange so hindauern, vielleicht gerade darum, weil das Unhaltbare des früheren Glaubens (nach den bisherigen Begriffen) so offenbar ist, daß die mächtigeren Geister nicht der Mühe werth finden es aufzudecken, und meist ohnmächtigeren, selbst etwas zu schaffen unvermögenden Köpfen das Geschäft überlassen, öffentlich anzusprechen, was allen tiefer Sehenden längst kein Geheimniß war, daß nämlich für diese als unantastbar betrachteten Wahrheiten keine Stelle mehr im Bewußtseyn der gegenwärtigen Zeit zu finden ist. Da entsteht denn meist ein großes Geschrei, nicht sowohl über die Sache, die man längst sich nicht verbergen konnte und auch jetzt nicht leugnen kann, als über die unziemliche Keckheit, mit der sie ausgesprochen worden. Der weiter Sehende aber wird in diesem allem nur ein wirkliches Bedürfniß erkennen, — das Bedürfniß, sich der das menschliche Leben zusammenhaltenden Principien auf eine neue Art bewußt zu werden. Nicht jene Wahrheiten, sondern das Bewußtseyn, in dem sie, wie man sagt, keine Stelle mehr finden, ist das Veraltete und soll einem andern erweiterten Bewußtseyn Platz machen. Der Uebergang zu diesem neuen Bewußtseyn kann aber nicht geschehen ohne eine Störung, ja selbst eine momentane Aufhebung des früheren Zustandes; in dieser allgemeinen Erschütterung wird eine Zeit lang nichts

Festes mehr seyn, an das man sich anschließen, auf das man bauen könnte; die schönen und beglückenden Illusionen einer vergangenen Zeit verschwinden vor der unerbittlichen Wahrheit. Wahrheit, reine Wahrheit ist es, die man in allen Verhältnissen, in allen Einrichtungen des Lebens fordert und allein noch will, und nur freuen kann man sich, wenn eine Zeit gekommen ist, wo jeder Fluge, jeder Täuschung offen der Krieg erklärt, wo als Grundsatz ausgesprochen ist, daß die Wahrheit um jeden Preis, auch um den schmerzlichsten, gewollt werde. Der deutsche Geist insbesondere hat seit länger als einem halben Jahrhundert, seit Kants Kritik der reinen Vernunft, eine methodische Untersuchung der Fundamente alles Wissens, ja aller Grundlagen des menschlichen Daseyns und Lebens selbst eingeleitet, hat seitdem einen Kampf gekämpft, wie er mit gleicher Dauer, mit gleich wechselnden Scenen, mit so anhaltendem Feuer nie gekämpft worden ist, und weit entfernt dieß zu bebauern, möchte man nur dem Deutschen zurufen, daß er aushalte in diesem Kampfe und nicht nachlasse, bis der große Preis errungen ist. Denn je greller man den Unfrieden, die Zerwürfnisse, die Auflösung drohenden Erscheinungen unserer Zeit schildern mag, desto gewisser kann der wahrhaft Unterrichtete in diesem allen nur die Vorzeichen einer neuen Schöpfung, einer großen und bleibenden Wiederherstellung erblicken, die allerdings ohne schmerzliche Wehen nicht möglich war, der die rücksichtslose Zerstörung alles dessen, was faul, brüchig und schadhast geworden, vorausgehen mußte. Aber es muß ein Ende dieses Kampfes geben, weil es keinen end-, d. h. zweck- und sinnlosen Fortschritt, wie manche sich vorstellen, geben kann. Die Menschheit schreitet nicht ins Unendliche fort, die Menschheit hat ein Ziel. Allerdings ist daher auch ein Punkt zu erwarten, wo das Streben nach Wissen sein langgesuchtes Ende erreicht, wo die vieltausendjährige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe kommt, wo der Mensch endlich des eigentlichen Organismus seiner Kenntnisse und seines Wissens sich bemächtigt, wo über alle bis jetzt getrennten, sich gegenseitig anschließenden Theile des menschlichen Wissens der Geist allseitiger Vermittelung wie ein Balsam sich ausgießt, der alle Wunden heilt, die

der menschliche Geist im eifrigen Ringen nach Licht und Wahrheit sich selbst geschlagen, und aus denen zum Theil unsere Zeit noch blühet.

„Es heißt sich zuviel — so kann man unsern letzten Aeußerungen etwa entgegen — von der Philosophie versprechen, wenn man eine Wiederherstellung der Zeit durch sie für möglich hält, die Philosophie ist vielmehr selbst in Mißachtung gesunken, nirgends zeigt sich mehr jene allgemeine Theilnahme, jene Begeisterung für Philosophie, wie man sie in einer frühern Zeit gekannt hat“. Es mag seyn, daß, durch zufällige Umstände begünstigt, eine längere Zeit hindurch sich eine Art zu philosophiren geltend gemacht hat, welche manchem achtbaren Mann einen gewissen Widerwillen gegen Philosophie mitgetheilt, vielleicht schreibt sich von solcher Zeit eine ganze Klasse von ehrenwerthen Gelehrten her, die aller Philosophie entbehren zu können glauben, und dessen auch kein Fehl gehabt haben, wo dann freilich, wenn nicht etwa zu dem bloßen geschichtlichen Wissen antil-classischer Sinn hinzukommt und als Ersatz eintritt, der Mangel tieferer Bildung bald gar spürbar wird. Aber wenn ich in der Philosophie das Mittel der Heilung für die Zerrissenheit unserer Zeit sehe, so meine ich damit natürlich nicht eine schwächliche Philosophie, nicht ein bloßes Artefact, ich meine eine starke Philosophie, eine solche, die mit dem Leben sich messen kann, die, weit entfernt, dem Leben und seiner ungeheuern Realität gegenüber sich ohnmächtig zu fühlen, oder auf das traurige Geschäft der bloßen Negation und Zerstörung beschränkt zu seyn, ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und darum auch selbst wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt.

Vielleicht aber sagt man: es ist überhaupt nicht der Wissenschaft, also auch nicht der Philosophie gegeben, die grellen Mißtöne dieser Zeit wieder in Einklang zu bringen. Wäre die Heilung und Zurechtbringung der Zeit nicht eher von der Poesie zu erwarten? Aber die Geschichte zeigt uns wohl, daß eine glückliche, von sich selbst beruhigte und befriedigte Zeit wie von selbst sich in Poesie ergießt und ausdrückt, daß Poesie gleichsam das natürliche Erzeugniß einer solchen über alle ihre wesentlichen Interessen beruhigten Zeit ist; dagegen zeigt uns die

Geschichte kein Beispiel, daß eine tief zerrissene, an ihr selbst irre und zweifelhaft gewordene Zeit sich durch Poesie wieder geheilt oder zurechtgebracht. Das Geheimniß ist für die Glücklichen, sagt Schiller. Man könnte wohl sagen, die Poesie sey für die Glücklichen. Aber wo sind diese Glücklichen, in einer Zeit, die mit ihrer Vergangenheit und Gegenwart zerfallen, den Durchbruch in eine andere Zeit, in die wahre Zukunft nicht finden kann? Findet sich in einer solchen Zeit ein wirklicher Dichter, so wird dieser ein solcher seyn, der alle Mistöne der Zeit in seinem Geiste zu sammeln, sie zu einem kunstreichen, aber höchstens subjektiv großen Ganzen zu verbinden weiß, wie Lord Byron; geringere Geister werden zum materiell Entsetzlichen, ja Abscheulichen greifen müssen, damit der Wirklichkeit gegenüber die Poesie doch noch etwas zu seyn scheint. Aber ich brauche mich hierüber eigentlich nicht zu äußern; dem Vernehmen nach ist das Urtheil über unsere Zeit, über Deutschland wenigstens, was die Poesie anbetrifft, schon von einem andern gesprochen, und zwar von einem solchen, der nicht viel von der Philosophie hält, der aber eine frische, gesunde Poesie nur erst wieder von politischen Umwälzungen erwartet. Dieß möge nun seine Meinung bleiben, auf welche einzugehen ich keine Ursache habe. Aber die allgemeine Frage möchte ich aufwerfen: wie kann einer, der einem so wesentlichen Elemente der deutschen Literatur, als die Philosophie ist, keine Aufmerksamkeit geschenkt hat, sich das Vermögen zuschreiben, die Zukunft der deutschen Literatur vorherzusagen? Denn so tief hat die Philosophie in alle Verhältnisse der Zeit und Literatur eingegriffen; namentlich hat sie zur Poesie einen so tiefen und innerlichen Bezug gewonnen, daß fortan oder doch zunächst beider Schicksal nur ein gemeinschaftliches seyn kann, und daß, wie früher Poesie der Philosophie vorausging, und zu dieser namentlich in Goethe ein wahrhaft prophetisches Verhältniß hatte, so jetzt die wiederauflebende Philosophie ein neues Zeitalter der Poesie herbeizuführen bestimmt ist, schon indem sie der Poesie, wenigstens als nothwendige Grundlage, die großen Gegenstände jurückgibt, an welche unsere Zeit den Glauben verloren, weil ihr früher schon alles Verständniß derselben verloren gegangen war.

Aber allerdings hat ein aufrichtiger Lehrer der Philosophie Einwendungen gegen die von ihr gehoffte Wirkung nicht erst von andern zu erwarten, es ist seine Pflicht, wenn er die erhebende Seite der Philosophie gezeigt hat, nun auch die düstere und abschreckende Seite derselben hervorzulehren, damit keiner sich täusche: und Stoff genug zu melancholischen Betrachtungen über die Philosophie gibt nun schon ein Blick in ihre bisherige Geschichte, und liegt schon in dem Umstande, daß bis jetzt noch keine Art zu philosophiren, oder wie man sonst sagt, keines der verschiedenen philosophischen Systeme sich in die Länge behaupten konnte. Ich sage, es ist Pflicht des Lehrers, auch diese Seite der Philosophie hervorzulehren, die vielmehr abschreckt als anzieht. Denn wer bedenkt, wie viele auf diesem klippenvollen Meere Schiffbruch gelitten, wie manche ohne allen Beruf zur Philosophie in fruchtlosem und verkehrtem Streben nach Philosophie das Mark ihres Lebens verzehrt, ihr Inneres ausgehöhlt haben, wer sodann, ohne von den verbotenen Weisheitshallen vorzeitlicher Weisheitsschulen zu reden, zwischen den verwitterten Leichensteinen vormaliger Lehrgebäude wandelt, wer, näher unserer Zeit, bemerkt, wie die das ganze Mittelalter hindurch im Besitze einer fast ausschließlichen Herrschaft gebliebene, selbst noch im Zeitalter der Reformation von Häuptern und Lehrern der beiden Kirchen begünstigte Scholastik, wie diese im 17ten Jahrhundert ohne großen Widerstand der gegen sie beinahe noch unmißlich zu nennenden Philosophie des Cartesius, wenn nicht in den Schulen, doch in der allgemeinen Meinung, plötzlich und so ganz erlag, daß man nun anfangs allgemein undankbar gegen sie zu werden, und es nichts Oeringeren als des ganzen Ansehns eines Leibniz bedurfte, um sie nur einigermaßen wieder zu Ehren zu bringen; — wie nicht minder das geistvolle Leibnizische System in der Form, die Christian Wolff ihm gegeben, lange Zeit die deutschen Schulen beherrschte, aber dennoch beinahe schon verschwunden war, und nur noch einzelne zerstreute Anhänger zählte, als die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft ihm ein wissenschaftliches Ende machte, ja wie es schon früher einer leichten Popular-Philosophie ohne Grundsätze und Leitstern hatte weichen müssen; —

wie dann wieder die zuletzt genannte Philosophie, der sogenannte Kriticismus, der eine Zeit lang ein fast unumschränktes, ja man könnte sagen tyrannisches Ansehen genoss, heutzutage von vielen, die sich philosophischer Studien und Kenntnisse rühmen, kaum noch gekannt, noch weniger verstanden ist, wie er insbesondere jeden Einfluß auf alle großen Fragen des Lebens verloren hat; — wie alsdann der kraftvolle Fichte, der Urheber des transcendentalen Idealismus, dessen Erscheinung wie ein Blitz wirkte, der für einen Augenblick gleichsam die Pole des Denkens umkehrte, aber auch wie ein Blitz wieder verschwand, in dem gegenwärtigen Bewußtseyn der Deutschen kaum noch die Stelle finden würde, an die er damals sein System anlegte, so zwar, daß man Schwierigkeit findet, den Nachkommen den Grundgedanken seiner Lehre nur noch zu verdeutlichen; — wer sodann bemerkt, wie nach einer Zeit freudiger Bewegung, wo mit der gelungenen Aufhebung des Gegensatzes zwischen realer und idealer Welt alle Schranken des bisherigen Wissens gefallen schienen, Ein Gesetz durch die Welt der Natur und des Geistes hindurchgeführt war, und wie damals zugleich die Natur selbst der neuen Erkenntniß entgegenzukommen schien durch jene Reihe glänzender und aufhellender Entdeckungen, welche der ersten Wahrnehmung des Galvanismus folgten, wie da, sage ich, um einen Ausdruck Goethes zu brauchen, ein wahrer Wissenshimmel sich niederzulassen schien, wer bemerkt, wie nach einer solchen Zeit dennoch eine neue Verdüsterung eingetreten ist, und was groß begonnen, kleinlich geendet hat — wer dieß alles überfliehet und betrachtet, wahrlich, der möchte mit Wehmuth erfüllt werden über die Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen nach jenem höchsten Wissen, das in der Philosophie verlangt wird, möchte zuletzt nur tiefe, wenn auch bittere Wahrheit finden in jenen Worten, die Goethe im Faust dem verneinenden Geist in den Mund legt:

O glaube mir, der manche tausend Jahre
An dieser harten Speiße laut,
Daß von der Wiege bis zur Bahre
Kein Mensch den alten Saureteig verbaut.

Glaub' unser einem, dieses Ganze
 Ist nur für einen Gott gemacht.
 Er findet sich in einem ew'gen Glanze,
 Uns hat er in die Finsterniß gebracht,
 Und euch tangt einzig Tag und Nacht.

Diese Verschiedenheit, dieser Wechsel nicht bloß voneinander verschiedener, sondern einander widerstreitender Systeme ist eine Erscheinung, welche auf jeden Fall eine ganz eigenthümliche Natur der Philosophie ankündigt; und wenn wir nicht darauf verzichten, diese Natur vollständig zu erkennen, muß eben auch jene Erscheinung in Betracht gezogen, und wo möglich aus der Natur der Philosophie selbst begriffen werden.

Man kann sich über diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme nicht etwa damit hinwegsetzen, daß man sagt, jede Philosophie sey doch eben auch Philosophie, wie jede Art von Obst Obst sey, und wie man wunderbarlich finden würde, wenn jemand Trauben, oder irgend eine andere Sorte von Obst zuruckwiese, denn er habe nur Obst, nicht dieses Obst verlangt. Ich glaube nicht, daß der Einwurf, der von der Verschiedenheit der Systeme in der Philosophie gegen sie selbst genommen wird, sich bloß mit diesem Gleichnisse abweisen läßt. Denn erstens ist es doch nicht an dem, daß, wer Obst verlangt, darum jedes annehmen muß; denn wenn man ihm unter diesem Titel z. B. Holzbirnen oder sogenannte Heerlinge anböte, so hätte er Recht zu sagen, das sey kein Obst, er aber habe Obst verlangt, nämlich genießbares; wie ein Durstiger, der Wasser verlangt, darum nicht gehalten wäre auch Scheidewasser zu sich zu nehmen; denn er habe ein trinkbares verlangt — nicht ein bloß physisch oder mechanisch trinkbares, ein potabile, sondern ein für seinen Geschmack trinkbares, ein potabile. Zweitens ist es auch nicht an dem, daß wir bloß Philosophie überhaupt verlangen. Dieß wäre etwa im Sinne von Vätern oder Vormündern, die ihre Pflegebefohlenen anweisen, auf der Universtätt auch Philosophie zu hören, gleichviel — welche, weil es doch einmal zur nothwendigen Bildung gehöre, auch etwas von Philosophie zu wissen, oder außerdem

um doch eine gewisse Uebung im logischen und dialektischen Argumentiren zu erhalten, oder wie man zu sagen pflegt, damit überhaupt der Kopf aufgeräumt werde. Etwas von Philosophie will doch jeder wissen, wie mancher, der sich die Miene gibt, die Philosophie zu verachten, es vielleicht nicht übel nehmen würde, wenn man ihm sagte, er verstehe keinen Marsch zu componiren, oder keine lateinischen Verse zu machen, gar sehr übel aber, wenn man ihm sagen wollte, er sey ein unphilosophischer Kopf.

Aber gerade, wenn jemand es aussprechen dürfte, daß er nicht bloß Philosophie überhaupt, sondern allerdings die Philosophie wolle oder vorzutragen gedenke, die Philosophie, die es ist, und also auch bleibt, gerade ein solcher würde am meisten geneigt seyn, den vorausgegangenen Entwicklungen, die ja alle in der wahren Philosophie ihr Ziel finden müssen, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; er gerade wird die größte Scheu empfinden, die Meinung zu erregen, als sollen die Zuhörer für irgend ein einzelnes System ausschließlich bearbeitet, und über alle außer demselben liegenden Standpunkte absichtlich in Unwissenheit gelassen oder nur parteigängerisch berichtet werden. Nichts könnte ein jugendliches und für Wahrheit feurig entflammtes Gemüth mehr empören, als die Absicht seines Lehrers, seine Zuhörer für irgend ein besonderes oder einzelnes System bearbeiten, ihnen gleichsam die Freiheit der Untersuchung auf diese Weise unter der Hand wegziehen, escomotiren zu wollen. Ich habe daher sonst wohl allen meinen andern Vorträgen über Philosophie eine genetische Entwicklung der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die neueste Zeit vorausgehen lassen, und es sind seitdem eine Menge Entwicklungen derselben Art vorge tragen und geschrieben worden, nur daß leider bei sehr vielen die Parteiabsicht allzugreß hervortrat; denn leider ist in manchen Kreisen die Philosophie allmählich zur Parteisache geworden, wobei es nicht um Wahrheit zu thun, sondern um Aufrechthaltung einer Meinung. Für diesmal werde ich mich beschränken, von Kant anzufangen, oder vielmehr, da der Kantischen Philosophie die alte Metaphysik zum Grunde liegt, die kein System in dem Sinne war, wie man seit Cartesius von

Systemen spricht, sondern wie z. B. in Deutschland von einem gemeinen deutschen Rechte die Rede ist, so war die ehemalige Metaphysik gewissermaßen die gemeine deutsche in den Schulen herrschende Philosophie, die sich auch nach Erscheinung jener Systeme immer noch behauptete, da nie die ganzen Systeme, z. B. das Cartesische, höchstens einzelne Theile derselben, in die gäng und gäbe Philosophie Aufnahme fanden. Aus diesem Grunde werde ich von der ehemaligen Metaphysik ausgehen, um zu zeigen, wie in Folge nothwendiger Entwicklungen die Philosophie dahin gelangen mußte, daß sie — als negative und positive sich unterschied, aber zugleich zu erkennen, daß in der Verbindung dieser beiden Seiten erst ihr vollkommener und nach allen Seiten befriedigender Abschluß sich finde. Sie sehen, daß ich diesen in einem früheren Vortrag bereits berührten Punkt hier, wo es sich um die Darstellung der positiven Philosophie selbst handeln wird, wieder aufnehme, um ihn noch weiter zu begründen und auszuführen. Da aber diesmal die negative oder rationale Philosophie nur ihrer allgemeinen Grundlage, nur ihrer Idee und Methode nach zur Sprache kommen wird, ohne selbst ausgeführt zu werden, so werde ich für diesen Zweck eine andere, manchen unter Ihnen vielleicht faßlichere Ableitung dieser Wissenschaft versuchen.

Zweite Vorlesung.

Ich schicke der Entwicklung selbst noch einige allgemeine Bemerkungen voran über das Hören philosophischer Vorträge. Es ist nichts gewöhnlicher in Betreff philosophischer Vorträge, als über Unverständlichkeit klagen zu hören. Es geschieht dabei manchem Lehrer insofern Unrecht, als man sich vorstellt, die Schuld liege an seiner individuellen Unfähigkeit sich deutlich auszudrücken, es fehle ihm überhaupt nur die Gabe der klaren Auseinandersetzung, während die Schuld vielmehr eben an der Sache liegt; denn wo die Sache an sich unverständlich, verworren ist, da würde alle Kunst des Vortrags sie nicht verständlich machen können. Erst hätte man sich also um Verständlichkeit in der Sache selbst bemühen müssen, dann hätte sich die des Vortrags von selbst ergeben. Denn auch hier gilt, was Goethe sagt:

**Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor.**

Das Wahre ist keineswegs von der Art, daß es nur mit unnatürlichen Anstrengungen sich finden, oder mit unnatürlichen Worten und Formeln sich aussprechen ließe. Die meisten verderben sich gleich den ersten Eintritt in die Philosophie durch die unnatürliche Spannung, die sie für die rechte Stimmung halten, sich ihr zu nähern. Es ist manchen mit der Philosophie gegangen, wie Menschen, die lange Zeit bloß mit ihres Gleichen zu leben gewohnt waren, und wenn sie nun

mit Höheren umgehen oder vor einem sogenannten Großen dieser Erde erscheinen sollen, sich linksch, ungeschickt und unnatürlich benehmen; ja man glaubt, in der Philosophie gehöre ein solches Benehmen so sehr zur Sache, daß man zuletzt den Grad wissenschaftlicher Meisterschaft nach dem Grad der widernatürlichen Verzerrungen und Verrenkungen beurtheilt, in die eine Philosophie verfällt. Im Gegentheil aber darf man sich davon überzeugt halten, daß alles, was nur auf verdrehte und verschrobene Weise sich ausdrücken läßt, schon darum nicht das Wahre und Rechte seyn kann. Das Wahre ist leicht, sagt ein Alter; nicht daß es uns ohne Bemühung zufiele, denn eben dieses Leichte und Einfache zu finden, ist das Schwerste, und viele sind gerade nur darum schwer zu verstehen, weil sie eben dieses Einfache nicht gefunden. Die meisten stellen sich vor, das Wahre müsse schwer seyn, um das Wahre zu seyn; aber wenn das Wahre gefunden ist, hat es immer etwas von dem Ei des Columbus an sich. Ein vollendetes Kunstwerk, ein Gemälde von Raphael sieht wie ein mühelos, wie ein von selbst entstandenes aus, und jeder meint, es könne gar nicht anders seyn, aber nur der Künstler weiß, wie viel er hinwegwerfen mußte, um zu diesem Punkt einleuchtender Klarheit und Verständlichkeit zu gelangen. Der Unterschied zwischen dem bloßen Schnörkler und dem eigentlichen Künstler besteht eben darin, daß der erste in den bloßen Zugängen zur Kunst und Wissenschaft stecken bleibt, ohne je an die Sache zu kommen, der andere über diese hinaus zur Freiheit gelangt, mit freier Kunst waltet. Fassen Sie Muth zur Philosophie; es ist in der Philosophie nicht um eine Aussicht zu thun, die dem menschlichen Geiste wie eine Bürde, wie ein schweres Joch auferlegt würde; ihre Last muß leicht, ihr Joch sanft seyn. Platon zerkreuzigt sich nicht, wie mancher neuere Philosoph; von Platon kann man sagen, was von Orpheus gesagt worden, daß er durch die bloßen Töne seiner Musik Felsen bewegt und die wildesten Ungeheuer in der Philosophie bezähmt hat.

Also nach objektiver Verständlichkeit, nach Klarheit in der Sache muß man zuerst streben; denn die subjektive Verständlichkeit läßt allerdings sehr verschiedene Grade zu, und wenn das Wahre nur das an

sich Verständliche seyn kann, folgt nicht umgekehrt, daß das Verständliche schon darum, weil es dieß ist, das Wahre sey. Denn das Gemeine, Alltägliche ist freilich das jedem Verständliche, und es gibt eine Deutlichkeit in der Philosophie, die vielmehr den Anfänger und gerade die besseren Köpfe zur Verzweiflung bringt, wie ich von einem weiß, dem ein wohncinender Lehrer, als er glaubte, es sey nun Zeit, daß er sich auch mit Philosophie beschäftige, ein Hauptbuch der damaligen Popular-Philosophie, Feders Logik und Metaphysik, in die Hände gab, ein Buch, das ihn mit der tiefsten Betrübniß erfüllte, weil er es nicht zu verstehen glaubte, denn, was er davon verstand, schien ihm zu trivial, als daß er es für den wirklichen Inhalt des Buches halten konnte, und wegen der zu großen Deutlichkeit des Buches gab er es auf je etwas von Philosophie zu begreifen. Als ihm aber derselbe Lehrer später die Leibnizschen Aphorismen, die unter dem Namen Theos in gratiam principis Eugenii bekannt sind (für den berühmten Herzog Eugen von Savoyen geschrieben, und die Grundsätze der Monadologie enthaltend), in die Hand gab, da sagte er wieder Muth, und glaubte von der Philosophie doch vielleicht noch etwas verstehen zu können. Es läßt sich auch nicht eben ein allgemeines Maß von Verständlichkeit angeben, das jedem gerecht wäre, und diejenigen, die bei einer verdrehten, erzwungenen Art die Philosophie zu behandeln hergekommen sind, finden alsdann gerade das Einfache, Nichtverdrehte schwer; ungefähr so, wie jemand, der den ganzen Tag in einem Ertrabe gegangen wäre, am Abend dieses Tages nicht mehr in die gewöhnliche, natürliche Bewegung sich finden könnte. Man müßte solche Verwöhnte behandeln können, wie Sokrates die Schüler, die ihm aus den Schulen der Sophisten und Eleaten zukamen, die er mit leichten Fragen gleichsam auf schmale Kost setzend, erst wieder an das Einfache und Gesunde zu gewöhnen suchte. Aber für eine solche Behandlung ist freilich in der Einrichtung unseres Universitäts-Unterrichtes noch nicht gesorgt.

Wenn die Philosophie im Allgemeinen im Rufe einer gewissen Unverständlichkeit steht, so ist vielleicht desto wichtiger, auch auf die gewöhnlichen Unterstützungs- und Erleichterungsmittel Rücksicht zu nehmen,

deren man sich bedient, um einen Vortrag sich verständlicher zu machen. Ich will auch hierüber Einiges sagen.

Zu den Unterstützungsmitteln eines mündlichen Vortrages werden vorzüglich Lehrbücher gerechnet, fremde oder selbstgeschriebene, die der Vortragende zu Grunde legt, die er commentirt und erklärt. Nun kann ich meinen Vorträgen, wenigstens dem gegenwärtigen, kein fremdes Lehrbuch zu Grunde legen, ebensowenig ein eignes, auch ist der Inhalt gerade dieser Vorträge eben nicht für die Form eines gewöhnlichen Lehrbuchs geeignet; er besteht nicht in einer Folge von fertigen, einzeln aufzustellenden Lehrsätzen, seine Resultate erzeugen sich zwar in stetiger, aber doch durchaus freier, lebendiger Fortschreitung und Bewegung, deren Momente sich nicht im Gedächtnisse, sondern nur im Geiste festhalten lassen. Es müßten also die ganzen Vorträge, soweit sie rein wissenschaftlich sind, gedruckt werden; dieß wird nun wohl auch geschehen; und ich muß es meinen Herren Zuhörern überlassen, ob sie nach dieser Erklärung noch des andern gewöhnlichen Mittels sich bedienen wollen, oder es vielleicht für überflüssig finden: ich meine das so allgemein gebräuchliche Nachschreiben, welches man eben damit besonders rechtfertigt, daß es in den Stand setze, bei jedem Punkte nach Bedürfnis zu verweilen, und sich die ganze Folge der Momente immer wieder zurückzurufen. Aus diesem Grunde, weil es allerdings an einem Lehrbuche fehlt, und gegen das Nachschreiben in diesem Sinne, besonders wenn es wirklich zur Wiederholung kommt, und die ganze Arbeit nicht im bloßen Nachschreiben besteht, habe ich nichts eingewendet, sondern es nachgesehen. Denn übrigens kann ich nicht leugnen, daß ich das Nachschreiben philosophischer Vorträge immer nur mit Beschränkung, nur sehr bedingungsweise habe billigen können, nicht wegen des Mißbrauchs, den ich erst hier erfahren sollte, so wie, wie weit, was den Schutz betrifft, den Kunst und Wissenschaft zu erwarten haben, die Wissenschaft noch gegen die Kunst zurücksteht. Denn wenn in dieser Metropole deutscher Bildung, wie ich Berlin mit Ueberzeugung genannt habe, auf einem öffentlichen Plage ein plastisches Kunstwerk aufgestellt würde, so würde sich in der Klasse des untersten Pöbels kein Individuum finden,

das im Stande wäre, dieses Kunstwerk unmittelbar nach der Anstellung zu verstümmeln, zu beschmutzen, oder mit Noth zu bewerfen; so weit ist die allgemeine Bildung längst durchgebrungen, und es bedürfte nicht der Geseze, nicht der vorauszusehenden allgemeinen Entrüstung, um solchen Frevel abzuhalten. Wenn aber ein wissenschaftliches Kunstwerk in öffentlichen Vorträgen entfaltet worden, da, scheint es, hat eine schmutzige und bettelhafte Buchmacherei, die es verstümmelt und besudelt, weder eine Manifestation des Unwillens noch selbst die Anwendung bestehender Geseze zu fürchten. Doch, wie gesagt, nicht wegen möglichen Mißbranchs dieser Art, sondern ganz unabhängig davon, hat mir das Nachschreiben philosophischer Vorträge, wenigstens für sich allein, immer ein zweideutiges Mittel erschienen, sich des Verständnisses einer wissenschaftlichen Entwicklung zu versichern. Bei bloß mechanischem Nachschreiben ist immer zu besorgen, daß, während man nur darauf denkt, das Wort des Lehrers aufzufassen, darüber der Zusammenhang der Gedanken selbst verloren geht, den man auch nachher aus einem fehlerhaft nachgeschriebenen Hefte umsonst wieder herzustellen sich bemüht. Der bekannte griechische Philosoph Antisthenes, ein Haupt der kynischen Schule, wurde einst von einem Schüler gefragt, was er nöthig habe, um dessen Lehrstunden zu besuchen. Der Philosoph antwortete ihm: er bedürfe eines *βιβλαριου καινοῦ*, eines *γραφειου καινοῦ* und eines *πινακος καινοῦ* — eines neuen Büchleins (wahrscheinlich für die Reinschrift), eines neuen Griffels und eines neuen Täfleins (wahrscheinlich zum Nachschreiben), so konnten nämlich die Worte verstanden werden, und der Schüler, wenn man ihn sich wie den im Faust denkt, mochte im Augenblicke ganz zufrieden seyn, aus dem Munde des Philosophen die eigne Meinung bestätigt zu hören, daß es zum Verständniß eines philosophischen Vortrags vor allem eines neuen Griffels und Täfleins bedürfe. Aber der cruste Kyniker war ein Schalk wie Mephistopheles, und verstand sich trotz eines Franzosen aus Calembourg-machen; denn wenn man das Wort *καινοῦ* als zwei Wörter nahm, so sagte er dem Schüler: er brauche ein Büchlein und Verstand, einen Griffel und Verstand, ein Täflein und Verstand, d. h. im Grunde

nur Verstand, auf alles andere komme es nicht an, die Hauptsache sey das eigne selbstthätige Denken, der eigne Verstand, den man brauchen müsse. Die Rede war wie die des bekannten Generals Montecuculi, der dem Kaiser auf die Frage, was zum Kriege nöthig sey, antwortete: Dreierlei sey nöthig, erstens Geld, zweitens Geld, drittens Geld. — Derselbe Antisthenes antwortete einem Zuhörer, der ihm klagte, daß er die Hefte seiner Vorträge verloren habe: Du hättest sie in deine Seele, nicht auf Blätter schreiben sollen. — Das fruchtbringendste Nachschreiben möchte seyn, wenn man mit Auswahl und Unterscheidung nur die wesentlichen Punkte und vorzüglich die Uebergänge, die Verbindungsglieder der Untersuchung sich bemerkt, und dann nach diesem Auszug — dieser Skiagraphie — das Ganze selbst wieder ausarbeiten und herzustellen sucht, wozu die Möglichkeit dießmal insofern gegeben ist, als zwischen jeder Vorlesung ein Tag frei bleibt. (Ich habe gefunden, daß bei dieser Einrichtung für das Verständniß philosophischer Vorträge mehr herauskömmt, als bei ununterbrochen folgenden Vorlesungen, welche die Masse des Gehörten nicht zu bewältigen erlauben). Sucht man auf diese Weise sich den ganzen Vortrag wiederherzustellen, so wird dieß ein selbstgewonnener Inhalt, und diese Bemühung wird wieder vortheilhaft auf ein urtheilvolleres und schärferes Auffassen des Vortrags zurückwirken; denn so lernt jeder mehr auf das achten, was in der fortschreitenden Entwicklung den Zusammenhang vermittelt, auf die Gelenke der Untersuchung. Noch besser, wenn mehrere zusammen dieß thun, einer dem andern hilft, den andern ergänzt, und wo durch ein solches Zusammenwirken das Ganze erst wieder erzeugt wird. Dadurch erst wird es sich jedem beleben, und der durch gemeinsame Bemühung gewonnene, im gemeinsamen Besprechen tiefer durchdrungene Inhalt wird zugleich das Band einer wahren, geistigen Freundschaft werden. Denn das ist der größte Reiz des akademischen Lebens, oder sollte es wenigstens seyn — dieses Zusammenseyn mit andern, die für Einen gemeinsamen Zweck so vereinigt sind, wie in der Folge des Lebens Menschen nicht leicht wieder vereinigt seyn können.

Um eine hohe Schule steht es erst dann gut, wenn viele, wenn

wenigstens alle Besseren und Begabteren sich über das, was in der Wissenschaft vor allem suchens- und wünschenswerth ist, verstehen, und so eine Art von wissenschaftlichem Gemeingeist, überhaupt eine charaktervolle Jugend sich bildet, die nicht ungewiß schwankt, sondern mit Entschiedenheit vom Gemeinen, in welcher Form auch es sich darstellen mag, sich abgewendet hat. Es gibt unter Erwachsenen genug von der Art, welche Dr. Luther Windfaher nennt, die nach allen Seiten den Mantel rücken, um zu erfahren, wo der Wind herweht, und die nach Luthers Worten erst zusehen wollen, ob Christus oder Belial Recht behalte. Der Jugend ziemt es zu dem Rechten, das sie als solches erkennt, zu stehen, das bessere Gefühl in nichts zu verleugnen. Das größte Talent selbst wird erst durch Charakter geädelt; ein Charakter bildet sich aber nur im Kampfe und Gegenkampf, bei übrigens gemeinschaftlichem Streben nach Einem Ziel. Diese Wechsel-Erregung und -Begeisterung für die Wissenschaft erst ist die wahre Würze des akademischen Lebens, ohne welche alle andere Freude desselben bald schaal wird. Wenn das deutsche akademische Leben für viele in der Erinnerung einen dauernden Werth behält, wenn das Gesicht der ältesten Männer sich noch erheitert bei dem Andenken an die Universität und das Leben auf derselben, so ist dieß gewiß nicht wegen der Erinnerung an sinnliche Vergnügungen, sondern vorzugsweise wegen des mit jenem Andenken verbundenen Bewußtseyns eines gemeinschaftlichen, mannhaften Strebens für geistige Ausbildung und höhere Wissenschaft. Derjenige hat das akademische Leben nicht genossen, dem es nicht in inniger Verbindung mit Gleichgestunten, im gemeinschaftlichen Bemühen um Ueberzeugung und Licht in den wichtigsten Dingen verfloßen ist.

Es steht edler Jugend so wohl an, nach dem Sonnenschein sorgen, auch wohl gedankenloser Fröhlichkeit, zu der sie gewissermaßen noch berechtigt ist, auch die dunkeln Schatten des Ernstes zu suchen, und es ist wesentlich, daß dieser Ernst sich nicht in der Art und im Gegenstande vergeiße. Derjenige ist kein Freund der Jugend, der sie mit dem Gram und der Sorge um den Weltlauf oder dem Gang der

Staatsverwaltung zu erfüllen sucht, während sie die Kraft leitender Gesinnungen und Ueberzeugungen erst zu gewinnen hat. Ebenso ist es meist nur ein Mißbrauch für fremde Zwecke und eigne Hohlheit dazu, die Jugend, wie man sagt, zu Manifestationen für die Denk- und Lehrfreiheit zu benutzen, ich sage ein Mißbrauch für fremde Zwecke, solange man zweifelhaft seyn kann, wie weit eben diejenigen, welche das Wort Denkfreiheit im Munde führen, selbst die Denkfreiheit zuzugeben gesonnen sind, die sie eigentlich doch vorzüglich nur für ihre eignen zufälligen Meinungen in Anspruch nehmen, während sie andere und entgegengesetzte Ansichten auf jede Weise, die in ihrer Macht steht, zu verfolgen sich berechtigt halten, und was die Lehrfreiheit betrifft, solange die, welche davon reden, es etwa ganz in der Ordnung finden, daß jemand sich von einer Kirche anstellen und ernähren lasse, deren Grundlage er heimlich durch seine Vorträge zu untergraben sucht, aber dennoch selbst keine unbeschränkte Lehrfreiheit zugeben, da sie z. B. einem Lehrer der Theologie bei einer protestantischen Facultät, der mit Geist und Feuer, wie es ja wohl möglich wäre, etwa die Nothwendigkeit eines sichtbaren Oberhauptes der Kirche, eines obersten und unfehlbaren Richters in Glaubenssachen, und andere Grundsätze der römischen Kirche behaupten und aufstellen wollte, die Berufung auf Lehrfreiheit schwerlich gestatten würden. Daß Denken und Forschen unbeschränkt, daß die Wissenschaft, daß auch (wenigstens innerhalb der Schranken des Schicklichen und Beziemenden) das Lehren frei seyn müsse, dieß versteht sich so sehr von selbst, daß solche Gemeinplätze fast nur die Absicht haben können, auf eine ungesährliche Weise zu verstehen zu geben, daß hier oder dort die Denk- oder Lehrfreiheit gefährdet sey, und so wohlfeilen Kaufs zum Ruhm besonderer Freimüthigkeit zu gelangen. Allerdings soll auch die Jugend für das unschätzbare und von Deutschland theuer erkaufte Gut — möge der Himmel und der gute Sinn unserer Fürsten geben, daß dieß Gut durch den ungeschickten Gebrauch nie verloren gehe! — begeistert werden, aber gewiß nur, damit sie um so eifriger strebe, sich diejenige geistige und wissenschaftliche Tüchtigkeit zu erwerben, die nöthig ist, von dieser Freiheit einen

würdigen Gebrauch zu machen, und dasjenige hervorzubringen, wegen dessen es der Mühe werth war jene Freiheit zu erobern; denn für das Alltägliche und Triviale bedarf es keiner Denkfreiheit. Eine totale Umkehrung menschlicher Weltanschauung, wie sie mit dem copernikanischen Weltssystem gegeben war, konnte die geistigen Gewaltthaber einer früheren Zeit veranlassen, einen Galilei einzukerkern und zum Widerruf zu zwingen. Eine Welt vollkommen ausgebildeter und organisirter Thiere, die sich dem menschlichen Auge erst mittelst ungeheurer Vergrößerungen anschließt, Ehrenbergs Entdeckung, hätte einer früheren beschränkten Zeit unheimlich und gefährlich erscheinen können, als ob es dabei nicht mit rechten Dingen zugehe. Das sind Entdeckungen, durch die das menschliche Denken befreit, erweitert und wirklich auf eine höhere Stufe gestellt wird. Aber ob bei einem lateinischen Schriftsteller declamabat oder declamabat zu lesen, davon empfindet die Welt nichts; ob man die Deduktion der Kategorien, wie es seit Aristoteles bis auf die letzte Zeit gebräuchlich war, und was seinen guten Grund hatte, mit der Kategorie der Quantität, oder denen der Dualität anfangen solle, wie es einer neueren Logik beliebt hat, vielleicht nur weil sie mit der Quantität nicht anzufangen wußte, das ist vielleicht für die Schule nicht ganz unwichtig, aber in der Welt wird dadurch nicht das Geringste verändert. Uebrigens muß man billig seyn und dem Gemeinwesen zugestehen, gegen die Resultate des Denkens und namentlich der Philosophie wenigstens nicht völlig gleichgültig zu seyn. Denn wenn es je möglich wäre, daß eine Doktrin die Oberhand bekäme, nach welcher das Beste und Klügste für den Menschen übrigbleibende Essen, Trinken und anderes der Art wäre, eine Doktrin, nach welcher überhaupt aus den menschlichen Ueberzeugungen alles Metaphysische hinweggenommen würde, wenn es je möglich wäre, daß eine solche aufkäme — was ich jedoch so wenig für möglich halte, als daß das Affengeschlecht über das der Menschen Herr werde, oder die Menschen wie immer von der Oberfläche der Erde verschwänden, und alsdann die Affen Herren der Welt würden — aber gesetzt, es könnte eine solche Lehre auskommen, dann allerdings hätte der Staat nichts anderes zu thun, als mit stumpfer

Resignation seinem Untergange entgegen-, gleichsam mit untergeschlagenen Armen zuzusehen.

Der ganze Bau menschlicher Dinge ist jenem Bilde vergleichbar, das der König von Babylon im Traume sah: dessen Haupt war von seinem Golde, seine Brust und Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden von Erz, seine Schenkel von Eisen, aber seine Füße theils Eisen, theils Thon; da aber die Füße zermalmet wurden, da wurden miteinander zermalmet Eisen, Thon, Erz, Silber und Gold, und wurden wie Spreu auf der Sommerterre, und der Wind verwehete sie, daß man sie nirgends mehr finden konnte. Könnte man je aus dem Staate und öffentlichen Leben alles herausziehen, was darin Metaphysik ist: sie würde auf gleiche Weise zusammenbrechen. Wahre Metaphysik ist die Ehre, ist die Tugend, wahre Metaphysik ist nicht nur Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetze und die Liebe zum Vaterland. Was würde das Ende und Resultat einer Philosophie, wie die oben bezeichnete seyn (wenn man anders etwas der Art Philosophie nennen kann)? Antwort: die Moral Fallstoffs in dem bekannten Monolog vor Anfang der Schlacht: „Die Ehre spornt mich vorzugehen. Ja, wenn mich aber die Ehre beim Vordringen zu Tode spornt, wie dann? Kann mir Ehre ein Bein ersetzen? Nein. Oder einen Arm? Nein. Oder den Schmerz einer Wunde stillen? Nein. Ehre versteht sich also nicht auf Chirurgie? Nein. Was ist Ehre? Ein Wort. Was ist ein Wort? Luft. Also Ehre ist Luft. Wer hat sie? Der im Gefecht starb. Fühlt er sie? Nein. Hört er sie? Nein. Sie ist also nicht fühlbar? Für den Todten nicht. Aber lebt sie vielleicht mit den Lebenden? Nein. Warum nicht? Die Verklärung gibt es nicht zu. Ich mag sie also nicht. Ehre ist ein bloßer Leichenstein, und so endigt mein Katechismus.“ Mit solcher Fallstoffmoral müßte auch der Katechismus jener Doktrin enden, wenn aus der Welt und dem Glauben der Menschen erst alles Metaphysische hinweggenommen wäre. Mit Mathematik, Physik, Naturgeschichte (ich verehere diese Wissenschaften hoch), mit Poesie und Kunst selbst lassen sich die menschlichen Dinge nicht regieren. Den wahren Verstand der Welt gibt eben die rechte

Metaphysik, welche nur darum von jeher die königliche Wissenschaft genannt worden. Gerade aus dem Grunde, aus welchem von manchen die Universitäten getadelt werden, weil sie den Jüngling in zu großer Absonderung von der Welt halten, als ob er dieser nicht gerade bedürfte, damit ihm die ruhige und ungestörte Entwicklung und Ausbildung seiner geistigen Kraft bewahrt werde, sind unsere Universitäten wohl berechnete, erhaltenswerthe, ruhmwürdige Anstalten. In den Weibestunden dieser glücklichen Zeit werden die großen Entschlüsse gefaßt, die Ideen empfangen, die nachher in die Wirklichkeit hervortreten sollen: hier muß jeder die Aufgabe seines Lebens finden und erkennen. Glaube keiner, daß in der Folge ihm etwas entstehen könne, wozu er nicht hier schon den Grund gelegt, oder daß ihm irgend ein Werk, das er das Werk seines Lebens nennen möchte, gelingen könne, das nicht hier wenigstens schon als Ahndung vor seiner Seele gestanden. Selbst Träume der Jugend — blieben sie auch Träume — sind nicht ohne Bedeutung, wenn sie für das künftige Leben dem Gemeinen unzugänglich machen, wenn man auf sie anwenden kann, was Schiller dem unglücklichen Don Carlos sagen läßt:

Sagen Sie

Ihm, daß er für die Träume seiner Jugend
Soll Achtung haben, wenn er Mann seyn wird;
Nicht öffnen soll dem tödtenden Insekte
Gerühmter besserer Vernunft das Herz
Der zarten Götterblume — daß er nicht
Soll irre werden, wenn des Staubes Weisheit
Begeisterung, die Himmels-Tochter, lästert.

Das möge denn auch für Ihre Zukunft gelten. Wundern Sie sich nicht, wenn ich in diesem Halbjahr persönlicher zu Ihnen spreche, als in einem früheren, das kommt daher, daß mein Hierbleiben entschieden ist. Damit habe ich die Pflicht übernommen, Ihnen nicht bloß Lehrer, sondern auch Freund und Rath zu seyn, so viel ich es vermag: mein Beruf dazu liegt ebensowohl in der Wissenschaft, die ich lehre, der einzigen, den ganzen Menschen von Grund aus ergreifenden, der Philosophie, als darin daß ich, so fern auch die Jahre mich von

Ihnen gerückt haben, dennoch einst gefühlt, wie Sie jetzt fühlen, und auch jetzt noch nicht verlernt habe zu fühlen, wie man in Ihren Jahren fühlt.

Wenn der Zustand der geselligen Verhältnisse, unter denen die Wissenschaft bei uns existirt, dem Lehrer nicht erlaubt, auf die Weise der alten Philosophen zu lehren, wenn das Verhältniß des Schülers zu dem Lehrer nicht mehr, wenigstens nicht allgemein, wie zu Sokrates, wie zu Platons Zeiten ein Lebensverhältniß seyn kann: so möchte man gern wenigstens versuchen, sich einem solchen Verhältniß anzunähern, indem man dafür sorgte, daß die Mittheilung zwischen Lehrer und Zuhörer nicht eine einseitige, sondern eine wechselseitige sey. Niemand bezweifelt, daß es dem Zuhörer vortheilhaft ist, wenn er sich gegen den Lehrer aussprechen, ihm seine Zweifel vortragen, Aufschlüsse über das ihm dunkel Gebliebene verlangen, und durch Fragen sich versichern kann, ob und inwieweit er den Sinn des Lehrers erfaßt habe. Aber auch dem wohlmeinenden und gewissenhaften Lehrer kann es nicht gleichgültig seyn, zu wissen, ob er verstanden worden, ja er kann nur dann mit Beruhigung zu einem Folgenden fortgehen, wenn er überzeugt seyn darf, daß das Vorhergegangene, von welchem das Folgende abhängt, richtig und vollständig aufgefaßt worden. Nicht selten wird der Lehrer erst durch seine Zuhörer auf einen Mißverstand aufmerksam gemacht, an den er nicht gedacht hatte (denn wer könnte an alle möglichen denken?) und kann mit einem Wort vielleicht einen Irrthum abschneiden, der auf alles Folgende verbunkelnd und verwirrend eingewirkt hätte. Eine solche gegenseitige Mittheilung habe ich daher früher meist durch ein mit den Vorlesungen verbundenes Conversatorium möglich zu machen gesucht, wo jeder Fragen aufwerfen, Zweifel vortragen, auch das Gehörte nach seiner Auffassung wiederholen konnte, um sich diese bestätigen oder nach Umständen berichtigen und ergänzen zu lassen. Vielleicht wird sich in der Folge etwas Aehnliches auch hier einrichten lassen; einstweilen möge es damit wie im vorigen Winter seyn, daß jeder, dem etwas dunkel geblieben oder der einen Zweifel hegt, den er sich nicht auflösen kann, sich deshalb schriftlich an mich wende durch ein unterzeichnetes, entweder

auf Rathgeber gelegtes oder in meine Wohnung geschicktes Blatt. Was auf solche Weise mir zukommt, werde ich jeberzeit entweder auf der Stelle, wenn der Zusammenhang nicht zu sehr darunter leidet, oder an der gelegenen Stelle beantworten. Ich setze voraus, daß sich unter meinen Zuhörern keiner befindet, der hiernach glauben könnte, er wäre nur hier, um Einwürfe zu machen, nicht aber, um vor allem zu lernen. Ich setze einsältiglich, und wie sich geziemt, voraus, es sey keiner hier, der nicht die wirkliche, redliche Absicht habe, von mir — es sey viel oder wenig — aber ebenfals zu lernen. Glaubt einer die Sachen, von denen hier die Rede ist, besser zu verstehen als ich, so lasse er's mich wissen, damit ich so schnell als möglich suche, von ihm zu lernen. Der Natur der Sache nach kann von Fragen, Bedenken, Einwürfen erst die Rede seyn, wenn eine Sache ganz durchgesprochen, der Lehrer sich vollständig über sie erklärt hat. Es gibt Menschen, die keine Erziehung haben, die, sowie sie etwas für sie Unerhörtes veruehmen, ein Juden empfinden, Einwendungen zu machen. Etwas der Art will ich freilich nicht befördern, bin aber auch überzeugt, daß ich es nicht zu besorgen haben werde. Bis zu einem gewissen Punkt muß das pythagorische Stillischweigen einem jeden Schüler Gesetz seyn, so lange bis die Sache völlig erschöpft ist.

Ich habe die verschiedenen Unterstützungs-Mittel eines mündlichen Vortrags durchgegangen, Lehrbücher, Nachschreiben, Wechsel-Mittheilung zwischen Lehrer und Schüler. Ich will jetzt noch eines erwähnen, das nach Umständen eines der mächtigsten Unterstützungs-Mittel beim Studium jeder Wissenschaft, und also auch für das Verstehen eines philosophischen Vortrags seyn kann, ich meine die Lektüre, das Studium der Hauptwerke, die in jeder Wissenschaft geschrieben sind, und ein bedeutendes Moment in der Fortschreitung oder Fortbildung derselben bezeichnen.

Ich habe schon, indem ich von Hauptwerken sprach, hinlänglich angedeutet, daß ich Tageslektüre für wissenschaftliche Studien nicht förderlich halte — so wenig als das Geschwätz des Tages, das heute gehört wird und morgen vergessen ist, ohne eine Spur in unserem

Innern zurückzulassen. Aber auch zwischen übrigens erusten und wissenschaftlichen Werken ist noch ein Unterschied, nicht alle sind auf gleiche Weise aus der Quelle geflossen, nicht alle gleich ursprünglich. Wenn man dieser secundären Werke nicht etwa zum Verständniß der höheren schlechtthin bedürftig ist, so wird man wohl thun, sich ausschließlich an die ursprünglichen zu halten und diesen desto mehr Zeit und Anstrengung zu widmen. Ein einziger Dialog des Platon, wie der Sophist, der Philebus, bis auf den Grund und in der ganzen Tiefe erschöpft, wird gewiß jedem ein weit bedeutenderes Resultat gewähren, als ein ganzes Meer von Commentaren. Aus den eigentlichen Originalwerken kommt uns zugleich immer ein eigenthümlich belebender Geist entgegen, der unsere eignen produktiven Kräfte stärkend anregt, während sie bei anderen einschlafen.

Auch in moralischer Hinsicht ist es bei weitem weniger, als man denkt, gleichgültig, was man liest. Es steht im Leben nicht immer in unserer Gewalt, wem wir einen Eingang in unser Inneres verstaten wollen; desto genauer sollte man es mit der Lektüre nehmen, um sich frühe schon an das Ewige, Bleibende, Dauernde zu gewöhnen, und verachten zu lernen, was nur von gestern ist und morgen nicht mehr seyn wird.

Soll ich nun bezeichnen, was in Bezug auf den zunächst folgenden Vortrag oder auf das Studium der Philosophie überhaupt vor allem empfehlenswerth ist, so wird es unvermeidlich seyn, noch bestimmter als früher folgendes auszusprechen.

Noch immer seit der großen durch Kant eingeleiteten Bewegung ist es nicht um diese oder jene Philosophie, es ist um die Philosophie selbst zu thun, wie bei Kants Kritik es sich um diese handelte. De capite dimicatur, es geht um die Hauptsache, nämlich eben um die Philosophie selbst. Es muß freilich solchen, die durch zufällige Umstände vielleicht sich ermunthigt wäunen konnten, es sey die Zeit gekommen, wo ihre Leerheit, die absolute Negation alles Metaphysischen in der Wissenschaft und der Menschheit sich nur auf dem Thron setzen darf, es muß solchen sehr ungeliegt seyn zu hören,

daß man noch einmal auf die Fundamentaluntersuchungen — historisch zu sprechen bis auf Kant — zurückzugehen habe. Sie werden daher alles aufbieten, dieses Unternehmen, da sie es nicht hindern können, wenigstens zu verbächtigen, und werden z. B. vorzuspiegeln suchen, es sey dabei bloß um Religion zu thun — der Streit sey ein religiöser — man wolle nur die Religion im alten Sinne, insbesondere nur positive Religion herstellen u. s. w., denn damit glaubt man jedes Streben schon hinlänglich verrufen. Aber so ist es nicht. Es handelt sich, und zwar sehr ernstlich, noch einmal — möge es das letzte Mal seyn! — um die Bedeutung der Philosophie selbst.

Wir geben vorläufig gar keine bestimmte Philosophie zu, weder eine religiöse, noch eine die sich rühmt die irreligiöse zu seyn. Wir lassen beide dahingestellt, denn über das Abgeleitete kann man nicht reden, ehe man der Hauptsache, hier also der Philosophie selbst, gewiß ist. Seit Kants Kritik der reinen Vernunft war die Philosophie in einem fortschreitenden Werden, und sie ist vielleicht gerade jetzt in einer letzten Krisis begriffen. Läßt sich auch schon das nothwendige Resultat dieser Krisis einsehen, so kann man es doch, vorerst wenigstens, und solange dieses Resultat nicht zu allgemeiner Anerkennung gebracht ist, nicht unabhängig von dem geschichtlichen Proceß darstellen, dessen Ende es ist, d. h. wir sind genöthigt, den ganzen Weg der Philosophie von Kant bis jetzt zu durchschreiten. Denn die Meinung, als könnte irgend etwas aufgestellt werden, das sich ganz vom Zusammenhange mit Kant losreißt, muß ich aufs bestimmteste widersprechen. Dieß würde schon allein auch der Erfolg zeigen, indem alles was diesen Zusammenhang aufzuheben, sich außer diesem aufzubauen versucht hat, wenn auch viele Mühe und viel Scharffinn darauf verwendet worden, kaum in beschränkten Kreisen einige, aber durchaus keine allgemeine Beachtung sich zu erwerben wußte. Ich nenne als Beispiel nur, was man die Herbartische Philosophie nennt¹.

Die eben im Werden, wenn auch im letzten Stadium ihres Werdens, in der Ausarbeitung ihres letzten Resultates begriffene Philosophie

¹ Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 283, Anm. 1.

läßt sich vorerst wenigstens auf lehrreiche unterrichtende und allgemein überzeugende Weise nicht darstellen, ohne auf Kant zurückzugehen. Soll ich daher für den Anfang dieses Vortrages irgend ein Studium empfehlen, so wüßte ich nichts Belehrenderes und Wirksameres als das Studium dieser Kantschen Kritik der reinen Vernunft, mit der um so mehr der Anfang zu machen ist, als sie zugleich für den größten Theil des jetzigen philosophischen Sprachgebrauchs die eigentliche Quelle ist. Wer aus der Philosophie sein besonderes Studium macht, hat noch immer mit Kant anzufangen. Nicht alle sind in diesem Falle, aber auch diejenigen, welche der Philosophie nur einen Theil ihrer Zeit zuwenden, sollten wenigstens nicht unterlassen, den kurzen, aber blühigen, noch von Kant selbst gebilligten Auszug der Kritik der reinen Vernunft zu studiren, dessen Urheber, Johannes Schulze, noch Erläuterungen dazu geschrieben hat.

Ich bin nun wieder auf den Punkt zurückgekommen, den ich zum voraus als Anfang unserer eignen Entwicklung bezeichnet habe, auf Kant.

Dritte Vorlesung.

Kant selbst setzt die alte Metaphysik voraus, seine Kritik bezieht sich unmittelbar auf diese. Auch wir werden also von dieser auszugehen haben. Sie selbst stammt von der Scholastik, welche das ganze Mittelalter hindurch im Allgemeinen die herrschende Philosophie war. Die Differenzen, welche innerhalb der Scholastik selbst stattfanden, waren keine wesentlichen Differenzen, durch die sich der Standpunkt verändert hätte. Seit dem Sturz der Scholastik ist ein so lang dauernder Friede in der Philosophie nicht wieder erreicht. Die eigentliche Philosophie, die höchste philosophische Wissenschaft war der Scholastik die Metaphysik, ein Wort, dessen Ursprung insofern zweifelhaft, als ungewiß ist, ob der Titel, den das jetzt Metaphysik genannte Buch des Aristoteles trägt, vom Urheber selbst sich herschreibt. Der wörtlichen Bedeutung nach wäre Metaphysik die Wissenschaft, welche auf diejenigen Gegenstände sich bezieht, die über das bloß Physische und Natürliche hinausreichen. Insofern könnte sie betrachtet werden als die Wissenschaft, die sich vorzugsweise mit Uebernatürlichem und Ueberfinnlichem beschäftigt. In der That war dieß auch der Hauptgegenstand der ehemaligen Metaphysik. Gott an sich und in seinem Verhältnisse zu der Welt — die Welt selbst, die in ihrer Totalität, als All gedacht, nicht mehr der Gegenstand einer bloß physischen Vorstellung oder Erkenntniß ist — Anfang und Endabsicht der Welt — der Mensch als das Band zwischen der physischen und einer höheren Welt — Freiheit des menschlichen Willens —

Unterschied zwischen Gut und Böß, Ursprung dieses Unterschieds, Entstehung des Uebels überhaupt, Geistigkeit der menschlichen Seele, Fortdauer derselben nach dem Tode — dieß machte allerdings den Hauptinhalt der Metaphysik aus. Dennoch konnte man die angeführten nicht als ihre ausschließlichen Gegenstände betrachten; auch war sie nicht Hyperphysik, sondern Metaphysik, denn z. B. auch an der sichtbaren Natur ist nicht alles Gegenstand einer bloß physischen Erforschung, auch die sinnliche Natur hat ihre metaphysische Seite. Ferner, wenn auch das absolut Ueber-sinnliche, Gott, das Ziel aller metaphysischen Bestrebungen war, so kam es darauf an, die geistigen Mittel einer Erkenntniß dieses Ueber-sinnlichen zu finden. Diese nun fand die Metaphysik in den drei verschiedenen Arten von Erkenntniß, die daher auch als drei Quellen unserer Erkenntniß sich ansehen lassen, und die man genau kennen muß, um in den Geist der alten Metaphysik einzubringen, denn in der That war sie nur durch Zusammensetzung oder Zusammennnehmung dieser drei Quellen der menschlichen Erkenntniß möglich.

Die erste dieser Quellen war der Verstand, intellectus, unter welchem das Vermögen der allgemeinen Begriffe verstanden wurde, welche angewendet auf die Erfahrung zu allgemeinen Principien werden.

Gleichwie man nämlich beobachten kann, daß im gemeinen wie im wissenschaftlichen Verstandesgebrauch gewisse Formen des Urtheilens und Schließens gleichsam instinktmäßig angewendet werden, und sich beständig wiederholen — Formen, welche, wenn sie, vom Stoff ihrer Anwendung befreit, in ihrer Reinheit oder Abstraktion hingestellt werden, alsdann zum Inhalt der sogenannten gemeinen oder formalen Logik werden — so war leicht wahrzunehmen, daß allen unsern Urtheilen und Schließen gewisse letzte allgemeine Begriffe zum Grunde liegen, ohne welches jedes Denken, nicht bloß das philosophische, unmöglich wäre. Wer keinen Begriff von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung hätte, könnte über nichts denken. Wenn der Chemiker den Erfahrungssatz, daß der Hergang des Verbrennens in einer Verbindung des Sauerstoffs der atmosphärischen Luft mit dem verbrennenden Körper bestehe, vorzüglich aus der Gewichtszunahme des verbrennenden Körpers, z. B. eines

Metalls im Verbrennen, und der dieser Zunahme entsprechenden Abnahme des Gewichts der übrig gebliebenen Luft beweist, was setzt er dabei stillschweigend voraus, ohne vielleicht selbst sich dessen bewußt zu seyn? Nichts anderes als den Satz, daß die zufällige Erscheinungsweise der Körper wechseln könne, ohne daß die Substanz selbst einer Zu- oder Abnahme unterworfen sey, d. h. er unterscheidet wenigstens die Substanz der Körper von ihren Accidenzen — also er unterscheidet Substanz und Accidens überhaupt. Ebenso wenn irgend eine neue Erscheinung die Aufmerksamkeit des Naturforschers erregt, und er die Ursache dieser Erscheinung zu suchen sich aufgefördert fühlt, so setzt er hiemit, ohne sich weiter deshalb zu rechtfertigen, als etwas sich von selbst Verstehendes den Begriff der Wirkung und Ursache so wie das Gesetz voraus, daß keine Wirkung in der Natur ohne eine bestimmende Ursache möglich sey. Weil in Folge dieser allgemeinen Begriffe und Principien alles Denken, alles Hinausgehen über die bloße Sinnenvorstellung selbst erst möglich wird, weil also mit diesen Begriffen und Principien das Denken selbst aufgehoben würde, so setzte man voraus, daß dieselben mit der Natur des Denkens selbst schon gesetzt, die dem Denken natürlichen oder, wie man später auch sagte, dem Denken angeborenen seyen, die man nicht erst nöthig habe aus der Erfahrung zu schöpfen, diese gebe nur den Stoff ihrer Anwendung, sie selbst aber seyen schon mit dem menschlichen Verstande selbst der Erfahrung vorausgegeben, in welcher Beziehung sie dann auch wohl apriorische Begriffe und Gesetze genannt wurden.

Die erste Quelle der Erkenntniß setzte also die alte Metaphysik in den reinen Verstand, den sie als die Quelle oder als das Vermögen aller jener Begriffe und Gesetze bestimmte, welche für uns mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet sind. Diese wären nun aber ohne alle Anwendung, wenn die Erfahrung nicht hinzukäme.

Als zweite Quelle der in der Metaphysik zu erzeugenden Erkenntnisse wurde also die Erfahrung angesehen, welche dann wieder in die innere und äußere unterschieden wurde, je nachdem sie uns von Erscheinungen oder Zuständen außer uns oder in unserem eignen Innern

belehrt. Die Erfahrung offenbart uns nicht das Allgemeine, Nothwendige und Bleibende, sondern eben nur das Besondere, Zufällige und Vorübergehende der Dinge. Aber eben dieses Besondere und Zufällige an den Dingen ist der eigentliche Stützpunkt der Wissenschaft, das worauf sie sich in Erzeugung von Erkenntniß und Wissenschaft stützt, denn dieß wurde nebenbei immer vorausgesetzt, daß die Metaphysik nicht eine schon gegebene und ohne unser Zuthun vorhandene Wissenschaft, sondern eine erst zu erzeugende sey. In jenen allgemeinen Begriffen und Gesetzen des Verstandes liegt durchaus keine erzeugende Thätigkeit, diese für sich würden nichts produciren, in ihnen für sich liegt kein wirkliches Wissen; schon Aristoteles sagt das bedeutende Wort: *scire est agere, intelligere est pati*; wir scheinen uns eher passiv gegen die Nothwendigkeit zu verhalten, welche jene Begriffe und Principien unserm Denken auflegen; ebenso ist das, was wir unmittelbar aus der Erfahrung schöpfen, etwas, was wir nehmen, aber nicht hervorbringen.

Die erzeugende Thätigkeit, welche erst die philosophische genannt werden kann und durch die uns erst Metaphysik entsteht, hat nur ihre Voraussetzungen in jenen beiden ersten Quellen der Erkenntniß, in dem Intellectus und der Erfahrung. Dasjenige Vermögen aber, welches sich dieser Voraussetzungen als Stützpunkte bedient, um vermittelt derselben zu demjenigen zu gelangen, was uns weder unmittelbar durch den reinen Verstand (der überhaupt nichts Concretes, Wirkliches, also noch weniger etwas Persönliches gibt) noch durch die Erfahrung gegeben ist — dieses weder durch den reinen Verstand noch durch die Erfahrung Gegebene ist eben das absolut Ueberfinnliche — das Vermögen also, das uns in den Stand setzt, von jenen beiden Voraussetzungen aus zur Erkenntniß des Ueberfinnlichen zu gelangen (eine Erkenntniß, die, wie sich hieraus von selbst ergibt, auf jeden Fall nur eine vermittelte seyn kann) ist eine dritte Quelle der Erkenntniß überhaupt, und die unmittelbare Quelle der frei erzeugten Erkenntnisse. Es ist die *ratio*, die Vernunft, als das Vermögen zu schließen. Dieses Vermögen zu schließen besteht lediglich in der Anwendung der allgemeinen, mit dem Verstand selbst gegebenen Principien auf das in der Erfahrung vorliegende Zufällige,

wodurch wir auf ein Drittes geführt werden, das über die beiden erhaben, zugleich mit beiden etwas gemein haben muß, oder beide vereinigt, nämlich auf das schlechthin Allgemeine, das als solches zugleich ein Concretes ist, oder auf das absolut Concrete, das, eben darum weil es dieß ist, zugleich das schlechthin Allgemeine ist, auf Gott als die wahrhaft allgemeine Ursache, der doch zugleich als solche (als allgemeine Ursache) ein Persönliches und darum Besonderes ist; dieß nämlich glaubte die Metaphysik bloß durch die Vernunft, als Vermögen zu schließen, erreichen zu können. Indem ich die durch die Erfahrung gegebenen Erscheinungen in dem Begriffe Welt zusammenfasse, und diese selbst als das Zufällige (das auch nicht seyn könnte), obwohl Seyende bestimme, indem ich sodann auf dieses existirende Zufällige das allgemeine Verstandesgesetz anwende, daß nämlich alles das, was sich als bloße Wirkung, d. h. als ein auch nicht seyn Könnendes, verhält (denn dieß ist der eigentliche Begriff der Wirkung), nicht ohne eine Ursache, sondern nur durch eine bestimmte Ursache zur Existenz bestimmt seyn kann, so erhebe ich mich eben damit theils zum Begriff einer absoluten Ursache, durch welche die Welt, d. h. der Complex aller speciellen und bloß relativen Ursachen und Wirkungen, selbst zum Daseyn bestimmt ist, theils zur Einsicht in die Existenz dieser absoluten Ursache, welche zu erkennen als das letzte und höchste Ziel aller Metaphysik betrachtet wurde. — Im allgemeinen also beruht die ehemalige Metaphysik auf der Annahme, durch Anwendung der allgemeinen Begriffe und Grundsätze auf das in der Erfahrung Gegebene schließen zu können auf das was über aller Erfahrung ist. Man hat diese Metaphysik in neuerer Zeit geringschätzig die Verstandesmetaphysik genannt. Es wäre wohl zu wünschen, daß man von jeder Philosophie dasselbe sagen könne, nämlich daß überhaupt Verstand in ihr sey¹.

Nachdem nun aber die Grundlagen dieser Metaphysik erklärt sind, wird es keine Schwierigkeiten haben, begreiflich zu machen, auf welche Weise der Moment kommen mußte, wo es unmöglich war, bei dieser

¹ Man vergleiche die parallele Exposition über die Methode der alten Metaphysik in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 261. 262. D. 5.

Metaphysik stehen zu bleiben, und die Philosophie genöthigt wurde sich immer weiter von ihr zu entfernen. Es fällt nämlich gleich auf, daß jene Metaphysik die Quellen, aus denen sie ihr Wissen schöpft, Erfahrung, Verstand und Vernunft, diese drei Vermögen ohne weitere Rechtfertigung annimmt und voraussetzt. Nun kann es aber nicht fehlen, daß im Fortgang der Zeit diese Quellen selbst Gegenstände des Zweifels oder wenigstens der Kritik werden; sowie dieß geschieht, muß sich die Gestalt der Philosophie ändern. — Cartesius war der erste, der einen entschiedenen Zweifel gegen die äußere, sinnliche Erfahrung aussprach, und sie eben damit als Princip der Erkenntniß aufhob, da sie selbst nun zum Gegenstand wurde. Der Zweifel konnte sich nicht darauf beziehen, daß wir uns die Außendinge nothwendig vorstellen, sondern die Frage war, ob wir nicht eben darin getäuscht werden, etwa von einem Gott, der diese Vorstellung der äußern Dinge bloß uns hervorbringt, ohne daß sie außer uns existiren, eine Meinung, welche Malebranche, behauptend, daß wir alle Dinge nur in Gott sähen, und später der berühmte Berkeley sogar aussprachen. Hierin lag schon die Forderung, die Nothwendigkeit der Dinge selbst darzuthun.

Zuerst also wurde die Erfahrung als sichere Quelle der Erkenntniß angegriffen und selbst in Zweifel gestellt.

Aber noch vor Cartesius hatte der berühmte Daco von Verulam im Gegentheil die Sinnenerfahrung als die einzig ächte ursprüngliche Quelle aller Erkenntniß geltend gemacht, und, ermüdet von den Syllogismen der Schulmetaphysik, gegen diese ganze Art und Weise zu verfahren, das ganze Geschlecht der allgemeinen Begriffe und der auf sie gebauten Schlüsse das allgemeinste Mißtrauen erregt. Induktion, Combination, Analogie sollten die Mittel seyn, erst zu dem in allen Erscheinungen Uebereinstimmenden, Gleichen, Identischen, und so zuletzt selbst über die einzelnen Erscheinungen hinauszukommen, sich zum Allgemeinen derselben zu erheben. Dieser Zurückführung der Wissenschaft auf die unmittelbare Erfahrung als ausschließliche Quelle hatte schon das Materielle menschlicher Kenntnisse Erweiterungen zu danken, gegen welche die mühsam und künstlich auf syllogistischem Wege gewonnenen Sätze der

Metaphysik gering und dürftig erscheinen. Alles wandte sich dieser unmittelbaren Quelle von Erkenntniß zu, und von der, welche der Metaphysik noch als eine besondere und unabhängige gegolten hatte, vom reinen Verstande ab, bis durch John Locke, später durch David Hume jene zweite Quelle, der *intellectus purus*, seine von der Erfahrung unabhängige Auktorität und Bedeutung völlig verlor, indem Locke bekanntlich jene allgemeinen Begriffe und Grundsätze mit Hilfe der auf Erfahrung sich beziehenden Reflexion am Ende selbst nur aus Erfahrung geschöpft, eigentlich also nur noch subjektiv mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet seyn ließ. Sowie aber die Macht und das von aller Erfahrung unabhängige Ansehen dieser apriorischen Begriffe und Grundsätze gebrochen war, war auch der Nerv der eigentlichen Metaphysik durchschnitten. Leibniz fühlte dieß wohl, und von nun an wurde eben darum die Frage, ob es von der Erfahrung unabhängige, uns angeborne Begriffe gebe, zu einer Hauptfrage für die Philosophie. Das Hauptwerk Leibnizens gegen Locke war sein *Essai sur l'entendement humain*, der aber so wenig als andere Bemühungen von Leibniz außer Deutschland den sich überall Bahn brechenden Empirismus aufhielt. — Von nun an also gab es für die Metaphysik nicht mehr zwei differente Grundlagen, sondern nur noch eine homogene — die Erfahrung; denn auch die früher für nothwendig und dem Verstande a priori einwohnend erachteten Begriffe und Gesetze waren nur noch Resultate einer entweder durch beständige Wiederholung zur Gewohnheit gewordenen oder einer durch Reflexion gesteigerten Erfahrung. Aus bloß Homogenem aber läßt sich nichts mehr schließen, a und a gewähren keine Möglichkeit eines Syllogismus; was zuvor für an sich, nämlich unabhängig von aller Erfahrung, allgemein gegolten hatte, verlor diesen Charakter, und wurde selbst zu einem Besonderen, Particularen, oder von bloß zweifelhafter Allgemeinheit. Aber schon der logische Grundsatz: *ex puris particularibus nihil sequitur*, zeigt, daß auf diese Weise keine syllogistische Philosophie mehr möglich war. So war also die ehemalige Metaphysik, die schon längere Zeit nur noch eine conventionelle Geltung gehabt hatte (sie bestand in den Schulen

eigentlich bloß noch vermöge eines stillschweigenden Uebereinkommens), im Grunde schon vor Kant gestürzt, und das eigne Geschäft Kants war nur, ihr vollends einen gleichsam formell und durch alle Instanzen kunstgerecht geführten Proceß zu machen. Wenn man den seit diesem Sturze der alten Metaphysik eingetretenen Wechsel der Systeme, die Unruhe, die damit in alle Wissenschaften, besonders auch in das akademische Studium gebracht worden, allein im Auge hätte, so könnte man bedauern, daß jener Zustand von Abgeschlossenheit, in dem sich früher die Philosophie befand, aufgehoben worden; allein es gab kein Mittel ihn zu erhalten, wenn man nicht den menschlichen Geist selbst zu einem absoluten Stillstand bringen wollte. In die Länge konnte dieser sich mit jener philosophischen Erkenntnißweise schon darum nicht begnügen, weil die so erzeugte Erkenntniß immer eine bloß künstliche, weil der Zusammenhang, den sie erreichte, nur ein Zusammenhang in unsern Gedanken, aber nicht in der Sache selbst war. Auf dem Wege jenes bloß syllogistischen Wissens wurde überhaupt nur erreicht, daß der Satz, der einen gewissen Inhalt aussprach, nicht aber daß dieser Inhalt selbst als ein nothwendiger eingesehen war. Es ließ sich wohl aus dem Grundsatz der Substantialität der Schluß ziehen, daß den Erscheinungen und Bewegungen unseres Innern eine Substanz zu Grunde liege, die man Seele nennt (überhaupt wurden die Gegenstände selbst aus der Erfahrung oder dem gemeinen Glauben aufgenommen, wie z. B. eben der Begriff der menschlichen Seele; die Gegenstände waren gegeben, und es kam bloß darauf an zu ihnen die rechten Prädicate zu finden); das Wissen in Ansehung der menschlichen Seele bestand bloß darin, daß man sie als Substanz betrachtete, die alsdann ferner durch neue Schlüsse als ein unförperliches, immaterielles und eben darum auch unauflösliches oder unzerstörliches Wesen bestimmt werden sollte. So weit konnte man glauben im Besitz der allgemeinen Wahrheit zu seyn: es gibt immaterielle, unförperliche Wesen = Seelen, welche unzerstörlich sind; aber auf die Frage, warum gibt es solche Wesen, fand sich keine Antwort; die Nothwendigkeit der Existenz solcher Wesen war nicht eingesehen. Der große Umschwung der späteren Zeit bestand

eben darin, daß man nicht mehr nur auf die Prädicate ging, daß man der Gegenstände selbst sich zu versichern verlangte. Noch jetzt kommen manche in der Meinung zur Philosophie, es sey bei ihr um gewisse Sätze oder Ausfagen zu thun, die man gleichsam als eine Bente davontragen könne. Aber so ist es nicht mehr. Die gegenwärtige Philosophie besteht in einer Ableitung der Gegenstände selbst, die in der frühern Metaphysik aus der bloßen Erfahrung oder dem allgemeinen Bewußtseyn ganz einfach vorausgesetzt wurden. Dieser Inhalt blieb darnum der Vernunft immer nur ein äußerlicher. Selbst das Seyn zugegeben, war die Natur, das Wesen des Gegenstandes der Vernunft unbegreiflich, so daß man an dem Seyn nichts hatte. Man konnte etwa glauben, es sey der Satz bewiesen: Nothwendig ist es wegen der offenbar zweckmäßigen Einrichtung der Welt, ihr einen intelligenten und freien Urheber vorauszusetzen; aber die Natur, das Wesen dieses intelligenten Welturhebers war damit nicht eingesehen, auch er blieb der Philosophie ein bloß Äußerliches, der Zusammenhang zwischen ihm und der Welt war ein bloß nomineller (bei dem im Grunde nichts gedacht wurde), kein reeller, und mit dem eine wirkliche Einsicht verbunden gewesen wäre. Denn wenn ich nicht einsehe, auf welche Weise ein außer der Welt zu denkendes, ein über sie erhabenes Wesen eine von ihm verschiedene und außer ihm gesetzte Welt hervorbringen könne, so kann diese Voraussetzung vielleicht einen Glauben bei mir finden und von Einfluß auf das Leben seyn, aber meine Einsicht hat nichts gewonnen als bloße Worte ohne Verstand. Denn selbst von dem Menschen würde uns die Einsicht, daß er ein des freien Willens und Handelns fähiges Wesen sey, keinen wirklichen Begriff geben, wenn mit diesem Gedanken nicht in unserer Vorstellung zugleich eine Kenntniß der Mittel und Werkzeuge seines freien Handelns, eine Kenntniß der physischen Möglichkeit seines Handelns verknüpft wäre. Diese Art des Wissens mußte aber früher oder später dem menschlichen Geist ungenügend erscheinen, entweder mußte er alle Metaphysik, d. h. alle Erkenntniß des außer und über der Erfahrung Liegenden, aufgeben, oder er mußte einen andern Weg suchen zu derselben zu gelangen.

Die Brücke, über welche die Metaphysik aus der Sinnenwelt in das Ueberflunliche zu gelangen dachte, waren die allgemeinen rationellen Grundsätze, vornämlich der Grundsatz der Causalität. Waren diese als allgemein und absolut gültige hinweggenommen, so fehlte es an jener Brücke. Aber eben damit war der Metaphysik ihre höchste und letzte Richtung genommen. Kann sie über die bloße Sinnenwelt nicht hinauskommen, so fällt das hinweg, was ihr allein Werth und Bedeutung gibt. Es mußte daher besonders der Angriff David Humes (dessen Schriften mehr als einmal ins Deutsche übersetzt wurden) in Kant den Geist der alten Metaphysik wieder ebenso aufrufen, wie in Leibniz ihn Locke erweckt hatte. Nicht weniger indeß lag es im Interesse der Erfahrung und Erfahrungswissenschaften, daß der Charakter von der Erfahrung unabhängiger, ja diese selbst erst bedingender Geltung den allgemeinen Verstandesgesetzen, insbesondere dem Gesetze der Ursache und Wirkung, erhalten werde. Denn wenn die allgemeinen Verstandesgesetze, auf denen aller Zusammenhang in der Erfahrung und alle Möglichkeit einer Erfahrungswissenschaft beruht, bloß die Folgen einer zufälligen Angewöhnung sind, so ist es auch mit jeder Erfahrungswissenschaft zu Ende. In der That war dieß auch der bewegende Hauptgedanke in Kant; er wollte wenigstens Erfahrungswissenschaft retten, da er sich nicht verbergen konnte, daß, wenn auch auf Gegenstände der Erfahrung und also innerhalb der Welt der Erfahrung jene Grundsätze mit größter Sicherheit angewendet werden, die syllogistische Anwendung derselben auf außerhalb aller Erfahrung liegende Gegenstände nur einen höchst unsicheren und gebrechlichen Zusammenhang gewähre. Wird doch selbst in Bezug auf Gegenstände, die nicht ihrer Natur nach, sondern nur zufällig und vorzeit noch außer unserer unmittelbaren Erfahrung liegen, die Unsicherheit solcher Schlüsse empfunden. So glaubte man vor Entdeckung des Uranus Ursache zu haben auf die Existenz eines Planeten außer Saturn zu schließen, späterhin auf Existenz eines Planeten zwischen Mars und Jupiter, wegen des zu großen Zwischenraums zwischen beiden. Aber so sehr man sich besonders im letzten Falle auf eine arithmetische Progression stützen zu können glaubte, die man in der gegen-

seitigen Entfernung der Planeten voneinander gefunden haben wollte: so froh war man gleichwohl, als die Erfahrung zwar nicht einen Planeten, sondern, die Forderung der Wissenschaft gleichsam übertreffend, vier Planeten in jenem Raum wirklich zeigte, freilich vier, die nun als Äquivalent eines einzigen betrachtet werden mußten. Um so weniger konnte man sich dieß bei Gegenständen außer der Erfahrung verhehlen, und schon hieburch begreift es sich, wenn Kant die von allem Sinnen-
eindruck unabhängige Autorität der allgemeinen Verstandesgesetze zwar für den Kreis der Erfahrung, aber auch nur für diesen vertheidigte, wovon denn freilich die Metaphysik im bisherigen Umfange, inwiefern sie nämlich auch Gegenstände in Anspruch nahm, die über aller Erfahrung lagen, keinen Vortheil hatte, während Kant allerdings die Möglichkeit einer eigentlichen Erfahrung, einer objektiven Erkenntniß der sinnlichen Dinge a priori gezeigt zu haben glaubte.

Was nun übrigens Kant weiter betrifft, so haben wir ihn von zwei Seiten zu betrachten, erstens in seiner Stellung gegen die frühere Metaphysik und zweitens in seiner Stellung gegen die Philosophie überhaupt; inwiefern nämlich seine Kritik nicht auf das Materielle der frühern Philosophie, sondern vorzugsweise auf die Grundlage der ehemaligen Metaphysik sich bezog. Dieß konnte nicht geschehen, ohne daß er zugleich selbst eine Theorie der menschlichen Erkenntniß aufstellte, durch die er denn der Urheber einer ganz neuen Wendung der Philosophie geworden ist.

Was also Kants kritische Stellung betrifft, so hatte er sich diese allerdings zunächst gegen die unmittelbar vorausgegangene Leibniz-Wolffsche Philosophie gegeben, er selbst war bei dieser Philosophie hergekommen, in dieser Hinsicht konnte seine Kritik von keiner allgemeinen Wirkung seyn, insofern sich nämlich jene Art von Philosophie niemals allgemeine Geltung erworben hatte, und wenigstens nicht für die gelten konnte, mit welcher die Existenz der Metaphysik stehe oder falle. Dagegen nun, inwiefern sie sich auf das letzte Resultat aller Metaphysik bezog, auf dasjenige, um dessen willen es eigentlich allein eine Metaphysik gab, so weit war Kants Kritik entscheidend für die ganze Zukunft

der Metaphysik. Bekanntlich baute sich die ehemalige Metaphysik aus vier verschiedenen Wissenschaften auf. Die erste war die Ontologie, welche ihren Namen davon hatte, daß sie die ersten und allgemeinsten Bestimmungen des Seyenden, alle diejenigen Begriffe enthalten sollte, die sich vom höchsten Begriff des Seyenden überhaupt (des Ens) ableiten lassen; in der durch Kant eingeführten Sprache war sie die Wissenschaft der allgemeinen Verstandesbegriffe oder Kategorien. Der Ontologie folgte die rationale Kosmologie und Psychologie; aber die Krone dieser verschiedenen Wissenschaften war die sogenannte natürliche oder rationale Theologie, die freilich den Begriff Gottes einfach aus der Erfahrung oder Ueberlieferung aufnahm, dagegen sich zur Hauptaufgabe setzte, die Existenz Gottes zu beweisen. Man kann nicht behaupten, daß Kant in seiner Kritik der sogenannten Beweise für die Existenz Gottes durchaus das Richtige getroffen, namentlich in dem sogenannten ontologischen Argument (von dem in der Folge ausführlich die Rede seyn wird) hat er meines Erachtens den eigentlichen Fehler des Schlusses nicht einmal entdeckt, und überhaupt ist in Kants Kritik der rationalen Theologie das positive Resultat derselben wichtiger als das negative. Das positive war, daß Gott nicht der zufällige, sondern der nothwendige Inhalt der letzten, höchsten Vernunftidee sey. Dieß war keine Behauptung wenigstens der zunächst vorausgegangenen Metaphysik oder überhaupt der Metaphysik, wenn wir nicht etwa auf Platon und Aristoteles zurückgehen, welchem letzteren Gott ebenfalls das nothwendige Ende war. Der späteren Metaphysik war im Grunde der Begriff Gottes ebenso zufällig wie alle anderen. Dem positiven schloß sich nun aber das negative Resultat an, daß die Vernunft das wirkliche Seyn Gottes nicht zu erkennen vermöge, Gott eben bloß höchste Idee, eben darum auch immer nur Ende bleiben müsse, das nie zum Anfang, also zum Princip einer Wissenschaft werden könne, oder, wie er sich ausdrückt, daß diese Idee stets nur von regulativem, nie von constitutivem Gebrauche sey, d. h. daß die Vernunft zwar nothwendig nach ihm hinstrebt, alles in diese höchste Idee fortzuführen sucht — dieß liegt eben im Begriffe eines regulativen Principis —, aber daß sie mit dieser

Idee selbst nichts anfangen kann, diese Idee nie zum Anfang irgend eines Wissens machen kann. Theoretisch war mit diesem negativen Resultat im Grunde alle wirkliche Religion aufgehoben; denn alle wirkliche Religion kann sich nur auf den wirklichen Gott, und zwar auf diesen nur als Herrn der Wirklichkeit beziehen; denn ein Wesen, das dieses nicht ist, kann nie Gegenstand einer Religion, und nicht einmal eines Aberglaubens werden. Dieß konnte aber nach dem negativen Resultat der Kant'schen Kritik nie der Fall seyn: denn war Gott als Herr der Wirklichkeit erkennbar, so gab es eine Wissenschaft, für die er Princip war, in der die Wirklichkeit von ihm abgeleitet werden konnte; aber dieß leugnete Kant. — Noch weniger blieb ein mögliches Verhältniß der natürlichen Theologie zur geoffenbarten Religion übrig. Die geoffenbarte Religion setzt den sich offenbarenden, also den wirkenden und wirklichen Gott voraus. Von dem als existirend bewiesenen Gott, den die alte Metaphysik zu haben glaubte, war ein Uebergang zu dem sich offenbarenden möglich; von dem Gott, der nur die höchste Vernunftidee ist, könnte nur in einem höchst uneigentlichen Sinne gesagt werden, daß er dem Bewußtseyn sich offenbare, in einem ganz andern, als in welchem der Offenbarungsgläubige von Offenbarung spricht.

Indem nun aber Kant die alte Metaphysik zerstörte, wurde er zugleich Urheber einer ganz neuen Wissenschaft, da er unter dem bescheidenen Namen einer Kritik der reinen Vernunft eine vollständige und erschöpfende Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens aufgestellt zu haben behauptete.

Kant in seiner Theorie der Erkenntniß (welche indeß die verschiedenen Vermögen nur aus der Erfahrung, im Grunde als zufällige aufnimmt) fängt von der Sinnlichkeit an, die, wie er sagt, den ursprünglichen Stoff aller unserer Vorstellungen liefert, welche sich nämlich entweder auf Dinge außer uns, oder auf Vorgänge in uns, in unserem eignen Bewußtseyn beziehen. Jene nehmen wir durch die äußeren, diese durch den inneren Sinn wahr. Aber an diesen sinnlichen Vorstellungen entdecken sich zwei Formen, welche als Bedingungen aller sinnlichen Anschauung nicht erst aus dieser geschöpft seyn können; also einer

ursprünglichen Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens zufolge in uns a priori, der wirklichen Anschauung voraus, gleichsam präformirt seyn müssen, obgleich sie erst bei der wirklichen Anschauung zur Anwendung kommen. Diese zwei Formen sind für den äußeren Sinn der Raum, für den inneren die Zeit. Alles Äußere schauen wir in dem Raum, alles was in uns selbst vorgeht, also z. B. die Vorstellung der äußeren Gegenstände selbst, in der Zeit an.

Von der Sinnlichkeit geht Kant zu jener zweiten Quelle der Erkenntniß, dem Verstande über, der sich zur Sinnlichkeit verhält wie Spontaneität zur Receptivität. Durch die erste (so drückt er sich aus) wird uns ein Gegenstand gegeben, durch den zweiten wird er gedacht, und zwar nach Begriffen, die sich a priori auf die Gegenstände beziehen, die wir nicht aus den Gegenständen selbst erst geschöpft haben, wobei sich jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken läßt, daß uns durch die bloße Receptivität unmöglich schon der Gegenstand gegeben seyn kann. Denn so allgemein und unbestimmt wir auch den Begriff Gegenstand denken mögen, so sind in diesem bereits Verstandesbestimmungen anzutreffen, doch wenigstens die, daß er ein Seyendes, ein Wirkliches ist; diesen Begriff zählt aber Kant selbst erst unter den Kategorien auf; was als Gegenstand erscheinen soll, kann daher nichts allein durch die Receptivität Gegebenes seyn, der Gegenstand als solcher setzt nach Kants eigner Theorie schon eine Anwendung der Kategorien, wenigstens der allgemeinsten, des Seyenden, voraus. Was nun also durch die Sinnlichkeit gegeben ist, kann noch nicht der Gegenstand, sondern der bloße Sinneneindruck seyn. Allerdings ist der Uebergang von der Sensation, dem Sinneneindruck, zu der Vorstellung eines Gegenstandes in unserem Bewußtseyn ein so schneller, unmittelbarer, daß man glauben könnte, die letzte sey mit dem ersten, dem Sinneneindruck, schon gegeben. Aber daß dieß nicht der Fall ist, zeigt sich, wo ich den Gegenstand nicht näher, sondern nur als Gegenstand überhaupt bestimme. Wenn ich im Dunkeln auf etwas stoße, sage ich: hier ist etwas, d. h. ein Seyendes, ein Gegenstand überhaupt. Ein Seyendes überhaupt kann aber doch nun und nimmermehr durch die Sensation gegeben seyn, dieß ist ein

offenbarer Begriff, und kann nur im Verstande gedacht werden. Wenn daher Kant den Gegenstand schon durch die Sensation oder Receptivität gegeben seyn läßt, so ist dieß wenigstens ein ungenauer Ausdruck. Denn übrigens erkennt Kant auf das bestimmteste, daß der Sinneneindruck zur Vorstellung und zu objektiver Erkenntniß erst durch diejenigen Begriffe erhoben werde, welche er als unabhängig von dem Sinneneindrucke, a priori, zufolge der bloßen Natur unseres Erkenntnißvermögens in uns vorhanden annimmt. Ich sage nichts über die Art, wie sich Kant diese Begriffe verschafft, nichts darüber, wie er sich einer vollständigen Aufzählung derselben versichert zu haben glaubt. Die Kantsche Tafel der zwölf Kategorien behauptete zehn bis zwanzig Jahre lang in der deutschen Philosophie ein Ansehen, kaum geringer als die Tafeln der zehn Gebote, und jedermann glaubte nach dieser Tafel alles abhandeln zu müssen; indeß möchte sie bei näherer Betrachtung einer bedeutenden Reduktion unterliegen. Allein dieß würde Gegenstand einer speciellen Beurtheilung der Kantschen Lehre seyn, welche hier nicht nach ihrem besonderen Inhalte, sondern nach ihrer allgemeinen Bedeutung zur Sprache kömmt.

Inwiefern nun Kant den allgemeinen Verstandesbegriffen eine von der wirklichen Erkenntniß unabhängige, dieser vorausgehende Wurzel schon im Erkenntnißvermögen anweist, hat er damit allerdings den bloß aposteriorischen Ursprung dieser Begriffe, den Locke, Hume und die ganze sensualistische Schule, die aus diesen beiden hervorgegangen waren, ihnen zuschrieb, beseitigt; aber nicht ohne daß er sie zugleich zu bloß subjektiven Formen des Erkenntnißvermögens herabsetzte, denen zwar in den Objekten, sofern sie Gegenstände unserer Erfahrung sind, nicht aber in den Gegenständen an sich, und unabhängig von der Erfahrung, etwas entspricht. Aber wenn wir nothwendige, dem Erkenntnißvermögen vorauswohnende Begriffe annehmen, durch deren Anwendung sich uns der bloße Sinneneindruck zu wirklicher Erfahrung, zu objektiver Erkenntniß erhebt, so sind die Dinge, welche in der wirklichen Erfahrung vorkommen, dieser Theorie aus zwei Elementen zusammengesetzt; wir müssen an jedem Ding die Bestimmungen des Erkenntniß-

vermögens unterscheiden: die allgemeinste ist wohl die, daß es eben ein Ding, ein Gegenstand, d. h. überhaupt ein Seyendes, ein Wirkliches ist (das muß es schon unabhängig von den Kategorien seyn); eine nähere ist, daß es im Raum und in der Zeit sey (auch diese Bestimmung schreibt sich nach Kant zwar nicht von dem Verstande, aber doch von dem Erkenntnißvermögen her), und dann ferner, daß der Gegenstand Substanz oder Accidens, Ursache oder Wirkung ist — also an jedem von uns erkannten Dinge ist 1) das was zu ihm das Erkenntnißvermögen beigetragen, 2) das was in ihm unabhängig vom Erkenntnißvermögen übrig bleibt. Dieses aber ist das Unbekannte, gleich dem mathematischen x , wie Kant selbst es nennt, das im Eindruck gegenwärtig ist, von dem wir sogar diesen Eindruck, wollend oder nicht, herleiten müssen, das wir nicht eliminiren können. Wie könnte aber dieses, das wir doch nothwendig in Causalverbindung mit dem Eindruck denken, dieses x , ein allen Kategorien Vorausgehendes, durch Kategorien Unbestimmbares seyn, da wir es, wollend oder nicht, als Seyendes, Wirkliches, und demnach unter einer Kategorie denken müssen, da wir für dasselbe sogar keinen andern Begriff haben als eben den des Existirenden; dieses wenigstens bleibt, wenn wir auch alle anderen Bestimmungen hinwegnehmen: ein Existirendes muß es doch wenigstens seyn. Wie könnte es aller Bestimmungen ledig seyn, dieses, auf welches wir, wollend oder nicht, den Begriff der Ursache anwenden? Hier ist also ein offener Widerspruch; denn einerseits soll jenes Unbekannte, x , der Anwendung der Kategorien vorausgehen (es muß dieß, weil es erst deren Anwendung auf den Sinneneindruck vermittelt oder veranlaßt), andererseits können wir doch nicht umhin, diesem Unbekannten ein Verhältnis zum Erkenntnißvermögen zu geben, es z. B. als Ursache des Sinneneindrucks zu bestimmen. Wir müssen die Kategorien des Seyenden, der Ursache u. s. w. auf das anwenden, was der Voraussetzung nach außer allen Kategorien ist, was Kant selbst das Ding an sich nennt, d. h. als das Ding vor und außer dem Erkenntnißvermögen bezeichnet.

Sie sehen: es ist mit dieser Theorie schlechterdings nicht durchzukommen; man braucht nicht einmal die Frage aufzuwerfen, wie jenes

Ding, das an sich nicht im Raum und nicht in der Zeit und durch keine Kategorien bestimmbar ist, wie dieses gleichwohl hintennach in unserem Vorstellungsvermögen den Formen desselben sich füge, die Bestimmungen unseres Erkenntnisvermögens annehme, die bloß in unserem Subjekte ihren Grund haben. Die Hauptfrage bleibt immer: was ist es selbst dieses Ding an sich? Erst wenn ich dieses erkannt hätte, würde ich glauben, das eigentlich Wissenswerthe zu wissen. Dieses Ding an sich war also der Punkt des Anstoßes, über welchen die Kantische Kritik der reinen Vernunft nicht hinwegkommen konnte, und an dem sie als selbständige Wissenschaft scheitern mußte. Man drängte sie gleich anfangs, entweder dieses Ding an sich auch noch wegzuworfen, d. h. sich als vollkommenen Idealismus zu erklären, der die ganze Welt in eine Welt der bloßen nothwendigen Vorstellung verwandle, oder zu bekennen, daß hier das Denken ausgehe, daß diese verschiedenen Elemente sich schlechterdings nicht zusammen denken lassen. Kant selbst schien schwankend; es finden sich einzelne Aeußerungen, die sich nur mit einem vollkommenen Idealismus vereinigen lassen (ich verweise Sie deßhalb auf eine Zusammenstellung, die Sie in Jacobis David Hume oder ein Gespräch über Idealismus und Realismus finden); aber freilich widersprechen diesen Aeußerungen andere, durch welche das Ding an sich festgehalten war; ja Kant hat der zweiten Ausgabe seiner Kritik sogar eine ausdrückliche Widerlegung des Idealismus eingeschaltet. Kant ist also bei diesem Widerspruch als einem für ihn unüberwindlichen stehen geblieben. Klar ist aber, daß die wissenschaftliche Entwicklung nicht ebenso bei dieser Theorie stehen bleiben konnte. Kant behauptet, daß es eine Erkenntniß der Dinge a priori gebe, aber von dieser Erkenntniß a priori nimmt er gerade die Hauptsache, nämlich das Existirende selbst, das An sich, das Wesen der Dinge aus, das was eigentlich in ihnen ist; denn das was in den Dingen erscheint, vermöge der angeblichen Bestimmungen unseres Erkenntnisvermögens, ist nicht eigentlich in ihnen — was ist aber dasjenige, was zulezt auch unabhängig von den Bestimmungen unseres Erkenntnisvermögens in ihnen ist? Hierauf hat Kant keine Antwort. Der unvermeidlich nächste Schritt war daher die

Einblick, daß, wenn es eine Erkenntniß der Dinge a priori überhaupt gebe, auch das Existirende selbst sich a priori einsehen lasse, daß Materie und Form der Dinge miteinander und von derselben Quelle sich ableiten müssen. Dieser Gedanke kam in Fichte zur Wirkung, dessen großes, unvergeßliches Verdienst immer dieses bleiben wird, zuerst die Idee einer vollkommenen apriorischen Wissenschaft in seinem Geiste erfaßt zu haben. Hat er diese in der Wirklichkeit auch nicht ausgeführt, so ist der Philosophie doch ein großes Vermächtniß von ihm geblieben, nämlich der Begriff absoluter, nichts voraussetzender Philosophie, in der nämlich nichts als anderswoher gegeben angenommen, sondern alles von Einem allgemeinen Prinzip, dem einzigen unmittelbar zu Setzenden, in verstandesmäßiger Folge abgeleitet seyn soll¹. Kant, indem er zum einzigen Inhalt der Philosophie die Kritik des Erkenntnißvermögens machte, hatte dadurch der Philosophie überhaupt die Richtung auf das Subjekt gegeben. Fichte fand dieses Eine allgemeine Prinzip, wie es dieser Richtung zufolge ganz natürlich war, in dem Ich, und zwar in dem Ich des menschlichen Bewußtseyns; sein System war vollkommener Idealismus, ein System, für welches die ganze sogenannte objektive Welt kein wirkliches objektives Bestehen hat, sondern nur in den nothwendigen Vorstellungen des Ich da ist. Mit dem transcendentalen, d. h. überempirischen Actus, dessen Ausdruck das Ich bin ist, dem Selbstbewußtseyn, ist für jeden Menschen ein ganzes System von Existenzen gesetzt. Die Quelle, der erste Grund aller Existenz, ist im Ich, oder eigentlich im Ich bin, diesem zeitlosen Akt, durch den ein jedes Vernunftwesen zum Bewußtseyn kommt, mit diesem zeitlosen Akte ist wie mit Einem Schläge für dieses Individuum das ganze System äußerer Existenzen gesetzt. Also im Grunde nur das menschliche Geschlecht ist da, wie Fichte sich in einer seiner späteren populären Schriften ausdrückte, alles andere ist nur da in den nothwendigen Vorstellungen des Ich.

Es hätte nun freilich gegolten, aus der Natur des Ichs ein solches System nothwendiger Vorstellungen abzuleiten, das der objektiven, in

¹ Bzgl. hiezu die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 369. D. S.

der Erfahrung daseyenden Welt entsprach. Fichte hielt sich dessen entbunden, die subjektive oder individuelle Energie, mit welcher er behauptete „Alles ist nur durch das Ich, und für das Ich“, und die Widersprüche, in die sich Kant mit dem Ding an sich verwickelte, schienen ihm hinreichend zur Begründung. Insbesondere ist ihm die Natur nicht ein selbst-, sondern nur ein am Ich, als dessen Schranke, Daseyendes. Fiele das Ich hinweg, so hätte sie gar keinen Sinn; sie ist nur um das Ich einzuschränken, nicht in sich selbst auch ein Ichartiges und insofern ebenfalls Substantiales, sondern eben reines Nicht-Ich, eigentlich ein selbst Nichtseyendes, das im Urakt des sich-selbst-Setzens das Ich auf eine unbegreifliche Weise sich entgegensetzt, nur damit es etwas habe, wogegen es anstrebe, was es immer mehr aufhebe, wogegen es sich oder sein Bewußtseyn immer mehr erweitern könne. Fichte kommt daher auf die Natur erst in der praktischen Philosophie, namentlich im Naturrecht zu sprechen; wo er genöthigt ist, mehrere Ichs in Wechselwirkung zu denken, deducirt er, daß jedes Vernunftwesen sich selbst und die anderen Vernunftwesen mit einem Körper setzen oder anschauen müsse, von dem er dann ferner weiß, daß er aus einer zähen und einer modificabeln Materie bestehen müsse; hier werden unter anderm auch als Bedingungen der Coexistenz vernünftiger Wesen, und so mittelbar des individuellen Selbstbewußtseyns, zwei Mittel oder Medien deducirt, durch welche die Vernunftwesen untereinander verkehren, ein Medium, das vermittelt, daß sie sich hören und vernünftige Gespräche miteinander führen können, die Luft, ein anderes, daß sie sich während des Sprechens zugleich sehen, das Licht: eine andere Bedeutung weiß er diesen großen Natur-Elementen nicht anzuweisen. Es ist leicht einzusehen, daß eine philosophische Natur-Wissenschaft, wenn er überhaupt an eine solche dachte, für ihn höchstens eine teleologische Deduktion der Natur seyn konnte, in denen er die ganze Natur, alle Bestimmungen derselben nur deducirte als Bedingungen des Selbstbewußtseyns der vernünftigen Individuen¹; nur auf diese Weise ist es ihm gelungen, die Natur an das Selbstbewußtseyn, und zwar als Voraussetzung

¹ Man vgl. was Schelling selbst an Fichte schreibt. Briefwechsel, S. 105. D. S.

desselben anzuknüpfen, aber ohne daß übrigens zwischen der Natur als Voraussetzung und dem Selbstbewußtseyn als Ziel oder Zweck irgend ein reeller Zusammenhang, eine andere Verbindung als durch die nothwendige Vorstellung stattfindet; er hätte im Grunde immer nur bewiesen, daß das Ich solche Welt mit solchen Bestimmungen und Abstufungen sich vorstellen müsse. Wer Fichte in der ganzen Energie seines Geistes kennen lernen will, muß an sein Hauptwerk: die Grundlage der Wissenschaftslehre verwiesen werden (Wissenschaftslehre war ihm Philosophie, und so Philosophie eigentlich auch Wissenschaft aller Wissenschaften, eine Bestimmung, deren Wichtigkeit sich in der Folge uns zeigen wird). Freilich wird selbst einer, der sich mit dem Studium der letzten Entwicklungen der Philosophie ausdrücklich beschäftigt, nicht ohne Ueberwindung heutzutage noch sich durch den Gang dieses Werkes hindurchstuden, obgleich es diesem Gange seiner Zeit nicht an Bewunderern fehlte, die darin ein non plus ultra der dialektischen Kunst, ein nicht zu übertreffendes Meisterstück sehen wollten, wie es später bei einer andern, übrigens bei weitem weniger ächt genialen und viel mechanischeren Philosophie geschah; denn ein ansehnlicher Theil Deutschlands hat sich in ein solches pedantisches Wesen hineingearbeitet, daß er, um ein Gleichniß von J. Møser zu brauchen, nicht das Mehl verlangt, sondern mit dem bloßen Klappern des Mühlwerks sich begnügt und seine Freude hat. In späteren Schriften, z. B. den hier in Berlin unter dem Titel: Anweisung zum seligen Leben, gehaltenen Vorlesungen — eine Schrift, nach der, weil sie verständlicher ist, vielleicht manche greifen dürften —, aber schon in den nächsten Erörterungen, welche der 1794—95 erschienenen Grundlage der Wissenschaftslehre folgten, arbeitete Fichte seine Vorstellungen immer mehr ins Populäre hinüber, wie er denn eine Schrift unter dem Titel: Sonnenklarer Bericht oder Versuch das Publikum zum Verständniß der Wissenschaftslehre zu zwingen, erscheinen ließ. Hier wurde die Sache freilich verständlich genug, aber in gleichem Verhältniß denen, die zuvor etwas Höheres in der Wissenschaftslehre erkannt hatten, ungenießbar. In noch späteren Schriften suchte er gewisse ihm anfänglich fremde Ideen mit seinen ursprünglichen in Verbindung zu

seyen. Aber wie war es möglich, mit dem absoluten göttlichen Seyn, von dem er jetzt lehrte, es sey das einzige Reale, noch jenen Idealismus in Verbindung zu bringen, dessen Grundlage vielmehr gewesen war, eines jeden Ich sey die einzige Substanz? Fichte hätte in der That besser gethan, rein Er selbst zu bleiben, da mit jenem Synkretismus seine Philosophie nur ins Unbestimmte, aus dem Charaktervollen, wodurch sie zuerst ausgezeichnet war, nur ins Charakterlose sich verlor.

Fichtes wahre Bedeutung ist, der Gegensatz des Spinoza gewesen zu seyn, inwiefern diesem die absolute Substanz bloßes todes, unbewegliches Objekt war. Dieser Schritt, die unendliche Substanz als Ich, und demnach überhaupt als Subjekt-Objekt bestimmt zu haben (denn Ich ist nur, was Subjekt und Objekt von sich selbst ist), dieser Schritt ist an sich so bedeutend, daß man darüber vergißt, was unter Fichtes eignen Händen daraus geworden ist. Im Ich ist das Princip einer nothwendigen (substantiellen) Bewegung gegeben, das Ich ist nicht ein stillstehendes, sondern ein nothwendig sich fortbestimmendes, aber Fichte benutzte dieß nicht. Nicht das Ich bewegt sich ihm durch alle Stufen des nothwendigen Processes, durch den es zum Selbstbewußtseyn gelangt, und der selbst durch die Natur hindurchgeht, wodurch diese erst zu einer wahrhaft im Ich gesetzten wird: nicht das Ich selbst bewegt sich ihm, alles wird vielmehr an das Ich bloß äußerlich, durch subjektive Reflexion, durch Reflexion des Philosophen angeknüpft, nicht durch innere Evolution des Ich, also nicht durch Bewegung des Gegenstandes selbst gewonnen, und jenes subjektive Anknüpfen an das Princip geschieht durch ein bloßes Raisonnement von solcher Willkürlichkeit und Zufälligkeit, daß man, wie gesagt, Mühe hat, den durch das Ganze hindurchgehenden Faden zu erkennen¹.

¹ Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 370. D. S.

Vierte Vorlesung.

Von zwei Seiten wurde Fichte bestimmend für die ganze Folge der Philosophie, 1) in der beschränkten Form, die er dem Princip gegeben hat — beschränkt, inwiefern es nur als Ich, und zwar als Ich des menschlichen Bewußtseyns, ausgesprochen war — in dieser beschränkten Form war dennoch der Materie oder dem Wesen nach der wahre Ausgangspunkt jener apriorischen Wissenschaft gefunden, die durch Kant zur unabweislichen Forderung geworden war. In der That bedurfte es nur der Aufhebung jener Beschränkung, nach welcher das Ich nur das Ich des menschlichen Bewußtseyns war, um auf das wahrhaft allgemeine Princip zu kommen, wie ich in der Folge ausführlicher darstellen werde. Aber 2) schon eben dadurch, daß Fichte Ein absolutes Princip forderte, war der Weg über Kant hinausgezeigt. Kant hatte ein dreifaches Apriorisches, a) das der sinnlichen Anschauung — Raum und Zeit, b) das Apriorische der reinen Verstandesbegriffe, c) das Apriorische der Begriffe, die er speciell Vernunftbegriffe oder Ideen im engeren Sinne nannte, und denen er übrigens nur noch eine apriorisch regulative, nicht, wie den Verstandes-Kategorien, constitutive Bedeutung zuschrieb. Aber über alles dieses verschiedene Apriorische hinaus lag ein Höheres, das selbst wieder das gemeinschaftliche Princip der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft war; was über allen jenen besonderen Erkenntnisformen stand, konnte nur das Erkenntnisvermögen oder die Vernunft selbst seyn in der allgemeinsten und höchsten Bedeutung, in

welcher Kant selbst seine Kritik des Erkenntnißvermögens Kritik der Vernunft nannte, obwohl er dann Vernunft wieder als besonderes Erkenntnißvermögen bestimmte, nämlich als das speciell auf das Uebersinnliche sich beziehende. Der Grund, warum Kant die Vernunft als Vermögen der übersinnlichen Ideen specialisiren zu müssen glaubte, lag darin, daß die Vernunft allerdings, sowie sie zum Uebersinnlichen fortgeht, die Erfahrung nicht mehr zur Seite hat, also in ihrer Bloßheit oder für sich ohne Erfahrung dasteht; hier erscheint die Vernunft als Vernunft, während sie im Sinnlichen durch die Sinnlichkeit vermittelt erscheint. Aber sollte darum das Apriorische in den transcendentalen, alle Anschauung bedingenden Formen der Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit, sollte das Apriorische in diesen Formen, denen doch gar nichts Empirisches, Sensibles beigemischt ist, ein anderes seyn als eben das Apriorische der Vernunft, nur in besonderer Anwendung? Oder woher sollte das Nothwendige und Allgemeine, das in diesen Formen durch die Mathematik sich hervorhebt, herkommen, wenn nicht von der Vernunft? Von der Sinnlichkeit als solcher, die Kant als bloße Receptivität erklärt, gewiß nicht. Was also Kant transcendentale Sinnlichkeit nennt, ist eben nichts anderes als die Vernunft selbst in der besonderen Beziehung auf das Sinnliche; und ebenso, woher sollte sich die ausnahmslose Allgemeinheit und durchgängige Nothwendigkeit der Verstandesbegriffe herschreiben, wenn nicht von der Vernunft, die bei der Bildung und Anwendung derselben nur wieder in einer besonderen Funktion erscheint, indem sie die unter den Formen des Raums und der Zeit gegebenen Erscheinungen zur Einheit des Bewußtseyns, zur eigentlichen Erfahrung, zu verknüpfen sucht? Daß alsdann drittens in dem, was Kant speciell die Vernunft nennt, das eigentlich Apriorische der Vernunft sey, läßt sich nicht mehr verkennen, weil hier die Vernunft gleichsam mit sich allein und von der Erfahrung verlassen, also außer aller Beziehung zu etwas außer ihr ist. Und so mußte denn die von Fichte ausgesprochene Nothwendigkeit einer gemeinsamen Ableitung aller apriorischen Erkenntniß von Einem Princip, diese Nothwendigkeit mußte auf die absolute Vernunft, auf die Vernunft in jenem absoluten Sinne, den ich so eben zu erklären

versucht habe, mußte somit auf den Begriff der unbedingten Vernunftwissenschaft führen, in welcher nicht mehr der Philosoph, sondern die Vernunft selbst die Vernunft erkennt, wo die Vernunft nur noch sich selbst gegenüber steht, und das Erkennende so gut wie das Erkannte ist, und welche eben darum allein der Materie und Form nach den Namen Vernunftwissenschaft verdient, und erst die zu einer völlig unabhängigen und selbständigen Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft ist. Denn in dieser war die Vernunft nicht zu ihrer Selbstständigkeit gelangt, eben weil sie sich auf bloß Gegebenes bezog, und wenn selbst das ganze Erkenntnisvermögen, wie Kant rühmte, richtig ausgemessen, die ganze Einrichtung desselben (wie Kant sich auszudrücken pflegte, als habe es sich von einer Maschine) durchschaut war, weil mit all dieser Einsicht dennoch das Erkenntnisvermögen oder die Vernunft sich selbst unbegreiflich und undurchsichtig geblieben war, indem diese sogenannte Einrichtung wieder nicht aus der Vernunft selbst begriffen, sondern eine von außen gegebene war.

Wenn nun auf diese Weise der Begriff einer reinen Vernunftwissenschaft aufgestellt wird, welche von sich aus zu allem Seyn gelangt und nichts mehr bloß aus der Erfahrung aufnimmt, so ist es natürlich, die Frage aufzuwerfen, ob denn nun die Erfahrung die andere, der Vernunft ebenbürtige Quelle der Erkenntnis ganz bei Seite gesetzt, völlig ausgeschlossen seyn soll. Ich antworte: nichts weniger. Nur als Quelle der Erkenntnis ist sie ausgeschlossen. — Welches Verhältnis die Vernunftwissenschaft immerhin zur Erfahrung hat, werden Sie begreifen, wenn ich Folgendes vorausschicke.

Die Vernunft, sowie sie sich auf sich selbst richtet, sich selbst Gegenstand wird, findet in sich das Prius oder, was dasselbe ist, das Subjekt alles Seyns, und an diesem hat sie auch das Mittel oder vielmehr das Princip einer apriorischen Erkenntnis alles Seyenden. Nun fragt sich aber, was es ist, das auf diese Weise, nämlich a priori, an allem Seyenden erkannt wird. Ist es das Wesen, die Sache des Seyenden, oder daß es ist? Hier ist nämlich zu bemerken, daß an allem Wirklichen zweierlei zu erkennen ist, es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seyendes

ist, quid sit, und daß es ist, quod sit. Jenes — die Antwort auf die Frage: was es ist — gewährt mir Einsicht in das Wesen des Dings, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm, oder es selbst im Begriffe habe. Das andere aber, die Einsicht, daß es ist, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den bloßen Begriff Hinangehendes, welches die Existenz ist. Dieses ist ein Erkennen, wobei freilich einleuchtet, daß wohl ein Begriff ohne ein wirkliches Erkennen, ein Erkennen aber ohne den Begriff nicht möglich ist. Denn was ich im Erkennen als existirend erkenne, ist eben das Was, das quid, d. h. der Begriff des Dings. Das meiste Erkennen ist eigentlich ein Wiedererkennen — z. B. wenn ich eine Pflanze erkenne und weiß, was für eine sie ist, so erkenne ich den Begriff, den ich voraus von ihr hatte, in der vorliegenden, d. h. in der existirenden, wieder. Im Erkennen müssen immer zwei seyn, die zusammen kommen, das sagt das lateinische *cognitio*.

Schon hier also (gleich nach dieser Unterscheidung) wird es uns wahrscheinlich dünken, daß, wessern die Frage von dem Was ist, diese Frage an die Vernunft sich richtet, wogegen — daß irgend etwas, wenn es auch ein von der Vernunft aus Gesehenes ist, daß dieses Ist, d. h. daß es existirt, nur die Erfahrung lehren kann. Zu beweisen, daß es existirt, kann schon darum nicht Sache der Vernunft seyn, weil bei weitem das Meiste, was sie von sich aus erkennt, in der Erfahrung vorkommt: für das aber, was Sache der Erfahrung, bedarf es keines Beweises, daß es existire, es ist eben darin schon als ein wirklich existirendes bestimmt. Also wenigstens in Bezug auf alles, was in der Erfahrung vorkommt, kann es nicht Sache der Vernunftwissenschaft seyn, zu beweisen, daß es existirt; sie würde etwas Ueberflüssiges thun. Was existirt, oder bestimmter, was existiren werde, (denn das aus dem Prius abgeleitete Seyende verhält sich gegen dieses — das Prius — als ein Zukünftiges; vom Standpunkt dieses Prius aus kann ich also fragen, was seyn werde, was existiren werde, wenn überhaupt etwas existirt) — dieß ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, dieß läßt sich a priori einsehen, aber daß es existirt, folgt daraus nicht,

denn es könnte ja überhaupt nichts existiren. Daß überhaupt etwas existire, und daß insbesondere dieß Bestimmte, a priori Eingesehene in der Welt existire, kann die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten.

Ich habe, als ich diese Unterscheidung zuerst vortrug, wohl vorausgesehen, was geschehen würde; es haben manche über diese einfache, gar nicht zu verkennende, aber gerade darum höchst wichtige Unterscheidung sich ganz verwundert gezeigt; denn sie hatten in einer vorausgegangenen Philosophie von einer falsch verstandenen Identität des Denkens und des Seyns gehört. Diese Identität, recht verstanden, werde ich gewiß nicht bestreiten, denn sie schreibt sich von mir her, aber eben den Mißverstand und die von letzterem sich herschreibende Philosophie muß ich wohl bestreiten. Indes braucht man nicht sehr weit in Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften hineinzulesen, um auf den ersten Seiten wiederholt den Ausdruck zu finden: daß die Vernunft sich mit dem An sich der Dinge beschäftige. Nun mögen Sie fragen, was das An sich der Dinge sey. Etwa daß sie existiren, ihr Seyn? Keineswegs, denn das An sich, das Wesen, der Begriff, die Natur des Menschen z. B. bleibt dieselbe, und wenn es gar keinen Menschen in der Welt gäbe, wie das An sich einer geometrischen Figur dasselbe bleibt, ob sie existirt oder nicht. — Daß eine Pflanze überhaupt ist, ist nichts Zufälliges, wenn nämlich überhaupt etwas existirt: es ist nicht zufällig, daß es überhaupt Pflanzen gibt, aber es existirt ja keine Pflanze überhaupt, es existirt nur diese bestimmte Pflanze, an diesem Punkte des Raums, in diesem Momente der Zeit. Wenn ich also auch einsehe, und vielleicht ist es a priori einzusehen, daß in der Reihe der Existenzen die Pflanze überhaupt vorkommen muß — mit dieser Einsicht bin ich noch immer nicht über den Begriff der Pflanze hinaus. Diese Pflanze ist noch immer, nicht die wirkliche Pflanze, sondern der bloße Begriff der Pflanze. Weiter wird es keiner bringen, und ich will gar nicht annehmen, daß irgend jemand meine, a priori oder aus der Vernunft beweisen zu können, daß diese bestimmte Pflanze hier oder jetzt existirt; er wird, wie viel er auch leiste, immer nur

bewiesen haben, daß es überhaupt Pflanzen gibt. — Will man einen Philosophen ehren, so muß man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinem Grundgedanken; denn in der weiteren Entwicklung kann er gegen seine eigne Absicht irren, und nichts ist leichter als in der Philosophie zu irren, wo jeder falsche Schritt von unendlichen Folgen ist, wo man überhaupt auf einem Wege sich befindet, der auf allen Seiten von Abgründen umgeben ist. Der wahre Gedanke eines Philosophen ist eben sein Grundgedanke, der von dem er ausgeht. Nun der Grundgedanke selbst von Hegel ist, daß die Vernunft sich auf das An sich, das Wesen der Dinge bezieht, woraus unmittelbar folgt, daß die Philosophie, inwiefern sie Vernunftwissenschaft ist, nur mit dem Was der Dinge, ihrem Wesen sich beschäftigt.

Man hat diese Unterscheidung so gedeutet, als hätte die Philosophie oder die Vernunft mit dem Seyenden überall nicht zu thun; und das wäre allerdings eine erbärmliche Vernunft, die mit dem Seyenden nicht, also wohl bloß mit einer Chimäre zu thun hätte. Aber so ist die Unterscheidung nicht angebrückt worden; die Vernunft hat vielmehr mit gar nichts anderem als eben dem Seyenden zu thun, aber mit dem Seyenden der Materie, dem Inhalt nach (dieß eben ist das Seyende in seinem An sich), nicht aber hat sie zu zeigen, daß es sey, indem dieß nicht mehr Sache der Vernunft, sondern der Erfahrung ist. Allerdings, habe ich das Wesen, das Was eines Dings, z. B. einer Pflanze, begriffen, so habe ich ein Wirkliches begriffen, denn die Pflanze ist nicht etwas Nichtexistirendes, eine Chimäre, sondern etwas Existirendes, und in diesem Sinne ist es wahr, daß das Wirkliche nicht unserm Denken als etwas Fremdes und Verschlossenes, Unzugängliches gegenübersteht, daß der Begriff und das Seyende eins ist, daß das Seyende den Begriff nicht außer sich, sondern in sich hat; aber dabei war nur von dem Inhalte des Wirklichen die Rede, in Bezug auf diesen Inhalt aber ist, daß es existirt, etwas rein Zufälliges: der Umstand, ob es existirt, oder nicht, verändert in meinem Begriffe von dem Inhalte nicht das Geringsste. — Ebenso, wenn man entgegenhält: die

Dinge existiren in Folge einer nothwendigen, immanenten Begriffsbewegung, einer logischen Nothwendigkeit, vermöge der sie eben selbst vernünftig sind und einen Vernunftzusammenhang darstellen; wollte man aber daraus weiter schließen: also ist auch ihr Existiren, oder daß sie existiren, eine Nothwendigkeit, so wäre zu antworten: allerdings ist in den Dingen eine logische Nothwendigkeit, allerdings ist dieß nichts Zufälliges — so weit, bis zu dieser Einsicht ist die Wissenschaft vorgebrungen, daß z. B. zuerst das kosmische Princip in der Welt hervortritt und sich organisiert, alsdann die particulare Natur, die zunächst als unorganisch erscheint, erst über dieser das organische Reich der Vegetation und über diesem das Thierreich sich erhebt — dieß alles läßt sich a priori einsehen; aber man sieht, bei diesem allem ist nur von dem Inhalte des Existirenden die Rede: wenn es existirende Dinge gibt, so werden es diese seyn, und in dieser und keiner andern Folge, dieß ist der Sinn; daß sie aber existiren, weiß ich auf diese Weise nicht, davon muß ich mich anderwärts, nämlich aus der Erfahrung, überzeugen. Umgekehrt thut die Wirklichkeit nichts zu dem Was, und das Nothwendige ist das von aller Wirklichkeit Unabhängige. So z. B. die Untheilbarkeit des Raums ist nicht eine Sache des wirklichen Raums, und was in wirklichen Raum Ordnung, Symmetrie, Bestimmung ist, das ist alles logischen Ursprungs¹. Sie begreifen so die Wichtigkeit jener Unterscheidung. Die Vernunft gibt dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, sie begreift das Wirkliche, aber darum nicht die Wirklichkeit. Denn dieß ist ein großer Unterschied. Das wirkliche Existiren der Natur und ihrer einzelnen Formen gewährt die Vernunftwissenschaft nicht; insofern ist die Erfahrung, durch die wir eben das wirkliche Existiren wissen, eine von der Vernunft unabhängige Quelle, und geht also neben ihr her, und hier ist eben der Punkt, wo sich das Verhältniß der Vernunftwissenschaft zu der Erfahrung positiv bestimmen läßt. Die Vernunftwissenschaft nämlich, weit entfernt die Erfahrung auszuschließen, fordert diese vielmehr selbst. Denn eben weil es das

¹ Vielleicht ist etwas diesem Gedanken Analoges in der angeblichen Platonischen Unterscheidung der ἀνομοίωτον εἰδητικόν und μαθηματικόν.

Seyende ist, was die Vernunftwissenschaft a priori begreift oder construirt, muß ihr daran gelegen seyn, eine Controle zu haben, durch welche sie darthut, daß das, was sie a priori gefunden, nicht eine Chimäre ist. Diese Controle ist die Erfahrung. Denn daß das Construirte wirklich existirt, dieß sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft. — Die Vernunftwissenschaft hat also die Erfahrung nicht zur Quelle, wie die ehemalige Metaphysik sie zum Theil zur Quelle hatte, wohl aber hat sie die Erfahrung zur Begleiterin. Auf diese Weise hat die deutsche Philosophie den Empirismus, dem alle anderen europäischen Nationen nun seit einem Jahrhundert ausschließlich huldigten, selbst in sich, ohne darum Empirismus zu seyn. Aber freilich kommt ein Punkt, wo jenes Verhältniß aufhört, weil die Erfahrung überhaupt aufhört. Nach Kant ist Gott der letzte, alles abschließende Begriff der Vernunft — auch diesen also wird die Vernunft noch immer von sich aus nicht als zufälliges, sondern als nothwendiges Ende finden —, aber daß Gott existire, darüber kann die Vernunft nicht wie in Ansehung aller anderen a priori eingesehenen Begriffe an die Erfahrung verweisen. Was nun die Philosophie, sowie sie an diesem Punkt angekommen, beschließen werde, kann hier noch nicht erklärt werden. Ich muß zuerst auseinandersetzen, wie die Vernunftwissenschaft zu diesem Punkt kommt.

Wenn die mittelbar von Kant, unmittelbar von Fichte ausgegangene Philosophie in Bezug auf Kant nicht mehr bloße Kritik war, sondern Wissenschaft der Vernunft — Wissenschaft, in welcher die Vernunft von sich, d. h. von ihrem eignen ursprünglichen Inhalt aus, den Inhalt alles Seyns finden sollte, so fragt es sich, was der ursprüngliche, und also auch der allein unmittelbare Inhalt der Vernunft ist, der zugleich so beschaffen ist, daß von ihm aus — also mittelbar — zu allem Seyn zu gelangen ist. Die Vernunft ist nun nach Kant nichts anderes als Erkenntnisvermögen überhaupt, demnach ist die in uns gesetzte, aber auf dem Standpunkt der Philosophie uns zum Object gewordene, demnach selbst ganz objectiv zu betrachtende Vernunft die unendliche Potenz des Erkennens (denn das bleibt sie auch abgesehen von ihrer subjektiven Stellung, abgesehen von ihrem Seyn in

irgend einem Subjekt). Potenz ist das lateinische *potentia*, Macht, die Potenz wird dem *Actus* entgegengesetzt. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch sagt man z. B.: die Pflanze im Keim sey die Pflanze in der bloßen Potenz, in *pura potentia*, die wirklich ausgewachsene oder entwickelte Pflanze sey die Pflanze in *actu*; hier wird Potenz bloß als *potentia passiva*, passive Möglichkeit, genommen; das Samenkorn nämlich ist nicht unbedingt die Potenz der Pflanze, es müssen noch äußere Bedingungen hinzukommen, daß diese Potenz zum *Actus* wird, — fruchtbarer Boden, Regen, Sonnenschein u. s. w. Die Vernunft als Erkenntnißvermögen erscheint freilich auch als *potentia passiva*, in wie fern sie ein Vermögen ist, das einer Entwicklung fähig und hinsichtlich derselben allerdings auch von äußeren Einflüssen abhängig ist. Hier aber wird die Vernunft nicht als Erkenntnißvermögen, nicht subjektiv genommen, sondern es wird schon derjenige Standpunkt der Vernunft vorausgesetzt, auf welchem sie sich selbst Objekt ist — als Objekt genommen aber, wo also die Beschränkungen vom Subjekt hinweggedacht werden, kann sie nichts anderes seyn als eben die unendliche Potenz des Erkennens, d. h. die in ihrem eignen und ursprünglichen Inhalte, ohne von etwas anderem abhängig zu seyn, die Nöthigung hat, zu allem Seyn fortzugehen, indem nur alles Seyn (die ganze Fülle des Seyns) der unendlichen Potenz entsprechen kann. Es fragt sich also, was dieser ursprüngliche Inhalt ist. Einen Inhalt scheint nun bloß ein wirkliches Erkennen; nicht aber die bloße unendliche Potenz des Erkennens haben zu können, und doch hat diese einen solchen; — nur freilich — dieß läßt sich zum voraus bemerken — muß es ein Inhalt seyn, der noch nicht schon ein Erkennen ist, ferner den sie ohne ihr Zutun hat, ohne einen *Actus* von ihrer Seite; sonst hätte sie aufgehört die reine Potenz des Erkennens zu seyn; es muß ihr an- und eingeborener Inhalt seyn, ein mit ihr selbst gesetzter (wie man z. B. von Gaben und Talenten sagt, die man sich nicht selbst erworben), ein Inhalt, den alles wirkliche Erkennen voraussetzt, den sie also auch vor allem wirklichen Erkennen hat, den wir daher ihren apriorischen Inhalt nennen können, welchen nunmehr nach dieser Erklärung nicht schwer

seyn möchte näher zu bestimmen. Da allem Erkennen ein Seyn entspricht, dem wirklichen Erkennen ein wirkliches Seyn, so kann der unendlichen Potenz des Erkennens nichts anderes als die unendliche Potenz des Seyns entsprechen, und dieß ist also der der Vernunft an- und eingeborene Inhalt. An diesen unmittelbaren Inhalt der Vernunft wäre Philosophie, oder die Vernunft, sofern sie sich in dieser als Subjekt verhält, zunächst gewiesen; in dieser auf ihren Inhalt sich richtenden Thätigkeit ist die Vernunft Denken — Denken *κατ' ἐξοχην* — nämlich philosophisches Denken. Aber dieses Denken, sowie es sich auf den Inhalt richtet, entdeckt unmittelbar in ihm seine durchaus bewegliche Natur, und eben damit ist auch ein Princip der Bewegung gegeben, dessen es bedarf, soll wirkliche Wissenschaft entstehen. Durch diese Beweglichkeit ihres höchsten Begriffs unterscheidet sich die gegenwärtige Philosophie von der Scholastik, die einen ähnlichen Anfang gehabt zu haben scheinen könnte. In dieser entspricht der unendlichen Potenz des Seyns das *Ens omnimodo indeterminatum*, von welchem sie ausging: sie verstand unter demselben nicht ein irgendetwas schon Existirendes, sondern, wie sie sagte, das Existirende überhaupt. Dieses *Ens* der Scholastik war etwas ganz Totes — eigentlich der höchste Gattungsbegriff, *Ens in genere*, von dem eben darinn nur ein nominelles Fortschreiten zu den Gattungen und Arten des Seyns, zum *Ente composito, simplici*, und wie die besonderen Klassen von Wesen weiter bestimmt wurden, möglich war. In der Wolffschen Philosophie wurde das *Ens*, das die Scholastiker als *aptitudo ad existendum* erklärten, sogar erklärt als eine bloße *non repugnancia ad existendum*, wodurch die unmittelbare Potenz vollends zur bloßen passiven Möglichkeit abgeblaßt und herabgesetzt ist, mit der sich natürlich wieder nichts anfangen läßt. Aber die unendliche Potenz des Seyns oder das unendliche Seynkönnen, das der unmittelbare Inhalt der Vernunft, ist nicht eine bloße Fähigkeit zu existiren, sondern das unmittelbare *Prins*, der unmittelbare Begriff des Seyns selbst; also es ist seiner Natur nach, also immer, und ewiger Weise (*modo aeterno* im logischen Sinn) — es ist, sowie es gedacht wird, im

Begriff überzugehen in das Seyn; denn es ist nichts anderes als der Begriff des Seyns; also es ist das vom Seyn nicht Abzuhaltende, und darum dem Denken unmittelbar ins Seyn Uebergehende. Das Denken kann also wegen dieses nothwendigen Uebergangs auch nicht beim Seynkönnen stehen bleiben (Darin liegt die Rechtfertigung für alles Fortschreiten in der Philosophie). Hier wird es nun aber nicht zu vermeiden seyn, daß manche zuerst an ein wirkliches Uebergehen denken, und sich vorstellen, es soll hier das wirkliche Werden der Dinge erklärt werden. Allein damit wäre der Sinn ganz verkehrt. Was die Vernunftwissenschaft ableitet, ist freilich unter anderem eben das, was in der Erfahrung, unter den Bedingungen derselben, in Raum und Zeit, als Einzelnes u. s. w. vorkommt, aber sie selbst geht im bloßen Gedanken fort, obgleich der Inhalt des Gedankens oder Begriffs nicht wieder bloße Begriffe sind, wie in der Hegelschen Logik. Eben darin, daß die Vernunftwissenschaft den Inhalt des wirklichen Seyns ableitet, also die Erfahrung zur Seite hat, lag für viele die Täuschung, daß sie nicht bloß das Wirkliche, sondern auch die Wirklichkeit begriffen habe, oder daß das Wirkliche auch auf diese Weise entstanden sey, jener bloß logische Proceß auch der des wirklichen Werdens sey. Allein es geht dabei nichts außer dem Denken vor, es ist kein wirklicher, sondern ein bloß logischer Proceß, der sich hier entspinnt; das Seyn, in welches die Potenz übergeht, ist das selbst zum Begriff gehörende, also auch nur ein Seyn im Begriff, nicht außer demselben. Das Uebergehen ist simpliciter ein Anderswerden; an die Stelle der reinen Potenz, die als solche das nicht Seyende ist, erscheint ein Seyendes, aber die Bestimmung „ein Seyendes“ ist hier selbst eine bloß quidditative, nicht quodditative (scholastische Ausdrücke, aber die in Kürze bezeichnen): es ist mir dabei nur um das quid, nicht um das quod zu thun. Ein Seyendes oder Etwas ist so gut ein Begriff als das Seyende oder die Potenz ein Begriff ist. Ein Seyendes ist nicht mehr das Seyende — es ist ein anderes als dieses, aber es ist nur wesentlich, d. h. dem Begriff nach, nicht actu, ein anderes. Die Pflanze ist nicht das Seyende, sondern schon ein Seyendes. Aber sie ist ein Seyendes, auch

wenn sie nie wirklich existirte. Es ist daher nur eine logische Welt, in der wir uns in der Vernunftwissenschaft bewegen; sich vorzustellen, ein wirklicher Hergang sey hier gemeint, oder zu behaupten, bei der ursprünglichen Entstehung der Dinge habe dieser Hergang stattgefunden, wäre nicht nur gegen unsern Sinn, sondern auch an sich eine Ungeheimtheit. Indem nun aber die unendliche Potenz sich als das Prinzip dessen verhält, was durch ihr Uebergehen in das Seyn dem Denken entsteht, und da der unendlichen Potenz nichts Geringeres als eben alles Seyn entspricht, so ist die Vernunft dadurch, daß sie diese Potenz besitzt, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar besitzt als ihren mit ihr selbst verwachsenen, ihr unentreibbaren Inhalt, dadurch ist sie in die apriorische Stellung gegen alles Seyn gesetzt, und man begreift insofern, wie es eine apriorische Wissenschaft gibt, eine Wissenschaft, die a priori alles bestimmt, was ist (nicht daß es ist), und die Vernunft ist auf diese Art in den Stand gesetzt, von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles Existirenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seyns zu gelangen — nicht daß sie a priori erkannte, daß dieß oder jenes wirklich existirt (denn dieß ist eine ganz andere Sache), sondern daß sie nur a priori weiß, was ist oder was seyn kann, wenn etwas ist, a priori die Begriffe alles Seyenden bestimmt. Die Vernunft erlangt das, was seyn kann oder seyn wird, wenn die Potenz als sich bewegend gedacht wird, nur im Begriffe, und also dem wirklichen Seyn gegenüber doch wieder nur als Möglichkeit. Die Dinge sind nur die in der unendlichen, d. h. in der allgemeinen Potenz nachgewiesenen besonderen Möglichkeiten.

Aber welche Ursache hat das Denken, der Potenz in ihrem Anderswerden nachzugehen? Hierauf Folgendes. Die Vernunft will nichts anderes als ihren ursprünglichen Inhalt. Aber dieser ursprüngliche Inhalt hat in seiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges, das unmittelbar Seynkönnende ist und ist nicht, und ebenso das Seyende, das Wesen, wie es sich unmittelbar in der Vernunft darstellt, ist es das Seyende und ist es nicht — es ist nicht, sowie es sich bewegt, denn da verwandelt es sich in ein zufällig Seyendes. Also, die Wahrheit zu sagen,

hatte ich auch im ersten Begriff das Seyende, aber nicht so, daß es mir nicht entwerden und ein anderes werden kann: also hatte ich es auch nicht. Aber ich will es, ja ich will eigentlich nur dieses, aber ich will das wahrhaft Seyende, das nicht mehr anders werden kann. Aber vom ersten und unmittelbaren Begriff ist das Anders-werden-Können nicht auszuschließen. Ich muß es also aus dem Wesen hervortreten, sich selbst ausschließen lassen; es schließt sich aus, indem es ins zufällige Seyn übergeht; ich muß dieses Zufällige, was der ursprüngliche Inhalt der Vernunft hat, sich erst entfernen lassen, damit ich zum Wesentlichen, und so erst zum Wahren gelange. Der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist noch nicht der wahre oder bleibende, sonst gäbe es gar keine Bewegung, es wäre keine Nothwendigkeit des Fortgehens, d. h. keine Wissenschaft. In dieser Wissenschaft wird aber stufenweise alles bloß Zufällige, d. h. nicht Wahre dieses Inhalts entfernt, oder vielmehr es entfernt sich selbst. Denn die unendliche Potenz, so wie sie unmittelbarer Inhalt der Vernunft ist, geht ihrer Natur nach in anderes über, und verhält sich so als das Prins von allem, was also außer der Vernunft ist (was existirt).

Der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist also nichts absolut Gewisses, Bleibendes. Das eigentlich Bleibende in ihm muß erst eruiert werden. Dieß geschieht, indem das Zufällige ausgehoben wird. Es wird nicht jedem dieses ursprüngliche Ineinanderseyn des Seyenden (selbst) und des nicht Seyenden (Zufälligen) deutlich seyn. Indes gibt es eine ganz naheliegende Vergleichung. Zum Glück sind die höchsten speculativen Begriffe immer zugleich die tiefsten sittlichen, die jedem näher liegen; ich will daher diese Vergleichung nicht verschmähen, um eine Unterscheidung deutlich zu machen, die für die ganze Folge wichtig ist. Der menschliche Wille ist auch relativ (d. h. innerhalb des Kreises, der dem Menschen überhaupt zusteht) eine unendliche Potenz; es gibt überhaupt nichts, worin die Begriffe Actus und Potenz bestimmter sich ausdrücken als die Sphäre des Willens. Der Wille ist in der That nicht nur potentia passiva, sondern was im Reiche der Erfahrung die entschiedenste potentia activa vorstellt, dem reinen Seynkönnen am

meisten verwandt. In manchem Menschen ist freilich der Wille auch eine *potentia passiva*, er bedarf der Erregung, um thätig zu werden, aber in Menschen, die eines freien Entschlusses fähig und vermögend sind aus sich selbst etwas anzufangen, Urheber einer Reihe von Handlungen zu werden, zeigt sich der Wille ganz entschieden als *potentia activa*. Der bloße Wille, der Wille in seiner Nähe — im Nichtwollen ist er unendliche Potenz. Das Wollen selbst ist nichts anderes als Uebergang a *potentia ad actum*, und zwar das reinste Beispiel dieses Uebergangs. Nun kann der Mensch, der diese unendliche Potenz des Willens in sich weiß, entweder annehmen, diese Potenz sey ihm gegeben, um unbedingt und auf jede Weise zu wollen; er wird also seinen Willen an eine Menge Dinge setzen, die in der That des Willens nicht werth sind, und nicht nur dieß, sondern die nur seinen Willen besangen, belastet und unfrei machen; er wird gleichsam nur wollen, um zu wollen, sein Wollen zu zeigen. Der Mensch kann aber auch so gefinnt seyn, daß ihm nicht das Wollen, sondern der Wille (also die Potenz) selbst das wahre Gut ist, daß er diesen Willen zu hoch und heilig achtet, um ihn an das Nächste Beste zu verschwenden, daß er seinen Himmel mehr im ruhenden Willen als im Wollen findet. Ähnlich ist es mit jener unendlichen Potenz des Seyns, welche die Vernunft als ihren unmittelbaren Inhalt findet. Ist die Potenz selbst das Seyende (wie im angeführten Fall der Wille selbst statt des Wollens — eben der Wille selbst schon das Seyende ist), so ist sie das was Ist, ist sie aber nicht selbst das Seyende, so verhält sie sich nothwendig als das nicht Seyende. Dieses Amphibolische ist vom Begriff der unendlichen Potenz, also von dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft nicht auszuschließen, und es ist dieses Amphibolische, wodurch die Vernunft erregt, in Thätigkeit gesetzt, d. h. zur Wissenschaft aufgefordert ist, und zwar, wie Sie gleich hier sehen, zunächst zur hinwegschaffenden, ausschheidenden (die nämlich das bloß Zufällige jenes unmittelbaren Inhalts ausschheidet), d. h. zur kritischen (jede Ausschcheidung ist Kritik) oder, weil hinwegschaffenden, negativen Wissenschaft. Eine solche Wissenschaft zeigt sich also gleich im Anfang als ein Abkömmling der sogenannten kritischen, als Folge des

Standpunkts, auf welchem durch Kants Kritik der Vernunft die Philosophie gesetzt ist. Ohne dieses Amphibolische ihres unmittelbaren Inhalts würde das Denken nicht veranlaßt seyn, von ihm fortzugehen, und fortzuschreiten bis zu dem, in welchem jenes Amphibolische ganz aufgehoben ist, und von dem man erst sagen kann, daß es Ist.

Die Vernunft findet sich also in doppelter Hinsicht aufgefordert, jenem über sich selbst hinausgehenden Seynkönnen zu folgen: 1) weil sie weiß, daß sie dadurch in ein apriorisches Verhältniß zu allem außer ihr Vorhandenen kommt, auf diese Art (nämlich wenn sie der Potenz in das Seyn folgt) alles außer ihr Vorhandene a priori begreifen wird. Ich sage: alles andere, außer ihr Vorhandene; denn das über sich selbst hinausgehende Seynkönnen geht eben damit auch über die Vernunft hinaus, und erzeugt eben jenes Seyn, das zwar a priori, d. h. als Möglichkeit, aber nicht als Wirklichkeit in der Vernunft, sondern als Wirklichkeit nur in der Erfahrung ist.

Aber nicht darin allein liegt die Aufforderung für die Vernunft, dem Seynkönnen in seinem Hinausgehen über sich selbst zu folgen, sondern sie hat dabei noch ein anderes und höheres Interesse. Die Vernunft will eigentlich nichts als ihren ursprünglichen Inhalt, aber dieser Inhalt hat, wie gezeigt, in seiner Unmittelbarkeit etwas Zufälliges an sich. Die Potenz, die sich in das Seyn bewegt, soferne sie sich nicht bewegt hat, ist noch Subjekt des Seyns, dem, was Ist, gleich, aber sie hat nur den Schein davon, weil sie sich als das, was nicht ist, darstellt, sowie sie ein anderes wird. Denn schon das Werden überhaupt ist, eben darum weil es wird, nicht das, was Ist. Sie — die unmittelbare Potenz — ist also nur materiell, nur wesentlich, d. h. nur zufällig, das Seyende, d. h. so daß sie das, was Ist, auch nicht seyn kann; ist nur gleichsam vorläufig das Seyende, solange sie sich nicht bewegt, aber sowie sie aus ihrem Können hinaustritt, tritt sie eben damit auch aus der Sphäre dessen heraus, was Ist, tritt in die Sphäre des Werdens, ist daher das Seyende, und ist es nicht; vorläufig oder a priori ist sie das Seyende, aber nach der Hand ist sie nicht das Seyende. Aber eben weil sie das Seyende ist und nicht ist,

ist sie nicht das Seyende selbst, *αὐτὸ τὸ ὄν*, denn dieses ist nur das, was nicht — ist und nicht ist, sondern das Ist, das *ὄντως ὄν*, wie es die Griechen sehr bezeichnend genannt haben, die doch wohl einen Grund gehabt haben, das bloße *ὄν* von dem *ὄντως ὄν* zu unterscheiden. Die Vernunft in diese Lage gesetzt, will nun zwar das Seyende selbst; denn nur dieß betrachtet sie als ihren wahren, weil bleibenden, Inhalt. Aber sie kann das Seyende selbst, — das, was das Seyende selbst ist, nicht bloß den Schein von ihm hat, und ein anderes werden kann, übergehen kann in das der Vernunft Fremdartige, die Natur, Erfahrung u. s. w. — sie kann das Seyende selbst nicht erlangen, als durch Ausschließung des andern, was nicht das Seyende selbst ist; aber dieses andere ist im ersten unmittelbaren Gedanken von dem, was das Seyende selbst ist, nicht abzutrennen, mit ihm unabweislich zugleich aufgenommen in den ersten Gedanken; wie kann sie aber jenes andere, das eigentlich das nicht Gewollte der Vernunft ist, das nicht eigentlich Gesezte, sondern nur nicht nicht zu Seyende, was sie nur im ersten Gedanken nicht auszuschließen vermag, wie kann sie es anders ausschließen, als indem sie es hervortreten, wirklich in sein Anderes übergehen läßt, um auf diese Art das wahrhaft Seyende, das *ὄντως ὄν*, zu befreien und in seiner Lauterkeit darzustellen? Anders als auf diese Weise läßt sich was sie will nicht herausbringen. Denn die Vernunft, und dieß ist von größter Wichtigkeit und unser nächstes Resultat, die Vernunft hat von dem, was das Seyende selbst ist, keinen andern als einen negativen Begriff. Die Vernunft, wenn gleich ihr letztes Ziel und Absehen nur das Seyende ist, das Ist, kann es doch nicht anders bestimmen, sie hat keinen Begriff für dasselbe, als den des nicht nicht Seyenden, nicht in ein anderes Uebergehenden, d. h. einen negativen Begriff, und hiemit ist denn also auch der Begriff einer negativen Wissenschaft gegeben, welcher eben dieß obliegt, den Begriff dessen, was das Seyende selbst ist, auf diese Weise zu erzeugen, nämlich indem alles nicht Seyende, was implicite oder potentia mit in dem allgemeinen und unbestimmten Begriff des Seyenden liegt, successiv ausgeschlossen wird. Diese Wissenschaft kann nicht weiter führen, als

eben zu dem angezeigten negativen Begriff, also überhaupt nur zum Begriffe des Seyenden selbst, und erst an ihrem Ende entsteht dann die Frage, ob er, der das Resultat jener negativen Wissenschaft und bloß via exclusionis gewonnen ist, ob er wieder der Gegenstand einer anderen, positiven Wissenschaft werde oder werden kann.

Indem ich so meinen Standpunkt bestimme, daß mir nämlich nur das, was das Seyende selbst ist, das wahrhaft Seyende ist, alles andere aber bloß das scheinbar Seyende, von diesem Standpunkt erklärt sich von selbst, und wird erst vollkommen deutlich, daß dieses andere auch nur die Bedeutung des bloß Möglichen haben kann, und daher, wie schon gezeigt, nicht als Wirkliches (seiner Wirklichkeit nach) debucirt wird; ferner ist diese Unterscheidung zwischen dem bloß scheinbar Seyenden, welches nur seyn Könnendes, und dem wahrhaft Seyenden, welches ich, wie gesagt, nur in dem Seyenden selbst erkenne, von der höchsten Wichtigkeit. Indem ich dem seyn Könnenden in Gedanken folge, bleibt mir natürlich, das was das Seyende selbst ist, außerhalb dieser Bewegung, es wird nicht selbst mit in diese Bewegung hereingezogen, in der ich bloß und allein mit dem seyn Könnenden, Möglichen, mich beschäftige (zu diesem Möglichen gehört nicht bloß die Natur, sondern auch die Welt des Geistes, die über der Natur sich erhebt; die apriorische Wissenschaft ist daher nothwendig Natur-Philosophie und Geistes-Philosophie). — Indem ich unterscheide, das Seyende selbst und das was das bloß seyn Könnende ist, und davon ausgehe, so ist ganz natürlich, daß wenn ich dem seyn Könnenden folge, ich nicht auch das Seyende selbst mit hereinziehe, das Seyende selbst bleibt mir außerhalb der Bewegung, und tritt erst am Ende als Resultat dieser Ausschreibung auf. In dieser ganzen Bewegung habe ich es also nur mit dem seyn Könnenden, dem Möglichen, zu thun. Ob dieses, was ich auf solche Weise finde, von einem andern Standpunkte, nämlich dem der Erfahrung, ein Wirkliches ist, geht mich hier nichts an; auf der Höhe, von der ich es ansehe, a priori, ist es ein bloß Mögliches.

Die Verwirrung, in welche die Philosophie in der letzten Zeit gerathen ist, schreibt sich vorzüglich davon her, daß jene Unterscheidung

nicht gemacht, daß das, was das Seyende selbst ist, mit in den Proceß hereingezogen worden ist, anstatt daß es bloß Resultat ist der durch ihn vollbrachten Ausscheidung dessen, was nicht das Seyende selbst ist, nur Resultat, sage ich, also nur Ende, welches nicht zugleich wieder, wie man verkehrter Weise angenommen, Anfang seyn kann. So wenig nun aber das Seyende selbst in diesen Proceß mit hereingeht (durch den ja vielmehr alles abgeschlossen werden soll, was nicht es selbst ist), so nothwendig ist es von der andern Seite sich in diesen Proceß einzulassen, weil nur dadurch logisch — im Gedanken — die Idee des Seyenden selbst sich uns verwirklicht, welches nämlich seyend ist durch sein in-sich-selbst-Bleiben, durch sein nicht-anders-Werden. Um also dieses in-sich-Bleibende, sich selbst absolut Gleiche für sich zu haben, müssen wir erst alles, was in dem noch unbestimmten Seyenden möglicher Weise von dem (transitiv) seyn Könnenden ist, abschneiden. Dieß können wir aber nicht, als indem wir das Seyende zuerst als das aus sich hinausgehen, d. h. als das auch außer sich seyn Könnende, betrachten; nur so können wir alles finden und aufzeigen, was in dem Seyenden von transitiv seyn Könnendem ist (also ins Seyn übergehen kann), um zu dem zu gelangen, was nicht existirt, wie das ins Seyn Uebergehende, sondern was Ist, rein Ist.

Kant hatte Gott als den letzten, zum Abschluß der menschlichen Erkenntniß nothwendigen Begriff bestimmt. Er hatte aber auch diese höchste Idee eigentlich nur aus der Erfahrung, aus der Tradition, aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit, kurz nur als einen vorhandenen angenommen, er war nicht methodisch bis zu diesem Gedanken fortgeschritten. Indem nun aber die andere Philosophie wirklich vermöge einer objektiven Methode bis zu diesem Begriff als dem höchsten gelangt, so gab dieses den Schein eines Erkennens, aber dieses Erkennen beschränkte sich darauf, daß der Begriff als der höchste und letzte erkannt, nicht bloß, wie bei Kant, angenommen oder vorausgesetzt war. Dieß brachte die Täuschung eines der Kant'schen Kritik entgegengesetzten Resultats hervor, während das richtig verstandene Resultat eigentlich ganz dasselbe war. In dieser Philosophie war freilich alles Folgende auf das Vorhergehende

begründet, aber doch nur als bloßer Begriff begründet. Sie war vom Anfang bis zu Ende immanente, d. h. im bloßen Denken fortschreitende, auf keine Weise transcendente Philosophie. Wenn sie daher am Ende Anspruch auf eine Erkenntniß Gottes machte, während sie Gott nur als nothwendige Vernunftidee nachgewiesen hatte, was bei Kant allerdings nur versichert war, so war die nothwendige Folge davon, daß Gott aller Transcendenz beraubt, in dieses logische Denken hereingezogen, zum bloß logischen Begriff, zur Idee selbst wurde, und weil mit dem Begriff Gott einmal die Vorstellung der Existenz, und zwar der lebendigsten, unzertrennlich verbunden war, so entstanden hieraus jene mißbräuchlichen und uneigentlichen Ausdrücke von einer Selbstbewegung der Idee, jene Worte, wodurch die Idee personificirt, und ihr eine Existenz zugeschrieben wurde, die sie nicht hatte und nicht haben konnte. Damit zusammen hing der andere Mißverstand. Diese Philosophie schritt fort von dem stufenweise als nicht Seyendes und dadurch als erkennbar Bestimmten zu dem nur noch als seyend Denkbaren und daher in derselben Linie des Fortschreitens, d. h. in derselben Wissenschaft, nicht mehr als erkennbar zu Bestimmenden, was eben darum ein transcendentes hieß, weil es über diese Wissenschaft hinausragte. Aber eben dieses Fortschreiten vom relativ nicht Seyenden zum Seyenden, nämlich zu dem seiner Natur oder seinem Begriff nach Seyenden wurde als eine successive Realisation des Letzteren, es wurde als eine successive Selbstverwirklichung der Idee betrachtet, da es doch nur eine successive Erhöhung oder Steigerung des Begriffs, der in seiner höchsten Potenz Begriff blieb, ohne daß damit ein Uebergang zum wirklichen Daseyn, zur Existenz gegeben war¹.

¹ Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 378 ff. D. S.

Fünfte Vorlesung.

Ich bin schriftlich gefragt worden, wie wir zur unendlichen Potenz des Erkennens kommen, da wir doch keines unendlichen Gegenstandes dafür uns bewußt seyen. Gegenstand wäre nun freilich nicht der eigentlich hier anzuwendende Ausdruck — aber eines unmittelbaren Inhalts sind wir uns in der Vernunft allerdings bewußt, der freilich kein Gegenstand, d. h. schon ein Seyendes, sondern nur die unendliche Potenz vom Seyenden ist. Man kann nicht das Verhältniß umkehren und sagen: schaffe mir einen unendlichen Gegenstand des Erkennens, so will ich dir eine unendliche Potenz des Erkennens zugeben; denn dieß wäre nichts anderes als uns zugemuthet, die Vernunft unmittelbar zu überschreiten, da es ja vielmehr unser Vorsatz war, uns ganz in sie einzuschließen und nichts anzuerkennen, als was in ihr selbst sich entdeckt. Der Fragende scheint zu glauben, es könne keine unendliche Potenz des Erkennens geben, ehe ein unendlicher Gegenstand des Erkennens da sey. Allein es fragt sich überhaupt nicht, ob es eine Potenz des unendlichen Erkennens geben könne — denn dieß wäre ebenso viel als fragen, ob es eine Vernunft geben könne, was noch niemand eingefallen zu fragen, jedermann setzt voraus, daß eine Vernunft ist. Und daß diese bloße, unendliche, d. h. gegen alles freie, von nichts voreingenommene Potenz des Erkennens ist, dieß wird man ebenfalls zugeben müssen: von nichts voreingenommen, sagte ich, nämlich von nichts Wirklichem (es gibt bekanntlich Theologen und Philosophen, welche Gott zum unmittel-

baren Inhalt der Vernunft machen; diesem wird hier widersprochen, denn unter Gott müssen wir uns doch etwas Wirkliches denken); dagegen von der bloßen Potenz des Seyns, die aber, eben weil bloße Potenz, in gewissem Sinne = nichts ist, ist die Vernunft allerdings voreingenommen, sie ist das gegen alles Offene, allem Gleiche (*omnibus aequa*), das nichts Ausschließende — aber was allein nichts ausschließt, ist die reine Potenz. Schon das Weibliche in dem Wort, oder daß wir die Vernunft sagen, deutet auf ihre Eigenschaft als Potenz, während das Männliche im Verstand anzeigt, daß der Verstand *Actus* ist; denn die deutsche Sprache ist, wie Lessing schon sagt, für die Philosophie geboren.

Es ist natürlich, wenn diejenigen, welche in reiner Vernunftwissenschaft die Darstellung des wirklichen Hergangs, der wirklichen Entstehung der Dinge, zu besitzen glauben, dem Wort Potenz nicht geneigt sind, welches eben daran erinnert, daß in der Vernunftwissenschaft, oder, was dasselbe ist, in der rein apriorischen Wissenschaft, nur die Möglichkeit der Dinge, nicht die Wirklichkeit, begriffen werden. Die Vernunft ist aber nur die unendliche Potenz des Erkennens und hat als solche auch nur die unendliche Potenz des Seyns zu ihrem Inhalt und kann von diesem aus eben darum auch nur zum a priori Möglichen gelangen, das dann freilich auch das Wirkliche, in der Erfahrung Vorkommende, ist, aber sie gelangt zu ihm nicht als dem Wirklichen, sondern als zu dem bloß a priori Möglichen. — Irgend einmal, um mich so auszudrücken, an irgend einem Punkte seiner Entwicklung wird der menschliche Geist das Bedürfnis empfinden gleichsam hinter das Seyn zu kommen — es ist dieß ein vulgärer Ausdruck, dessen ich mich aber gern und absichtlich bediene, denn solche Ausdrücke sind erklärend — man möchte gern, wie man sagt, hinter eine Sache kommen. Aber was ist hier „hinter der Sache“? Nicht das Seyn; denn dieses ist vielmehr das Vorderer der Sache, das, was unmittelbar in die Augen fällt, und was hierbei schon vorausgesetzt wird; denn wenn ich hinter eine Sache, z. B. ein Ereigniß, kommen will, so muß mir die Sache, hier also das Ereigniß, schon gegeben seyn. Hinter der Sache ist also nicht das Seyn,

sondern das Wesen, die Potenz, die Ursache (dies alles sind eigentlich nur gleichbedeutende Begriffe). Und so wird auf dem Punkt ihrer höchsten Entwicklung die dem Menschen so tief eingepflanzte und unüberwindliche Neigung zu begreifen auch wohl verlangen, nicht bloß hinter diese oder jene Sache, sondern hinter das Seyn überhaupt zu kommen, zu sehen, nicht was über, denn dieß ist ein ganz anderer Begriff, aber was jenseits des Seyns ist. Es kommt also einmal dahin, wo der Mensch nicht etwa bloß von der Offenbarung, sondern von allem Wirklichen sich frei zu machen hat, um in eine völlige Wüste alles Seyns zu fliehen, wo nichts irgendwie Wirkliches, sondern nur noch die unendliche Potenz alles Seyns anzutreffen ist, der einzige unmittelbare Inhalt des Denkens, mit dem dieses sich nur in sich selbst, in seinem eignen Aether bewegt. An eben diesem aber hat die Vernunft auch, was ihr die völlig apriorische Stellung gegen alles Seyn gibt, so daß sie von jenem aus nicht nur ein Seyendes überhaupt, sondern das gesammte Seyn in allen seinen Abstufungen zu erkennen vermag. Denn in der unendlichen, d. h. noch übrigens unbestimmten, Potenz entdeckt sich unmittelbar, und zwar nicht als ein zufälliger, sondern nothwendiger, jener innere Organismus aufeinanderfolgender Potenzen, an dem sie den Schlüssel zu allem Seyn hat, und der der innere Organismus der Vernunft selbst ist. Diesen Organismus zu enthüllen, ist Sache der rationalen Philosophie.

Die älteste und wohl verstanden gewiß richtigste Erklärung der Philosophie ist diese, sie sey die Wissenschaft des Seyenden, *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος*. Aber eben zu finden, was das Seyende, nämlich das wahrhaft Seyende ist, hoc opus, hic labor est, das hat die Wissenschaft selbst erst zu ermitteln, und zwar aus folgendem Grunde: das Seyende, so, wie es sich als unmittelbaren Inhalt der Vernunft zeigt (= unendliches Seynkönnen), ist ebensowohl Es selbst als die Materie eines andern Seyns. Die Potenz (der unmittelbare Inhalt der Vernunft) ist an sich selbst das Unbestimmte (*τὸ ἀόριστον*), inwiefern sie nämlich Potenz, Subjekt, Materie (denn dieß sind gleichbedeutende Ausdrücke), oder selbst das Seyende seyn kann. Man hat daher nicht das Seyende selbst, solange

man nicht jenes Materielle oder bloß Potentielle, das bloß seyn Könnende in ihm, welches eben die Materie eines anderen Seyns ist, ausgeschlossen hat. Um aber dieß thun zu können, muß das Denken vor allem auf diesen unmittelbaren Inhalt der Vernunft eingehen, diesen sich aufschließen, es muß fragen: was ist jenes Seyende, der unmittelbare Inhalt der Vernunft, was gehört zu ihm, daß es das Seyende ist? Denn dieß versteht sich nicht von selbst. Der Begriff des Seyenden muß also erzeugt werden. Nun offenbar zuerst und vor allem gehört dazu (zum Seyenden), daß es Subjekt des Seyns sey; damit aber, daß es das bloße Subjekt des Seyns ist, d. h. nur das, von dem das Seyn ausgesagt werden kann, wäre es noch nicht das Seyende (in dem prägnanten Sinn wie wir es hier nehmen, wo es das Urbild alles Seyns selbst bedeutet). Das Seyende muß allerdings zuerst Subjekt des Seyns — das was seyn kann —, insofern die Potenz des Seyns seyn, aber nicht die Potenz von etwas, das es noch nicht ist (denn da wäre es ja eben nicht das Seyende), sondern die Potenz dessen, was es schon Ist, was es unmittelbar und ohne Uebergang ist. Nochmals: das Seyende, das wir suchen, ist unmittelbar und im ersten Gedanken Potenz des Seyns, Subjekt, aber Subjekt, das unmittelbar seine Erfüllung mit sich hat (das Subjekt an sich eine Leere, die erst durch das Prädicat erfüllt werden muß) — das Seyende ist daher ebenso unmittelbar das Seyende, als es das seynkönnende ist, und zwar das rein Seyende, das ganz und völlig objektiv Seyende, in dem ebenso wenig etwas von einem Können ist als in dem Subjekt etwas von einem Seyn; und da es nun im Subjekt- oder Potenz-Seyn unmittelbar auch Objekt, so gehört zum vollständigen Begriff des Seyenden auch noch dieses (das Dritte), daß es Subjekt und Objekt in Eins gedacht, unzertrennliches Subjekt-Objekt ist, so daß dieses noch als eine dritte Bestimmung unterschieden werden muß.

Sie sehen: was wir hier unter dem Namen des Seyenden begriffen haben, ist nichts anderes als das Subjekt-Objekt der von Fichte ausgegangenen Philosophie, so wie, wenn dieses Subjekt-Objekt im ersten Gedanken als Indifferenz von Subjekt und Objekt bestimmt

war, dieser Ausdruck ganz gleichbedeutend wäre mit jenem anderen: der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist die unendliche Potenz des Seyns. (Nicht hatte das Subjekt-Objekt aber nur im menschlichen Bewußtseyn; die von ihm ausgegangene Philosophie hob diese Beschränkung auf, und setzte an die Stelle des Subjekt-Objekts im menschlichen Bewußtseyn das allgemeine und unbedingte Subjekt-Objekt). Das Subjekt-Objekt ist aber nicht wirklich zu denken, ohne drei Momente zu unterscheiden, 1. Subjekt, 2. Objekt, 3. oder als Drittes: Subjekt-Objekt. Unmittelbar, d. h. ohne Voraussetzung, kann nichts gedacht werden als nur das Subjekt. Das Wort Subjekt bedeutet sogar nichts anderes als Voraussetzung. Das Einzige, was sich voraussetzen, d. h. dem sich nichts voraussetzen läßt, ist eben Subjekt (in der älteren philosophischen Sprache sind *subjectum* und *suppositum* gleichbedeutend): nichts kann unmittelbar Objekt seyn, denn nichts ist Objekt als gegen ein Subjekt, nichts aber kann ebendarum auch unmittelbar Subjekt-Objekt seyn. Das Letzte setzt beides voraus, 1. das allein ohne Voraussetzung seyn Könnende — das Subjekt, 2. das Objekt. Erst als Drittes kann eben das, was das Subjekt und das Objekt war, Subjekt-Objekt seyn.

Nun müssen wir aber sogleich hinzufügen, daß nicht das Subjekt, nicht das Objekt, und auch nicht das Dritte oder das Subjekt-Objekt, keines von diesen, wenn wir sie durch Zahlen bezeichnen, nicht 1, nicht 2, nicht 3 für sich ist das Seyende; das Seyende selbst ist erst, was $1+2+3$, ist¹. Um also zum Seyenden selbst (und um dieses ist es zu thun), um daher in unsern Gedanken zum Seyenden selbst zu gelangen, müssen wir erst 1, 2, 3, die in ihrer ursprünglichen Einheit dem Seyenden selbst gleich sind, hinwegschaffen, d. h. wir müssen sie sich ungleich machen, so daß sie nicht mehr zusammen das Seyende, sondern jedes für sich ein Seyendes ist. Dieses geschieht, indem wir das, was in dem Seyenden Subjekt, also Potenz des Seyns ist,

¹ Vergleiche zu diesem und zum nächstfolgenden die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, die zwölfte und dreizehnte Vorlesung, besonders S. 291. 313. 319. 320. Ebenso S. 365 und S. 387. D. S.

Potenz für sich selbst, d. h. Potenz eines eignen Seyns, seyn lassen, und es als übergehend denken in das Seyn, womit es aber aufhört Subjekt zu seyn und Objekt wird, wogegen denn natürlich das, was in dem Seyenden Objekt war, aufhören muß Objekt zu seyn, und selbst Subjekt wird, wie denn ebenso auch das, was Subjekt-Objekt war, angeschlossen und ebenfalls als für sich Seyendes gesetzt wird. Die Möglichkeit dieses Verfahrens ist dadurch gegeben, daß das, was das Subjekt ist, allerdings auch Potenz eines für-sich-Seyns — auch seyn Könnendes im transitiven Sinn — ist, wo es dann, anstatt dem im Seyenden gesetzten Objekt zugewendet, nämlich ihm Subjekt zu seyn, sich selbst Subjekt, nämlich Potenz eines eignen Seyns wird. So betrachtet sind 1, 2, 3 in ihrer Einheit zwar das Seyende, aber die es auch nicht seyn können, d. h. sie sind an dem Seyenden das Zufällige, was hinweggeschafft werden muß, um zu diesem, um zu dem Seyenden selbst in seiner Lauterkeit, zu dem über alle Zweifel erhabenen Seyenden zu gelangen, — sie sind das Identische, aber nicht das absolut Identische selbst.

Die Wissenschaft, welche diese Elimination des Zufälligen in den ersten Begriffen des Seyenden, und damit diese Ausschcheidung des Seyenden selbst vollbringt, ist kritische, ist negativer Art, und sie hat in ihrem Resultat das, was wir das Seyende selbst genannt haben, nur erst im Gedanken. Daß aber dieses nun auch in seiner eignen Reinheit, mit Ausschließung des bloß zufälligen Seyns, über diesem Seyn existirt, dieses zu erkennen, kann nicht mehr die Sache jener negativen, sondern nur einer andern, im Gegensatz mit ihr positiv zu nennenden Wissenschaft seyn, für welche positive Wissenschaft jene erst den eigentlichen, den höchsten Gegenstand gesucht hat.

Ich habe Sie jetzt wieder bis zu dem Punkt geführt, wo die Philosophie, sofern sie ihren letzten und höchsten Gegenstand erst sucht, aber es mit ihm bloß bis zum logisch — in Gedanken — vermittelten Begriff bringt, ohne ihn in seiner eignen Existenz nachweisen zu können, und die Philosophie, sofern sie nun erst unmittelbar mit diesem Gegenstand, dem über allen Zweifel erhabenen Seyenden verkehrt, einander gegenüberstehen.

Sier, in der Nicht-Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie, und daß man mit einer Philosophie, die, richtig verstanden, nur negative Bedeutung haben konnte, erreichen wollte, was nur der positiven Philosophie möglich ist — darin, wie gesagt, liegt der Grund der Verwirrung und des wilden, wüsten Wesens, in das man hineingeriet, indem man Gott erst als in einem nothwendigen Proceß begriffen darzustellen suchte, hernach aber, da es hiermit nicht weiter ging, zu frechem Atheismus seine Zuflucht nahm. Diese Verwirrung hat sogar verhindert, jene Unterscheidung auch nur zu verstehen.

Erst die recht verstandene negative Philosophie führt die positive herbei, und umgekehrt die positive Philosophie ist erst gegen die recht verstandene negative möglich. Diese wenn sie in ihre Schranken sich zurückzieht, macht jene erst erkennbar, und dann nicht bloß möglich, sondern nothwendig.

Als zuerst durch meine öffentlichen Vorlesungen etwas von positiver Philosophie verlautete, fanden sich mehrere, die sich der negativen gegen mich annehmen zu müssen glaubten, meinent, diese solle ganz abolirt werden, weil ich allerdings von der Hegelschen in solchem Sinne sprach; dieß geschah aber nicht, weil ich die Hegelsche Philosophie für die negative hielt; diese Ehre kann ich ihr nicht anthun, ich kann ihr gar nicht zugeben, die negative zu seyn, ihr Grundfehler besteht vielmehr eben darin, daß sie positiv seyn will. Die Verschiedenheit zwischen Hegel und mir ist keine geringere in Betreff der negativen als der positiven Philosophie. Die Philosophie, die Hegel dargestellt, ist die über ihre Schranken getriebene negative, sie schließt das Positive nicht aus, sondern hat es ihrer Meinung nach in sich, sich unterworfen; das große, von den Schülern wiederholt gebrauchte Wort war: die volle wirkliche Erkenntniß des göttlichen Daseyns, die Kant der menschlichen Vernunft abgesprochen, sey durch sie gewährt; selbst die christlichen Dogmen waren für sie nur eine Kleinigkeit. Diese Philosophie, die sich zur positiven aufbläht, während sie ihrem letzten Grunde nach nur negativ seyn kann, habe ich in meinen öffentlichen Vorträgen nicht erst hier, lange zuvor, bestritten, und werde sie fortwährend, d. h. solange

es noch nöthig scheinen kann, bestreiten, indeß ich die wahre negative Philosophie, die ihrer selbst bewußt in edler Enthaltbarkeit innerhalb ihrer Schranken sich vollendet, für die größte Wohlthat erklärt, die dem menschlichen Geiste zunächst wenigstens ertheilt werden kann; denn durch eine solche Philosophie ist die Vernunft in das ihr gebührende, in ihr ungeschmäleretes Recht eingetreten und eingeseßt, das Wesen, das An sich der Dinge zu begreifen und aufzustellen. Die Vernunft wird, auf diese Weise beruhigt und in allen ihren gerechten Ansprüchen vollkommen befriedigt, keine Versuchung mehr empfinden, in das Gebiet des Positiven einzubrechen, wie sie dagegen von ihrer Seite des beständigen Ein- und Uebergrißs von Seite des Positiven ein für allemal entlebigt ist. Es ist seit Kant keine Philosophie in Deutschland aufgetreten, gegen welche nicht sogleich die Anhänger des Positiven, vorzüglich aber gegen Kant selbst, mit der Anklage des Atheismus aufgetreten sind; aber eine Philosophie, welche aufrichtig und offenherzig sich begnügt, den Begriff Gottes als letzte, höchste und nothwendige Vernunftidee aufzustellen, ohne Anspruch darauf zu machen die Existenz Gottes zu beweisen, ist keiner Gefahr mehr eines solchen Ein- und Uebergrißs des Positiven ausgesetzt, sondern kann und wird sich ruhig in sich selbst vollenden.

Es geschieht noch jetzt häufig, daß Halbunterrichtete meinen, ich habe die frühere Philosophie als negative erklärt, um die positive an ihre Stelle zu setzen. Da könnte denn wohl auch von einer Sinnesänderung die Rede seyn. Wenn aber zu einer Sache zwei Elemente, A und B, erforderlich sind, und ich befinde mich zuerst bloß im Besitze des einen, A, so wird dadurch, daß zu A B hinzutritt, oder daß ich jetzt nicht mehr bloß A, sondern A + B besitze, A eigentlich nicht verändert; verhindert nur wird, daß ich glaube, durch A schon zu besitzen oder erreichen zu können, was erst durch das Hinzukommen von B möglich ist. So verhält es sich mit der negativen und positiven Philosophie. Es ist keine Veränderung, die mit der ersten vorgeht, wenn die zweite ihr hinzugefügt wird, im Gegentheil wird sie dadurch erst in ihr wahres Wesen eingeseßt, daß sie nicht mehr versucht seyn kann, über ihre Grenzen auszuweichen, d. h. selbst positiv zu seyn.

Schon bald nachdem die Kant'sche Kritik der reinen Vernunft durchgedrungen war, fing man an von einer kritischen Philosophie zu sprechen. Bald aber fragte man sich, ob denn diese kritische Philosophie alles sey, ob es außer dieser nichts mehr von Philosophie gebe. Was mich betrifft, so erlaube ich mir zu bemerken, daß mir bald nach vollendetem Studium der Kant'schen Philosophie einleuchtete, daß diese sogenannte kritische Philosophie unmöglich die ganze, ich zweifelte sogar, ob sie die eigentliche Philosophie seyn könne. In diesem Gefühle habe ich schon 1795 in den Briefen über Dogmatismus und Criticismus, nicht ohne mir den augenblicklichen öffentlichen Widerspruch Fichtes zuzuziehen, behauptet, daß diesem Criticismus (so wurde die kritische Philosophie als System genannt) gegenüber einst noch ein ganz anderer, weit kühnerer Dogmatismus hervortreten werde, als der falsche und halbe der ehemaligen Metaphysik. Das Wort Dogmatismus hat freilich schon von Kant her einen übeln Klang, und vollends in Folge jenes logischen Dogmatismus, den später Hegel auf den bloßen abstrakten Begriff gründen wollte, der von allen der widerwärtigste, weil der kleinlichste ist, wogegen der Dogmatismus der alten Metaphysik noch immer etwas Großartiges hat. Aber auch in Bezug auf die alte Metaphysik müssen wir unterscheiden zwischen dogmatischer und dogmatistischer Philosophie; dogmatistisch war die alte Metaphysik, und diese ist durch Kant unwiederbringlich zerstört. Aber bis zur eigentlich dogmatischen Philosophie, d. h. welche dieß wirklich wäre, nicht bloß seyn wollte, wie die alte Metaphysik, die ich darum die bloß dogmatistische nenne, reicht Kant's Kritik nicht. Die alte Metaphysik glaubte die Existenz Gottes rational beweisen zu können, bewiesen zu haben, sie war insofern rationaler Dogmatismus, wie Kant sich ausdrückt, oder, wie ich mich umgekehrt ausdrücken will, positiver Rationalismus. Dieser nun wurde durch Kant so zerlegt, daß er fortan als unmöglich erscheine, wie denn heutzutage selbst solche Theologen, die gern überall nach Anhaltspunkten greifen, bei der alten Metaphysik keine Hilfe mehr suchen. Aber indem jener positive Rationalismus zerlegt wurde, war eben damit ein reiner Rationalismus in Aussicht gestellt — ein reiner, den wir aber nicht

etwa den negativen nennen werden; denn dieß würde den positiven als einen möglichen voransetzen, aber es gibt keinen positiven Rationalismus seit Kant. Rationalismus kann nur negative Philosophie seyn, und beide Begriffe sind völlig gleichbedeutend. Der Sache nach war jener reine Rationalismus schon in Kants Kritik enthalten. Kant läßt der Vernunft, wie gesagt, nur den Begriff Gottes, und da er das sogenannte ontologische Argument verwirft, welches nämlich aus dem Begriff Gottes auf seine Existenz schließen wollte, so macht er auch für den Begriff Gottes keine Ausnahme von der Regel, daß der Begriff eines Dinges nur das reine Was desselben enthält, nichts aber von dem Daß, von der Existenz. Kant zeigt allgemein, wie vergeblich das Bestreben der Vernunft sey, mit Schlüssen über sich selbst hinaus zur Existenz zu kommen (in diesem Streben aber ist sie nicht dogmatisch, denn sie erreicht ja ihren Zweck nicht, sondern bloß dogmatisirend) — Kant läßt also der Vernunft überhaupt nichts als die Wissenschaft, die sich in das reine Was der Dinge einschließt, und seine deutlich ausgesprochene Meinung ist, daß dieser reine Rationalismus das einzige an der Stelle der alten Metaphysik übrig Bleibende sey. Kant dehnt freilich, was er nur von der Vernunft bewiesen hat, auf die Philosophie aus, und nimmt stillschweigend an, daß es keine andere als rein rationale Philosophie gebe; das Letzte aber hatte er auf keine Weise gezeigt; es mußte also gleich die Frage entstehen, ob denn nun nach Zersetzung der alten Metaphysik das andere, positive Element vollkommen vernichtet sey, ob nicht vielmehr, nachdem sich das Negative im reinen Rationalismus niedergeschlagen habe, das Positive sich nun erst frei und unabhängig von jenem in einer eignen Wissenschaft gestalten müsse. Aber nicht auf solche Weise übereilt sich der Fortschritt einer Wissenschaft, die einmal in eine Krise versetzt ist; denn auch in wissenschaftlichen Bewegungen herrscht kein bloßer Zufall, sondern je tiefer, eingreifender sie sind, desto mehr werden sie von einer Nothwendigkeit beherrscht, die keinen Sprung erlaubt, die gebieterisch heischt, daß erst das Nächste vollendet, die unmittelbar vorliegende Aufgabe gelöst sey, ehe zu Entfernterem fortgegangen wird. Jener reine Rationalismus,

der das nothwendige Resultat der Kantschen Kritik seyn mußte, war in derselben nur indirekt enthalten und mit zu vielem Zufälligem vermischt; es war also erst nöthig, ihn von diesem zu sondern, Kants Kritik selbst zu förmlicher Wissenschaft, zu einer wirklichen Philosophie auszuarbeiten. Die ersten zur Darstellung jenes reinen Rationalismus Verufenen mußten sich ihn als Zweck vorstellen. Sie mußten so ganz mit ihm beschäftigt seyn, daß sie nichts außer ihm denken konnten: sie mußten alles in ihm zu haben glauben; solange sie mit ihm beschäftigt waren, konnten sie nicht an etwas über ihn Hinausgehendes denken. Insofern war also freilich von positiver Philosophie noch nicht die Rede, und darum auch die negative noch nicht als solche erkannt und erklärt. Um sich ganz in die Schranken des Negativen, des bloß Logischen zurückzuziehen, sich als negative Philosophie zu bekennen, mußte diese Philosophie das Positive entschieden ausschließen, und dieß konnte auf zweierlei Art geschehen: indem sie es außer sich setzte, oder indem sie es ganz verleugnete, völlig aufgab oder aufhob. Das Letzte war eine zu starke Zumuthung. Hatte doch selbst Kant das Positive, das er aus der theoretischen Philosophie ganz eliminirt hatte, durch die Hintertüre der praktischen wieder eingeführt. Zu dieser Auskunft konnte jene allerdings auf einer höheren Stufe der Wissenschaftlichkeit stehende Philosophie nicht greifen. Aber um das Positive auf die andere Weise von sich auszuschließen, so nämlich, daß sie es außer sich als Gegenstand einer andern Wissenschaft setzte, dazu mußte schlechterdings die positive Philosophie erfunden seyn. Aber diese war eben nicht erfunden, zu dieser war durch Kant schlechterdings keine Möglichkeit gegeben. Kant hatte die Philosophie auf den Weg gebracht, sich als negative oder rein rationale abzuschließen und zu vollenden; aber zu einer positiven Philosophie hatte er durchaus keine Mittel gegeben. Nun sehen wir aber in der Natur, in der organischen z. B., daß irgend ein Vorausgehendes, sich zum Negativen oder sich als Negatives zu bekennen, erst in dem Augenblick sich entschließt, in welchem ihm das Positive außer ihm gegeben wird. Es war also unmöglich, daß jene Philosophie sich zu der reinen Negativität entschließen konnte,

die an sie gefordert war, ehe die positive Philosophie gefunden und wirklich vorhanden war. Es kam hierzu, daß diese Philosophie in einer übrigens sehr positiven Zeit sich entwickelte, welche laut und bestimmt nach Erkenntniß verlangte; dieser gegenüber auf alle positive Erkenntniß zu verzichten, war vielleicht eine Verleugnung, die lebhaft strebenden Geistern zu schwer fiel. Unter anderm stand diese Philosophie auch solchen gegenüber, die ihren Standpunkt nur im Positiven hatten, und die, während sie auf alle wissenschaftliche Philosophie verzichteten, gleichsam um für diese Demüthigung sich schablos zu halten, nur mit desto größeren Ansprüchen alle höheren Ueberzeugungen auf ein blindes Gefühl, auf Glauben oder geradezu auf Offenbarung allein gründen wollten. Einer von diesen war Jacobi, der als Grundsatz ausgesprochen, daß jede wissenschaftliche Philosophie auf Atheismus führe. Dieser scheute sich nicht, den Kant'schen Satz, daß die Vernunft das Daseyn Gottes nicht zu beweisen vermöge, als ganz identisch mit dem seinigen zu behandeln, wiewohl zwischen beiden doch ein großer und himmelweiter Unterschied ist. Da nun aber Kant weder von einem blinden Glauben noch von einem bloßen Gefühl in der Philosophie wissen wollte, so kam sein negatives Resultat Jacobi gegenüber in die Lage, selbst als Atheismus zu erscheinen, und kaum hielt sich Jacobi zurück dieß sogar auszusprechen. Außer diesen Männern, denen es nur darum zu thun war, für ihren Satz, daß alle wissenschaftliche Philosophie auf Atheismus führe, Bestätigungen zu finden, und die daher überall Atheismus sahen, wo er war und wo er nicht war, außer diesen wirkte Spinoza noch immer mächtig ein, der diese Verwirrung des Positiven und Negativen zuerst in die Philosophie gebracht hatte, indem er das nothwendig Existirende zum Princip (Anfang) machte, aber von diesem die wirklichen Dinge bloß logisch ableitete.

Es war natürlich, daß gerade in dem Augenblick, wo Negatives und Positives sich auf immer scheiden sollte, also im Augenblick der Entstehung der rein negativen Philosophie, das Positive nur um so mächtiger hervortreten und sich geltend machen mußte. Und hatte ich schon frühzeitig die klare Abndung, daß jenseits dieses Criticismus, der die dogmatisirende Philo-

sophie zerstört hatte, eine andere, und zwar durch ihn nicht erreichte dogmatische Philosophie aufstehen müsse, so läßt sich denken, wie, nachdem mir jenes durch Kant vorbereitete rationale System nun als reines, zur Evidenz gebrachtes, von allem Zufälligen befreites wirkliches System vor Augen stand, dieselbe Wahrnehmung nur mit verstärktem Gewicht mir aufs Herz fallen mußte. Je reiner das Negative aufgestellt war, desto mächtiger mußte ihm gegenüber das Positive sich erheben, und es schien nichts gethan, solange dieses nicht auch gefunden sey. Vielleicht kann man sich hieraus erklären, wie fast unmittelbar nach der ersten Darstellung jenes aus dem Criticismus herausgebildeten Systems diese Philosophie von ihrem Urheber gleichsam verlassen, einstweilen jedem überlassen wurde, der bereit stand sie sich anzueignen, und, mit Platon zu reden, von dem Glanze der leer gelassenen Stelle angezogen, mit Begierde sich auf sie zu stürzen. Für mich war jene Philosophie wirklich nur Uebergang gewesen; die Wahrheit zu sagen, hatte ich in dieser Philosophie eben nur das nächste nach Kant Mögliche versucht, und war innerlich weit entfernt — niemand wird eine dem entgegengesetzte Aeußerung aufzeigen können — sie in dem Sinne für die ganze Philosophie zu nehmen, in welchem dieß nachher geschehen ist, und wenn ich die positive Philosophie, auch nachdem sie gefunden war, höchstens durch Andeutungen erkennen ließ, unter andern durch die bekannten Paradoxien einer polemischen Schrift gegen Jacobi, so glaube ich, daß auch diese Zurückhaltung eher zu loben als zu tadeln war; denn damit habe ich einer Richtung, mit der ich nichts gemein haben wollte, volle Zeit gelassen sich zu entwickeln und auszusprechen, so daß nun niemand mehr über sie selbst und mein Verhältniß zu ihr zweifelhaft seyn kann, während ich sie sonst wahrscheinlich nie losgeworden wäre. Alles, was ich gegen jene Richtung vorkehrte, war, sie sich selbst zu überlassen, wobei ich völlig überzeugt war, daß sie mit schnellen Schritten der Verdorrung und Austrocknung entgegengehen würde.

Die wahre Verbesserung, die meiner Philosophie hätte zu Theil werden können, wäre eben die gewesen, sie auf die bloß logische Bedeutung einzuschränken. Aber Hegel machte noch viel bestimmter

Ansprüche, auch das Positive begriffen zu haben, als sein Vorgänger. Man hat sich über das Verhältniß beider überhaupt meist ganz falsche Begriffe gemacht. Man glaubt, jener habe diesem verübelt, über ihn hinausgegangen zu seyn. Aber gerade das Umgekehrte. Der erste, der noch gar vieles, wovon man heutzutage nichts mehr weiß, zu überwinden und den ganzen Stoff zu gewältigen hatte, den der andere bereits dem Begriff unterworfen fand, konnte sich wohl gefallen lassen, von diesem berichtigt zu werden. Konnten sich mir freilich die besonders allem Sinureichen und Genialen feindlichen Elemente in der ganzen Weise Hegels nicht verbergen, so sah ich dagegen, daß derselbe auch manchem falsch Genialen, wirklich Schwachen, ja Kindischen, durch vorgebliche Gemüthlichkeit Irreleitenden, was er in der Zeit vor sich fand, mit Kraft und zum wahren Besten gründlicher Denkart und Wissenschaft entgegentrat, und während die andern allerdings fast nur taumelten, hielt er wenigstens an der Methode überhaupt fest, und die Energie, mit der er ein falsches System, aber doch ein System durchführte, hätte, zum Rechten gewendet, zum unschätzbaren Vortheil der Wissenschaft gereichen können. Es ist eben diese Seite, welche ihm vorzugsweise Wirkung verschafft, wie ich denn sah, daß die, welche ihn am eifrigsten priesen, einige Schlagsätze und Schlagwörter ausgenommen, vom Einzelnen wenig redeten, immer aber das hervorhoben, daß seine Philosophie ein System, und zwar ein vollendetes, sey. Einerseits drückt sich in dieser unbedingten Forderung des Systems die Höhe aus, zu welcher die philosophische Wissenschaft in unserer Zeit erhoben ist; man ist überzeugt, daß nichts mehr einzeln gewußt werden kann, sondern nur im Zusammenhang und als Glied eines großen, alles umfassenden Ganzen. Von der andern Seite finden sich viele, die um jeden Preis fertig seyn wollen und sich kindisch beglückt fühlen, sich einem Systeme anzuschließen, und damit ihre eigne Wichtigkeit zu erheben, wie es denn immer vorzüglich darum eine schlimme Sache ist, wenn Partei- oder Secten-Namen aufkommen oder wieder neu geltend gemacht werden. Denn ich habe manchen zu sehen Gelegenheit gehabt, der für sich nichts bedeutete, wenn er sich aber einen Liberalen oder monarchisch Gesinnten

nannte, sich und anderen wirklich etwas zu seyn dünkte. Nicht jeder ist übrigens darum dazu berufen, Schöpfer eines Systems zu seyn. Es gehört künstlerisches Gefühl dazu, um von dem Streben nach Abschließung sich nicht zum Widersinnigen oder Bizarren hinreißen zu lassen und innerhalb der Grenzen des Natürlichen zu bleiben. Von nichts war Hegel, der im Einzelnen so scharf ist, so sehr als von künstlerischem, zumal von diesem ins Ganze gehenden Gefühl verlassen, sonst hätte er die Stockung der Bewegung, die bei ihm zwischen der Logik und der Naturphilosophie eintritt, empfinden, und aus der Art, wie die letzte an die erste angefügt ist, schon allein sehen müssen, daß er außer dem rechten Weg sey. Ich gehöre nicht zu denen, die die Quelle der Philosophie überhaupt im Gefühle suchen, aber für das philosophische Denken und Erfinden, wie für das Poetische oder Künstlerische, muß Gefühl die Stimme seyn, die vor dem Unnatürlichen und Unanschaulichen warnt, und mancher zum Falschen führende Weg wird dem, der darauf hört, schon allein dadurch erspart, daß sein Gefühl schon das Gemachte, nur durch mühselige und unklare Zusammensetzung Erreichbare scheut. Wer wirklich ein vollendetes System will, muß weit hinaus, in die Ferne, nicht myopisch bloß auf das Einzelne und Nächste sehen.

Die vorausgegangene Philosophie konnte sich nicht in dem Sinn wie Hegels als unbedingtes System aufstellen, aber man konnte ihr darum nicht vorwerfen, überhaupt nicht System zu seyn. Sie brauchte nicht erst systematisirt zu werden, sie war ein geborenes System; ihre Eigenthümlichkeit bestand eben darin, System zu seyn. Ob die äußere Darstellung mehr oder weniger schulmäßig gehalten war, konnte als gleichgültig erscheinen, das System lag in der Sache, und wer die Sache, hatte eben damit auch das System; aber als absolutes, nichts anßer sich zurücklassendes System konnte sie sich nicht abschließen, obwohl sie, solange die positive Philosophie nicht erfunden war, es ebenfowenig hindern konnte, wenn ein anderer sie als Philosophie schlechthin geltend machte. Hegel schien im Anfang die rein logische Natur jener Wissenschaft einzusehen. War es aber mit der rein logischen Bedeutung ernst, so mußte ihm die Logik nicht ein Theil seyn. Diese ganze Philoso-

phie, auch die von dem Vorgänger aufgenommene Natur- und Geistesphilosophie mußte ihm logisch, also Logik, und was er als Logik insbesondere aufstellte, mußte nicht etwas so Verfehltes seyn, als es bei ihm ist. Anstatt die wahre und wirkliche Logik zur Unterlage zu nehmen, von welcher aus fortgeschritten würde, hypostasirt er den Begriff in der Absicht der logischen Bewegung, die, wie unabhängig man sie von allem Subjektiven nehme, doch immer nur im Gedanken seyn kann, die Bedeutung einer objektiven, ja sogar eines Processes zu geben. So wenig hat er sich von dem Realen, das seinen Vorgänger hinderte, befreit, daß er es auf seinem Standpunkt sogar affektirt, Ausdrücke, die für diesen gar nicht gemacht sind, von jenem nehmend. Der Uebergang in die Naturphilosophie, der in der rein negativ sich haltenden Philosophie bloß hypothetisch geschehen kann (dadurch wird auch die Natur in der bloßen Möglichkeit erhalten, nicht als Wirklichkeit zu erklären versucht, was einer ganz andern Seite der Philosophie vorbehalten werden muß) bei diesem Uebergang also bedient er sich solcher Ausdrücke (z. B. die Idee entschließt sich; die Natur ist ein Abfall von der Idee), die entweder nichts sagen oder seiner Absicht nach erklärende seyn sollen, also etwas Reales, einen wirklichen Vorgang, ein Geschehen einschließen. War es daher der Fehler der ersten Darstellung, das Positive nicht außer sich gesetzt zu haben, so wurde sie durch die folgende (Fegelsche) übertroffen, aber nur durch die Vervollkommnung des Fehlers.

Ich lehre auf die Meinung zurück, welche einige faßten, als sie aus der Ferne von positiver Philosophie hörten, daß sie nämlich ganz an die Stelle der negativen treten, diese also verdrängen und aufheben sollte. So war es nie gemeint, so leicht gibt sich auch eine Erfindung nicht auf, wie die jener Philosophie, die sich inzwischen für mich zur negativen bestimmt hatte. Es war eine schöne Zeit, in der diese Philosophie entstanden war, wo durch Kant und Fichte der menschliche Geist entfesselt sich in der wirklichen Freiheit gegen alles Seyn und berechtigt sah zu fragen, nicht: was ist, sondern: was kann seyn, wo zugleich Goethe als hohes Muster künstlerischer Vollendung vorleuchtete. Indes konnte die positive Philosophie nicht gefunden, nicht

entwickelt werden ohne entsprechende Fortschritte in der negativen, welche jetzt einer ganz andern Darstellung fähig ist als vor 40 Jahren, und obwohl ich weiß, daß diese einfache, leichte und doch großartige Architektur, inwiefern sie nämlich unmittelbar mit den ersten Gedanken in die Natur hinübertrat, und so von der breitesten Basis ausgehend, in einer zum Himmel anstrebenden Spitze endigte, daß diese Architektur in vollkommener Ausführung, besonders der zahllosen Einzelheiten, deren sie fähig ist, ja die sie fordert, hierin nur den Werken der alten deutschen Baukunst vergleichbar, nicht das Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters seyn kann, indef doch auch die gothischen Dome, die eine frühere Zeit nicht vollendete, eine spätere Nachkommenschaft ihrem Princip gemäß auszubauen angefangen: obwohl jenes wissend, hoffe ich doch nicht aus der Welt zu scheiden, ohne auch das System der negativen Philosophie noch auf seinen wahren Grundlagen befestigt, und soweit als es jetzt und als es mir möglich ist, aufgebaut zu haben.

Aus dem bisher Gesagten erhellt zugleich, wie überflüssig es war, gegen mich die rationale oder negative Philosophie in Schutz nehmen oder vertheidigen zu wollen, als ob ich von einer Philosophie der reinen Vernunft gar nichts mehr wissen wolle. Diejenigen übrigens, welche sich dazu berufen glaubten, und insbesondere die Vertheidigung der Hegelschen Philosophie gegen mich in dieser Beziehung übernehmen zu müssen glaubten, thaten es zum Theil wenigstens nicht etwa, um sich der positiven Philosophie zu widersetzen, im Gegentheil, sie selbst wollten auch etwas der Art; nur waren sie der Meinung, diese positive Philosophie müsse auf dem Grunde des Hegelschen Systems aufgebaut werden, und lasse sich auf keinem andern aufbauen, dem Hegelschen Systeme fehle weiter nichts, als daß sie es ins Positive fortsetzten, dieß, meinten sie, könne in einem steten Fortgange, ohne Unterbrechung und ohne alle Umkehrung geschehen. Sie bewiesen dadurch, 1) daß sie von der vorausgegangenen Philosophie nie einen rechten Begriff gehabt haben, sonst mußten sie wissen, daß diese Philosophie ein geschlossenes, in sich völlig geendetes System war, ein Ganzes, das ein wahres

Ende hatte, d. h. nicht ein Ende, über das man nach Umständen oder Befinden wieder hinausgehen kann, sondern das Ende bleiben muß; 2) daß sie nicht einmal von der Philosophie, die sie verbessern und erweitern wollten, der Hegelschen, Bescheid wußten, da diese Philosophie gar nicht nöthig hat von ihnen zur positiven erweitert zu werden, das hat sie vielmehr selbst schon gethan, und gerade darin bestand der Fehler, daß sie etwas seyn wollte, was sie ihrer Natur, ihrem Herkommen nach gar nicht seyn konnte, nämlich eine zugleich dogmatische Philosophie. Insbesondere war es ihre (wahrscheinlich aus unbestimmtem Hörensagen geschöpfte) Meinung, die positive Philosophie sey die, welche von dem persönlichen Gott ausgehe, und der persönliche Gott war es, den sie durch Fortsetzung der Hegelschen Philosophie als nothwendigen Inhalt der Vernunft zu gewinnen dachten. Sie wußten also nicht, daß Kant, sowie die aus ihm hervorgegangene Philosophie, Gott als nothwendigen Inhalt der Vernunft schon habe: darüber war kein Streit, kein Zweifel, um den Inhalt handelte es sich nicht mehr. Was Hegel betrifft, so rühmte sich ja dieser, Gott am Ende der Philosophie als absoluten Geist zu haben. Kann man nun einen absoluten Geist denken, der nicht zugleich absolute Persönlichkeit, ein absolut seiner selbst Bewußtes wäre? Vielleicht meinten sie, dieser absolute Geist sey eben nicht eine freihandelnde Persönlichkeit, nicht freier Welterschöpfer u. s. w.; das konnte freilich der Geist nicht seyn, der erst am Ende, post festum, kommt, nachdem alles gethan ist, und der nichts zu thun hat, als alle vor und unabhängig von ihm vorhandenen Momente des Processes unter sich aufzunehmen. Aber eben das hatte auch Hegel zuletzt gefühlt, und in späteren Zusätzen diesen absoluten Geist sich zur Schöpfung einer Welt frei entschließen, sich mit Freiheit zur Welt entäußern lassen. Sie kamen auch in dieser Hinsicht zu spät. Sie konnten nicht sagen, die Hegelsche Philosophie sey in der Welterschöpfung ein unmöglicher Gedanke; denn sie wollten ja dasselbe mit eben dieser Philosophie erreichen. Ihre vermeinte Verbesserung der Hegelschen Philosophie war also recht eigentlich, wie man zu sagen pflegt, moutarde après diner, und man hätte nun eher Ursache sich Hegels gegen diese seine Schüler anzu-

nehmen, wie man nicht weniger geneigt seyn mußte ihn gegen die Schmach zu vertheidigen, die ihm angethan wurde, wenn andere mit herzbrechenden, d. h. jedem kräftigen Denker nur Ekel erregen könnenden sentimental-pietistischen Phrasen seine Philosophie einem Theil des Publikums werth zu machen dachten, die anders woher genommenen Ideen in das enge Gefäß zwingen wollten, das sie immer wieder auswirft.

Das Hauptargument jener Vertheidiger Hegels, die doch zugleich seine Verbesserer seyn wollen, ist dieses: eine rationale Philosophie sey etwas an sich Nothwendiges, insbesondere aber unentbehrlich zur Begründung einer positiven Philosophie. Dagegen wäre nun zu sagen, daß zur Vollendung der Philosophie die negative wie die positive nothwendig, die letzte aber nicht in dem Sinne, wie sie es annehmen, durch die erste begründet wird, nicht so nämlich, daß sie nur eine Fortsetzung der negativen wäre, da in der positiven vielmehr ein ganz anderer modus progrediendi stattfindet als in der negativen, indem sich hier auch die Form der Entwicklung völlig umkehrt. Daß die positive Philosophie durch die negative begründet würde, wäre nur dann nöthig, wenn die negative Philosophie der positiven ihren Gegenstand als einen schon erkannten überlieferte, mit dem sie nun erst ihre Operationen anfangen könnte. Aber so verhält es sich nicht. Das, was der eigentliche Gegenstand der positiven wird, bleibt in der vorausgehenden als das nicht mehr Erleubare stehen; denn in dieser ist alles nur erkennbar, inwiefern es ein Prius hat, aber dieser letzte Gegenstand hat kein Prius in dem Sinne wie alles andere, sondern hier wendet sich die Sache um: was in der reinrationalen Philosophie das Prius war, wird hier zum Posterius. In ihrem Ende enthält die negative Philosophie selbst die Forderung der positiven, und allerdings die ihrer selbst bewußte, sich selbst ganz verstehende hat das Bedürfnis die positive außer sich zu setzen; in diesem Sinne könnte man sagen, daß die negative die positive ihrerseits begründe, aber nicht umgekehrt hat die positive ebenso das Bedürfnis von ihr begründet zu werden. Die Begründung, welche wir allerdings von Seite der negativen (aber nicht der positiven)

Philosophie anerkennen, ist nicht so zu nehmen, als wäre das Ende der negativen Philosophie der Anfang der positiven. So ist es nicht. Jene überliefert ihr Legtes an sie nur als Aufgabe, nicht als Princip. Aber, wird man sagen, so ist sie ja doch durch die negative begründet, inwiefern sie von dieser die Aufgabe erhält. Ganz richtig, aber die Mittel der Aufgabe zu genügen muß die positive sich rein selbst verschaffen. Wenn die erste bis zur Forderung der andern fortgeht, geschieht dieß nur in ihrem eignen Interesse, damit sie sich abschließe, nicht aber darum, als ob die positive nöthig hätte die Aufgabe von ihr zu erhalten oder von ihr begründet zu werden; denn die positive kann rein für sich anfangen, auch etwa mit dem bloßen Ausspruche: Ich will das, was über dem Seyn ist, was nicht das bloße Seyende ist, sondern mehr als dieses, der Herr des Seyns. Denn von einem Wollen anzufangen, ist sie schon berechtigt als Philosophie, d. h. als Wissenschaft, die sich selbst ihren Gegenstand frei bestimmt, als Philosophie, die schon an sich selbst und dem Namen nach ein Wollen ist. Ihre Aufgabe kann sie also auch bloß von sich selbst erhalten, und ihren wirklichen Anfang ebenso auch sich selbst erst geben; denn dieser ist von der Art, daß er keiner Begründung bedarf, er ist der durch sich selbst gewisse und absolute Anfang.

Sechste Vorlesung.

Gegen die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie ist wohl der Haupteinwurf dieser: Philosophie müsse aus Einem Stück seyn, es könne nicht zweierlei Philosophie geben. Ehe man diesen Einwurf macht, müßte man wissen, ob negative und positive Philosophie wirklich zwei verschiedene Philosophien sind, oder vielleicht nur die zwei Seiten einer und derselben Philosophie, die Eine Philosophie in zwei verschiedenen, aber nothwendig zusammengehörigen Wissenschaften. Dieß wird sich nun durch die folgende Betrachtung entscheiden. Vorläufig sey nur bemerkt, der Gegensatz, der dieser Unterscheidung zu Grunde liegt, war längst, und zwar in den rationalen Systemen selbst vorhanden, die Unvereinbares zu vereinigen suchten. Wir haben also den Gegensatz nicht erst erschaffen, unsere Absicht ist vielmehr, durch strenge Scheidung ihn für immer aufzuheben.

Woher käme es doch wohl, wenn nicht von dieser doppelten Seite der vielleicht dennoch Einen Philosophie, daß man von jeher so schwer, ja unmöglich gefunden hat, eine genügende Definition der Philosophie zu geben, eine solche nämlich, die zugleich das Verfahren derselben, den *modus procedendi*, ausdrückt? Wenn man sie z. B. erklärt als Wissenschaft, die sich in das reine, d. h. hier zugleich nothwendige Denken zurückzieht, so ist das eine wohl zulässige

Definition für die negative Philosophie; nimmt man sie aber für absolut, was ist die nothwendige Folge? Da die Philosophie im Allgemeinen doch nicht ablehnen kann, auch über die wirkliche Existenz der Natur und Welt überhaupt Rede und Antwort zu geben, nicht bloß mit dem Wesen der Dinge sich zu beschäftigen, so wird, wenn man consequent ist, die Folge seyn, behaupten zu müssen, daß auch in der Wirklichkeit alles bloß logisch zusammenhänge, Freiheit und That aber für nichts sey, hiergegen empört sich aber die außerlogische Natur der Existenz so entschieden, daß selbst die, welche folgerichtig mit ihren Begriffen die Welt auch ihrer Existenz nach als eine bloß logische Folge irgend einer ursprünglichen Nothwendigkeit erklären, dieß doch nicht Wort haben wollen, sondern eher, den Standpunkt des reinen Denkens verlassend, zu Ausdrücken greifen, die auf ihrem Standpunkt völlig unstatthaft, ja unmöglich sind.

Die Sache verhält sich also eigentlich so: beides ist gefordert, eine Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns, und eine Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt. Dieser Gegensatz ist einmal vorhanden, man kann ihn nicht umgehen, dadurch, daß man etwa die eine von beiden Aufgaben unterdrückt, ebenso wenig dadurch, daß beide Aufgaben vermischt werden, wodurch nur Verwirrung und Widerspruch entstehen kann. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß jede dieser Aufgaben für sich, d. h. in einer besonderen Wissenschaft, aufgestellt und behandelt werden müsse, was aber freilich nicht verhindert, den Zusammenhang, ja vielleicht die Einheit beider zu behaupten. Kann es uns ferner wundern, wenn eine solche doppelte Seite der Philosophie sich hervorthut, da (und dieß ist ein Hauptpunkt, bei dem ich mehr zu verweilen gedenke) sich nachweisen läßt, daß von je und immer beide Linien in der Philosophie nebeneinander da gewesen, und wenn sie in Widerstreit geriethen, die eine neben der andern dennoch fortwährend sich behauptet hat.

Um von dem Alterthum anzufangen, so spricht Aristoteles, welcher die Hauptquelle für Philosophie des Alterthums ist, mehrmals von einer Klasse Philosophen, die er die Theologen nennt. Wenn wir nun

auch annehmen, daß er darunter zunächst diejenigen Philosophen des Alterthums verstehe, die noch unter den Inspirationen der Mythologie standen, oder die außer den Thatsachen der Natur und des menschlichen Verstandesgebrauchs auch die religiösen Thatsachen, namentlich die mythologischen Ueberlieferungen, in Betracht zogen, wie die sogenannten Orphiker, oder die Urheber jener *παλαιῶν λόγων*, die zuweilen bei Platon erwähnt werden, so spricht doch Aristoteles an einer Stelle der Metaphysik¹ auch von Philosophen seiner Zeit, die er mit demselben Namen bezeichnet (es ist von *θεολόγων τῶν νῦν τισι* die Rede), und unter diesen können keine anderen gemeint seyn, als die die Welt auf Gott zurückführen, also dogmatische Philosophen, von denen sich alsdann die andern nur dadurch unterscheiden konnten, daß sie alles bloß natürlich oder aus der Vernunft zu erklären suchten. Unter die Letzten gehörten unstreitig vor allen die ionischen Physiker, insbesondere Heraclitus, dessen Lehre, daß nimmer irgend etwas sey, daß nichts bleibe, sondern alles immer nur gehe oder einem Flusse gleich sich bewege: *τὰ ὄντα ἴσται τε πάντα καὶ μένει οὐδέν*, wie Platon die Lehre ausdrückt, oder: *ὅτι πάντα χωρεῖ*, daß alles weicht oder alles immer wieder Platz macht, im Grunde nur die Vernunftwissenschaft beschreibt, die allerdings auch bei nichts bleibt, sondern, was so eben als Subjekt bestimmt war, ist im nächsten Moment zum Objekt geschlagen, also weicht es in der That und gibt einem Andern Raum, das wieder nicht zu bleiben, sondern einem andern und Höheren zu weichen bestimmt ist, bis dasjenige erreicht ist, was gegen nichts mehr sich als das Nichtseyende verhält, also nicht mehr weichen kann.

Ganz besonders aber gehörten zu diesen rationalen Philosophen die Eleaten, an denen Aristoteles aber vorzüglich dieses tadelt, daß sie, während ihre Wissenschaft nur Logik sey, dennoch mit derselben zugleich erklären wollen. In dieser Beziehung sagt er, daß die eleatische Philosophie nur Schwindel erzeuge und keine Hilfe gewähre; denn die bloße Bewegung im Gedanken schließt alles wirkliche Geschehen aus; will nun diese bloß logische Bewegung dennoch als erklärend sich geltend machen,

¹ Lib. XIII, p. 300 (ed. Brandis).

so erscheint sie dabei als nicht von der Stelle kommend (weil das Logische kein wirklicher Fortschritt des Geschehens seyn kann, sondern alles in Gedanken vorgeht, so erscheint, wenn das Logische als wirkliche Erklärung genommen wird, diese Erklärung als nicht von der Stelle kommend), und erregt eben dadurch Schwindel, wie jede rotirende, auf Einem Punkte sich herumbrehende Bewegung¹. Schon Sokrates hatte die von ihm aufs höchste ausgebildete Dialektik, die, weit entfernt etwas Positives seyn, für sich etwas bedeuten zu wollen, ihm nur die Bedeutung eines Werkzeugs der Zerstörung hatte, nicht etwa bloß gegen die Sophisten, d. h. gegen das subjektiv-logische Scheinwissen, sondern ebenso wohl gegen das auf Objektivität Anspruch machende rationale Scheinwissen der Eleaten gerichtet, und erst der hat den Platon recht verstanden, der einseht, wie nah und sich innerlich verwandt bei ihm die Sophisten und die Eleaten sind; seine Dialektik galt ebenso wohl der Leichtgläubigkeit und Reichthümlichkeit der Sophisten als dem Schwulst der Eleaten, in dieser Beziehung sagt Plutarch von Sokrates: er habe den Schwulst, die Aufgeblasenheit (*τύφος*) als eine Art Rauch in der Philosophie (*ὡς περ τιναὶ καπνὸν φιλοσοφίας*) auf seine Gegner zurückgeblasen. Das Mittel dazu waren ihm seine Fragen, die uns als bloße Kinderfragen, ja mitunter langweilig erscheinen, die aber den Zweck hatten, die von dem Scheinwissen der Sophisten oder dem Schwulste der Eleaten Aufgeblasenen durch diese Diät erst wieder für das wahre Wissen empfänglich zu machen, wie ein kluger Arzt, wenn er mit starken Mitteln auf den kranken Körper einzuwirken gedenkt, erst reinigende Mittel anwendet, damit er nicht, statt auf das erhaltende und wiederherstellende Princip des Organismus, vielmehr auf die Ursache der Krankheit selbst wirke, und diese in ihrer Wirkung erhöhend, so das Uebel vielmehr stärke, anstatt es zu schwächen. — Vorzüglich diesem Scheinwissen gegenüber äußert sich Sokrates: der Unterschied zwischen ihm und den andern sey, daß diese zwar auch nichts wüßten, aber doch

¹ Die Pythagoreer können wir weder den Theologen noch den Rationalisten insbesondere beizählen, sondern müssen annehmen, daß sie beides zu vereinigen suchten, wenn es gleich nicht leicht zu sagen ist, wie sie beides vereinigten.

etwas zu wissen meinten; er aber sey insofern besser daran, als er wisse, daß er nichts wisse. Bei dieser berühmten Rede ist vor allem zu bemerken, daß Sokrates nicht alles Wissen sich abspricht, sondern gerade das Wissen, dessen die andern sich rühmten und mit dem sie wirklich zu wissen meinten, dieses schreibt er auch sich zu, nur, setzt er hinzu, sey ihm bewußt, daß dieses Wissen kein wirkliches Wissen sey. Diese Rede hat also schon gleich von vornherein ein anderes Ansehen, als bei manchen, die sich in neuerer Zeit auch das Ansehen sokratischer Unwissenheit geben wollten und gleich mit dem Bekenntniß der Unwissenheit anfangen, gleich im Beginn sich mit dem Nichtwissen beruhigen wollten. Dem sokratischen Nichtwissen muß ein großes, ja ein bedeutendes Wissen vorausgehen, ein Wissen, von dem es der Mühe werth ist zu sagen, es sey kein Wissen, oder es sey damit nichts gewußt. Das Nichtwissen muß eine *docta ignorantia*, eine *ignorantia savante* seyn, wie schon Pascal sich ausgedrückt hat. Ohne ein vorausgehendes großes Wissen ist die Erklärung, man wisse nichts, bloß lächerlich; denn wenn der wirklich Unwissende versichert, er wisse nichts, was ist denn daran Merkwürdiges? Merkwürdig wäre vielmehr, wenn er etwas wüßte; daß er nichts weiß, glaubt man ohnedieß, dafür braucht er nicht zu sorgen. Bei den Juristen gilt der Spruch: *Quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium*. Bei den Gelehrten umgekehrt: *Nemo praesumitur doctus etc.* Wenn aber der Wissende sagt, er wisse nichts, so hat dieß einen ganz andern Sinn und Klang.

Sokrates setzt also bei dieser Erklärung des Nichtwissens ein Wissen voraus. Die Frage muß jetzt seyn: welches Wissen es ist, das er sich, wie den andern Philosophen, zuschreibt, das aber ihm ein nichtwissendes ist, ein solches, mit dem er weiß, nicht zu wissen? — Versuchen wir erst diese negative Bestimmung des nichtwissenden Wissens in eine positive zu verwandeln. Denken ist noch keineswegs Wissen; insofern werden wir das nichtwissende Wissen wohl das denkende Wissen, die nicht wissende Wissenschaft bloße Denkwissenschaft nennen können; eine solche ist z. B. die Geometrie, die darum unstreitig Platon in der berühmten Genealogie der Wissenschaften (Republ. VI.) nicht zur

ἐπιστήμη, nur zur διάνοια rechnet, und so möchte das Wissen, das Sokrates nach seiner Aussage mit den andern gemein hat, was er aber für Nichtwissen achtet, eben die reine Vernunftwissenschaft seyn, welche er so gut, ja besser als die Eleaten kannte, von denen er sich eben dadurch unterschied, daß sie das logische Wissen zu einem wissenden Wissen machen wollten, während es nach Sokrates Meinung nur als nichtwissendes gelten kann. Wir gehen nun aber einen Schritt weiter. Indem er nämlich die Wissenschaft, die bloß im Denken ist, als eine nichtwissende erklärt, setzt er eben damit außer dieser — wenigstens als Idee muß er außer ihr eine wissende, d. h. eine positive Wissenschaft setzen, und hier nimmt das Bekenntniß seiner Unwissenheit erst eine positive Bedeutung an. Nämlich man kann sich als nichtwissend bekennen, entweder in Bezug auf eine wirklich vorhandene Wissenschaft, von der man nur sagt, daß sie doch eigentlich kein Wissen sey, oder in Bezug auf eine Wissenschaft, die man noch nicht besitzt, die uns gleichsam noch bevorsteht. Offenbar ist bei Sokrates beides der Fall. In Bezug auf das bloß logische Wissen erklärt er sich im ersten Sinn, aber er setzt eben damit ein anderes Wissen voraus, und wenn er in Ansehung dieses anderen sich unwissend bekennet, so hat dieses Nichtwissen wieder eine ganz andere Bedeutung, als man gewöhnlich zu ahnden pflegt. Denn ein anderes ist unwissend oder nichtwissend zu seyn aus Mangel an Wissenschaft, ein anderes, nichtwissend zu seyn wegen Uberschwenglichkeit des zu Wissenden. Auch in diesem Sinne durfte des Nichtwissens ein Sokrates sich rühmen; einleuchtend aber ist, daß es nicht jedem zustehen kann ihm dieß nachzuthun. Offenbar setzte Sokrates ein Wissen voraus, gegen das sich die bloße Vernunftwissenschaft nur wie ein Nichtwissen verhalte. Es ist hier freilich nicht der Ort, das eigentliche Wollen dieses in seiner Art einzigen Mannes, der sich nicht umsonst den Haß und die Abneigung der Sophisten aller Zeiten bis auf die neueste zugezogen, ausführlich darzuthun. Ueber seiner inneren Herrlichkeit liegt noch ein Schleier, der nicht völlig gehoben ist, aber einzelnes ist vorhanden, woraus sich schließen läßt, daß sein Geist eben auf dieser Grenze des bloß Logischen und des Positiven schwebte. Eine nicht zu verschmähende

Anzeige davon ist nicht bloß die mythische, d. h. geschichtliche Wendung, die er allem, was bei ihm Lehre ist oder den Namen einer Lehre verdient (z. B. Fortdauer nach dem Tode), zu geben pflegt; der gemeinen Mythologie abgeneigt, suchte er statt derselben einen höheren geschichtlichen Zusammenhang, als ob nur in diesem erst wirkliches Wissen wäre¹. Am meisten zeugt dafür, daß der geistvollste seiner Schüler, Platon, die ganze Reihe seiner übrigen Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und Verklärungspunkt aller — dafür nimmt wenigstens Schleiermacher den Timäos — oder wäre derselbe vielleicht ein Werk, wozu jugendlicher Ungestüm den dichterischen Philosophen hingerissen? — wie dem sey, im Timäos wird Platon geschichtlich, und bricht, freilich nur gewaltsam, ins Positive durch, nämlich so, daß die Spur des wissenschaftlichen Uebergangs kaum oder schwer zu entdecken ist — es ist mehr ein Abbrechen vom Vorhergegangenen (nämlich dem Dialektischen) als ein Uebergehen zum Positiven. Sokrates und Platon, beide verhalten sich gegen dieses Positive als ein nur zukünftiges, sie verhalten sich zu ihm prophetisch. In Aristoteles hat sich die Philosophie erst vom allem Prophetischen und Mythischen gereinigt, allein Aristoteles erscheint doch eben dadurch als der Schüler beider, daß er sich vom bloß Logischen ab-, und dagegen ganz dem ihm erreichbaren Positiven, dem Empirischen im weitesten Sinne des Wortes, zuwendet, dem, bei welchem das Daß (daß es existirt) das Erste, das Was (was es ist) erst das Zweite und Secundäre ist.

Aristoteles wendet sich vom Logischen ab, sofern es erklärend, also positiv seyn will: λογικῶς, διαλεκτικῶς und κενῶς (leer) sind ihm hier gleichbedeutende Ausdrücke, er tadelt alle diejenigen, die während sie bloß im Logischen (ἐν τοῖς λόγοις) sind, dennoch die Wirklichkeit begreifen wollen, er dehnt dieß selbst auf Platons Timäos aus, und auf die besondere Lehre von der μέθεξις, d. h. der Theilnahme der Dinge an den Ideen, welche einen richtigen Sinn gewährt, wenn sie logisch, d. h. bloß so verstanden wird, daß ein Schönes, ein Gutes z. B. (was nur in der Erfahrung vorkommt), nicht das Gute, das

¹ Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 284. D. S.

Schöne selbst, sondern nur schön und gut ist durch Theilnahme an dem Schönen und Guten selbst; aber wenn die *μὲθεξις* nun zu einer Erklärung des Werdens, des wirklichen Entstehens der Dinge gemacht, oder dafür als hinlänglich erachtet oder gebraucht wird, dann entsteht allerdings der Fehler, daß mit etwas, was bloß logische Bedeutung hat, eine reelle Erklärung versucht wird. In diesem Sinn hat Aristoteles Recht, wenn er dem Platon vorwirft, daß er darüber kein verständliches Wort vorbringen könne, wie sich die Ideen den concreten Dingen mitgetheilt. Nur in Betreff einer damit beabsichtigten Erklärung und als unfähig dazu nennt Aristoteles diese ganze platonische Lehre von der *μὲθεξις* leer, braucht von ihr sogar das Wort *κενολογεῖν*. Allgemein aber setzt er dem logisch Philosophirenden entgegen, daß von der logischen Nothwendigkeit zu der Wirklichkeit eine unüberschreitbare Kluft ist. Eben demselben wirft er die Verwirrung vor, die entsteht, wenn die logische Ordnung mit der Ordnung des Seyns, und sodann weiter unvermeidlich die wirklichen Ursachen — des Seyns mit den bloß formellen Principien der Wissenschaft verwechselt werden. Gerade darum aber müssen wir nun sagen, daß, so verschieden der Weg des Aristoteles von dem der negativen Philosophie ist, dennoch im Wesentlichen der Resultate nichts so sehr mit der recht verstandenen negativen Philosophie übereinstimmt, als eben der Sinn des Aristoteles. Wie dieß möglich sey, wird durch eine Erörterung beider Methoden erhellen, die nicht ermangeln kann, selbst auf den bisherigen Gang noch ein neues Licht jurlich zuwerfen.

Ich bemerke also, daß jener Rationalismus oder die negative Philosophie, so sehr sie in der That eine rein apriorische ist, so wenig eine logische in dem Sinn ist, den Aristoteles mit dem Worte verbindet. Denn das Apriorische ist nicht, wie Hegel es genommen, ein leeres Logisches, ein Denken, das nur wieder das Denken zum Inhalt hat, womit aber das wirkliche Denken aufhört, wie mit der Poesie über die Poesie die Poesie aufhört. Das wahre Logische, das Logische im wirklichen Denken, hat in sich eine nothwendige Beziehung auf das Seyn, es wird zum Inhalt des Seyns und geht nothwendig ins

Empirische über. Die negative Philosophie als apriorische ist daher nicht in dem Sinn bloß logische Philosophie, daß sie das Seyn ausschließt. Das Seyn ist zwar nur als Potenz Inhalt des reinen Denkens. Was aber Potenz ist, ist seiner Natur nach gleichsam auf dem Sprung in das Seyn. Durch die Natur seines Inhalts selbst also wird das Denken außer sich gezogen. Denn das ins Seyn Uebergegangene ist nicht mehr Inhalt des bloßen Denkens — es ist zum Gegenstand eines über das bloße Denken hinausgehenden (empirischen) Erkennens geworden. Das Denken geht in jedem Punkt bis zur Coincidenz mit dem in der Erfahrung Vorhandenen. Auf jedem Punkte demnach wird das ins Seyn Uebergegangene vom Denken verlassen; allein es hat dem Denken nur als Stufe zu einem Höheren gebietet. Mit diesem Höheren wird wieder dasselbe geschehen, es wird vom Denken (das sich allerdings seines Inhalts versichert, es begreift), aber das Begriffene wird vom Denken wieder aufgegeben und einem anderen Erkennen überantwortet, dem empirischen, so daß in dieser ganzen Bewegung das Denken eigentlich nichts für sich hat, sondern alles einem fremden Erkennen, der Erfahrung, zuweist, bis es bei demjenigen angekommen, das nicht mehr außer dem Denken seyn können, das im Denken stehen Bleibende ist, — mit dem also das Denken zugleich bei sich selbst angekommen, nämlich das sich frei sehende, der nothwendigen Bewegung entkommene Denken ist, mit dem nun ebendarum die Wissenschaft des freien, nicht mehr, wie in der negativen Philosophie, einer nothwendigen Bewegung hingeebenen Denkens anfängt. Die rationale Philosophie ist also der Sache nach so wenig der Erfahrung entgegengesetzt, daß sie vielmehr, wie Kant von der Vernunft gelehrt hatte, nicht über die Erfahrung hinauskommt, und wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt sie auch ihre eigne Grenze, jenes Letzte als unerkennbar stehen lassend. Auch die rationale Philosophie ist Empirismus der Materie nach, sie ist nur apriorischer Empirismus.

So wenig nun aber, wie wir gesehen haben, das Apriorische das Empirische, auf das es vielmehr einen nothwendigen Bezug hat, ausschließt, so wenig ist umgekehrt das Empirische vom Apriorischen frei,

sondern hat gar viel desselben in sich, und steht sogar, daß ich so sage, mit dem einen Fuß ganz im Apriorischen, nicht nur, in wie fern an allem Empirischen allgemeine und nothwendige, d. h. eben apriorische Formen sind, sondern auch — nicht weniger als das Wesen, das eigentliche Was jedes Dinge ist ein Apriorisches, und nur als wirklich Existirendes gehört es dem Empirischen an. Sein Wesen ist in der vollendeten Wissenschaft ein a priori zu begreifendes, nur daß es existirt, das ist empirisch, bloß a posteriori einzusehen.

Aber eben darum, so gut es einen Weg vom Logischen zum Empirischen, gibt es einen Weg, vom Empirischen zum Logischen, zu dem der Natur eingebornen und einwohnenden Logischen zu gelangen. Diesen Weg betrat Aristoteles, und zwar im größten für seine Zeit möglichen Umfange, indem er nicht bloß die gesammte Natur, soweit sie ihm zugänglich war, nicht bloß die sittlichen und politischen Verhältnisse des Menschengeschlechts und seiner Zeit, sondern ebenso auch die allgemeinen, in beständiger Anwendung begriffenen Kategorien und Begriffe, nicht in ihrer abstrakten Auffassung, sondern eben in ihrer Anwendung — im wirklichen Verstandesgebrauch —, nicht weniger sodann die ganze Geschichte der Philosophie bis auf seine Zeit als Gegenstände seines analytischen Forschens behandelte, und so stufenweise zum letzten Ziel der ersten Wissenschaft, der *πρώτη θεωρητική*, oder der ersten Philosophie aufstieg. Aber gerade auf diesem Weg, und zumal am Endpunkte desselben muß Aristoteles auch mit der negativen Philosophie zusammentreffen. Folgt man ihm bis aufs Tiefste, von dem er ausgeht, so fängt er seine aufsteigende Progression mit der Potenz an (Uebereinstimmung des Anfangs), in der jeder Gegensatz noch eingewickelt ist; diese Progression endet in dem Actus, der über allem Gegensatz und daher auch über aller Potenz — die reine Entelechie ist; denn Entelechie ist ihm, was uns Actus, der Gegensatz der *δύναμις*. Aus dem Schooß der Unbestimmtheit und Unendlichkeit der Potenz, des Möglichen, erhebt sich die Natur stufenweise gegen das Ende, von dem sie, wie Aristoteles sagt, angezogen ist. In jedem Folgenden ist, wie er sagt, das Vorhergehende nur noch

als Potenz, als Nichtseyendes, wie in der Naturphilosophie z. B. die Materie gegen das Licht nur noch Object, beide gegen das organische Princip sich wieder als nichtseyend verhalten. Immer, sagt Aristoteles, besteht das Vorausgegangene im Folgenden der Potenz nach, oder als Potenz — *ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον*. Jeder Punkt, jede beliebige Grenze der Reihe ist das Ziel der vorausgegangenen Reihe, jedes Glied der Reihe ist an seiner Stelle ebenso gut Endursache, als das letzte Glied Endursache für alles ist — denn die Reihe kann nicht ins Unendliche sich verlieren, die aufsteigende Bewegung der Natur nicht ins Leere sich verlaufen, es muß ein letztes Ziel seyn des Weges, welcher a potentia ad actum geht, nämlich auch in dem Sinne, daß der Anfang reine Potenz, das Ende ebenso reiner Actus ist. Im Verhältniß der Annäherung zu dem Ende herrscht das Seyn über das Nichtseyen, der Actus über die Potenz; successiv wird alle Ἔλη (gleichbedeutend mit Potenz) hinweggeschafft, das Letzte ist nicht mehr Potenz, sondern τὸ ἐνεργετικὸν ὄν, die ganz als Actus gesetzte Potenz. Dieses Letzte ist nicht selbst wieder ein Glied der Reihe, wie alles andere, sondern ist das über der ganzen Reihe unabhängig und für sich Seyende. Aristoteles hat es allerdings als das wirklich Existirende (nicht wie die negative Philosophie bloß als Idee) — hier ist also der Unterschied —, aber nur darum hat er das Letzte als das wirklich Existirende, weil ihm seine ganze Wissenschaft auf Erfahrung begründet ist. Er hat also diese ganze Welt, welche die rationale Philosophie im Gedanken hat, als die existirende, aber doch nicht um die Existenz ist es zu thun, die Existenz ist gleichsam das Zufällige daran, und hat nur Werth für ihn, inwiefern sie dasjenige ist, aus welchem er das Was der Dinge herausnimmt, sie ist ihm bloße Voraussetzung, sein eigentlicher Zweck ist das Wesen, das Was der Dinge, die Existenz nur Ausgangspunkt, und so ist ihm das Letzte, wenn gleich nebenbei das wirklich Existirende, seiner Natur nach (und um diese ist es eigentlich zu thun) reiner Actus, und eben dieses, das seiner Natur nach Actus Seyende, ist das Letzte der rationalen oder negativen Philosophie. Deshalb macht auch Aristoteles von dem Letzten — von

Gott — keinen Gebrauch, als von dem wirklich Existirenden, sondern lehnt dieß ausdrücklich ab, indem er es stets nur als Endursache bestimmt (als *αἰτίον τελικόν*, nicht *ποιητικόν*), so daß er nicht etwa, weil er nun dieß Letzte als wirklich Existirendes hat, es wieder zum wirkenden Anfang zu machen sucht; es bleibt ihm Ende, er denkt nicht daran, es wieder zum Anfang, zum Princip einer Erklärung zu machen. Die ganze Bewegung des Weltens ist nur Bewegung gegen dieses Ende, nicht von ihm als Anfang ausgehend, und wenn er jenes Letzte als Erklärungsgrund für die Wirklichkeit braucht, z. B. für die Bewegung des Himmels, so erklärt er diese Bewegung nicht durch einen Anstoß oder eine Wirkung jenes *ἐνεργεία ὄν*, sondern durch einen Zug, eine Begierde, *ὄρεξις*, welche die untergeordneten Naturen, die Gestirne, nach dem Höchsten empfinden. Wenn ihm Gott so weit allerdings Ursache der Bewegung ist, so ist er sie ihm doch nur *ὡς τέλος*, *αὐτὸς ἀκίνητος*, so daß er selbst dabei unbeweglich ist. Dieses „*αὐτὸς ἀκίνητος*“ ist bis auf die neueste Zeit nur so genommen worden, daß Gott nicht selbst wieder von etwas anderem bewegt werde. Aber so ist es nicht gemeint, sondern daß auch er selbst sich nicht bewege, nicht handle, daß er, auch als wirkend, dennoch unbewegt bleibe; er wirkt, aber ohne bewegt zu werden, weil er bloß als Endursache wirkt, als der, wozu von selbst alles strebt. Gott verhält sich dabei wie der Gegenstand eines Verlangens, *ὡς* (so sagt Aristoteles ausdrücklich) *ἐρώμενον*, wie ein von uns Begehrtes, nach dem wir gehen oder greifen, welches uns bewegt, ohne selbst bewegt zu werden. Abgeschnitten, wie ihm dieser unbewegliche Gott ist, keiner Wirkung nach außen fähig (*ἀπρακτος τὰς ἐξω πράξεις*), kann er immerwährend nur denken und nur sich selbst denken, er ist *ἑαυτὸν νοῶν*. So sehr ist dem Aristoteles das Letzte Actus, daß ihm Gott eigentlich nicht mehr *νοῦς* abgesondert von der *νόησις* (vom wirklichen Denken), nicht mehr bloße Potenz des Denkens ist. Er ist ihm reiner, unablässiger actus des Denkens (nur aber keines Denkens ohne Inhalt). Indem es ihm also Schwierigkeiten macht, zu sagen, was er denke, (denn es sey sogar für uns Menschen unstatthaft manches zu denken,

wie es uns besser sey, manches nicht zu sehen als zu sehen (*βέλτιον εἶναι μὴ ὁρᾶν*), so sey es noch mehr mit Gott. Aus diesem Grunde entscheidet er sich dafür, daß Gott immerwährend nur sich selbst denke. Es soll nämlich damit nur ausgedrückt seyn, daß dieser Actus unendlicher Actus ist, d. h. daß ins Unendliche fort nichts ihm Fremdes (kein es begrenzender Gegenstand) in ihm ist. Aus diesem Grunde spricht er von einer *νοήσεως νόησις*, welche nur sich selbst Inhalt ist¹.

¹ Es ist dagegen schwer anzunehmen, die Seligkeit des Gottes bestehe nach Aristoteles darin, daß er immerwährend auf Hegelsche Weise philosophire. — In der Mitte des vorigen Jahrhunderts, nachdem Lessing und Klopstock aufgestanden, freuten sich die Deutschen, daß sie nun auch eine eigne Literatur haben, zumal sich bald mehrere Kritiker und Poeten in verschiedenen Gattungen zu jenen gesellten, dann auch Geschichtschreibung und Philosophie in allgemein anerkannten Werken hinzutraten (denn die Literatur eines Volks im engeren Sinne befaßt vornämlich Poesie und Kritik derselben, Geschichtschreibung und endlich Philosophie). Unter diesen Umständen also fing das Vergleichen an, und es fehlte den Deutschen bald nicht mehr an einem Someros, einem Tyrtaos, einem Theokritos, nicht an einem deutschen Thukydides und endlich an mehreren Platonen (dem Publikum war bald Herder, bald Jacobi der deutsche Platon). Wo blieb alsdann der deutsche Pythagoras, der deutsche Heraclitus — sollte jener etwa Leibniz, dieser J. Böhme seyn? — wo der deutsche Aristoteles? Keiner hatte größere Ansprüche so genannt zu werden als Kant. Indes hat eine spätere Philosophie sich vorbehalten, für aristotelisch zu gelten. Diese Philosophie sprach von einem Kreislauf des göttlichen Lebens, indem nämlich Gott stets bis zum tiefsten, bewußtlosesten Seyn herabsteigt; da sey er zwar auch der Absolute, aber nur noch ein aufsteigendes, d. h. blindes und taubes Absolutes; aber Gott steige immerwährend herab, nur um ebenso unablässig durch immer höhere Stufen, endlich zum menschlichen Bewußtseyn aufzusteigen, wo er seine Subjektivität ab- oder wegarbeitend, zum absoluten Geist, d. h. erst eigentlich Gott werde. — Ich gestehe, daß unter allen Philosophien, die sich hervorgethan, die, welche einen solchen Kreislauf des göttlichen Lebens behauptet, mir die am meisten anti-aristotelische scheint, und zweifle ebenso, daß irgend ein Bernünftiger in einer solchen Lehre das letzte Wort der deutschen Philosophie sehen kann, wie in Aristoteles allerdings der Gipfel der antiken Philosophie erreicht war, die mit dieser ganz eigenthümlichen Verbindung des Logischen mit dem Wirklichen endete. — (Vergl. zu den letzten Erörterungen über die Theologie des Aristoteles die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 569, Ann. D. S.)

Die Philosophie des Aristoteles ist logische Philosophie, aber die von dem vorausgesetzten Existirenden und insofern von der Erfahrung ausgeht. Ihr Anfang ist Erfahrung, ihr Ende das reine Denken, das Logische im höchsten Sinne des Worts, ihr Ganzes aber ein im Feuer der reinsten Analysis bereiteter, aus allen Elementen der Natur und des Menschengewisses abgezogener Geist.

Erst die Neuplatoniker, die aber schon dem Uebergang in eine neue Zeit angehören, und schon entweder von dem kommenden oder dem bereits daseyenden Christenthum erregt sind, suchten jene Regungen einer positiven Philosophie besonders bei Platon, die durch Aristoteles unterdrückt waren, wieder hervorzurufen. Aristoteles konnte eine positive Philosophie nicht zulassen, die bei Platon eine bloße Anticipation war, und zu der auch ihm der wissenschaftliche Uebergang nicht gefunden war. Auch jetzt noch wäre der Weg des Aristoteles, vom Empirischen, in der Erfahrung Gegebenen, insofern Existirenden, zum Logischen, zum Inhalte des Seyns fortzugehen, der einzige Weg, ohne eine positive Philosophie zum wirklich existirenden Gott zu gelangen, allein wollten wir uns mit dem aristotelisch gefundenen Gott begnügen, so müßten wir auch jener aristotelischen Verleugnung fähig seyn, bei dem Gott als Ende stehen zu bleiben, nicht ihn wieder als hervorbringende Ursache haben wollen; aber ein solcher Gott würde den Forderungen unseres Bewußtseyns nicht entsprechen, vor welchem eine Welt aufgeschlossen liegt, die Aristoteles nicht kannte. Ich meine damit nicht das Christenthum allein. Denn auch die mythologische Religion hatte für Aristoteles nur die Bedeutung einer unvollendeten Erscheinung; er konnte in der Mythologie nichts Ursprüngliches sehen, und was seiner Betrachtung würdig gewesen wäre, aber ihm als Quelle von Erkenntniß gelten konnte¹.

Es ist schon fröher zuweilen die Frage aufgeworfen worden, warum Karl d. G. zugegeben oder gewollt, daß in den von ihm gestifteten Akademien die Bücher des Aristoteles eingeführt und zum Grunde gelegt würden, d. h. die Bücher eines Philosophen, den man doch nur

¹ E. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 256. D. S.

für einen Urheisten halten könne — in welchem Sinne sich dieß etwa sagen ließ, erhellt aus dem früher Gesagten: Aristoteles kannte allerdings keinen Gott, der als Princip gebraucht werden könnte, um von ihm aus die Welt zu erklären, sein Gott konnte höchstens der ideale Schöpfer seyn, als der, zu welchem, aber nicht durch den alles geworden, und auch Vorsehung ist im aristotelischen System nur so weit, als alles nach dem Ende hinzielt, und nichts geschehen kann, das nicht durch dieses Endziel der Bewegung und insoferne allerdings durch Gott als Endursache bestimmt wäre — wogegen, sagte man, die platonische Philosophie, die dem Christenthum bei weitem näher verwandte, ausgeschlossen werden sey. Ein Autor des 17ten Jahrhunderts gibt auf diese Frage die naive Antwort: den Theologen sey es eben recht, wenn sie an der Philosophie etwas auszusetzen und zu tabeln hätten; denn wenn es gelänge eine völlige Uebereinstimmung zwischen den Lehren des Christenthums und der Philosophie zu bewertstelligen, so könnte durch Versuchung des Teufels mancher auf den Gedanken kommen, das Christenthum sey selbst nichts anderes als eine menschliche Erfindung, ein Werk entweder der denkenden oder der schlaue erfindenden Vernunft. In der That aber war es auch nichts weniger als die rein aristotelische Philosophie, die in den christlichen Schulen gelehrt wurde. Die christliche Theologie und also auch die christlichen Schulen bedurften eines Gottes, mit dem sich etwas anfangen, der sich als Urheber der Welt und insbesondere der Offenbarung denken ließ. So wenig daher die negative Philosophie das Christenthum in sich aufnehmen könnte, wenigstens nicht, ohne sich gänzlich zu alteriren, so wenig konnte die rein aristotelische Philosophie in den christlichen Schulen bestehen. An ihre Stelle trat daher die scholastische Metaphysik, die schon insofern charakterisirt worden ist, als sie rationaler Dogmatismus oder positiver Rationalismus genannt wurde. Aus der Art, wie es diese Philosophie angefangen, um auf rationalem Wege zu einem positiven Resultate, namentlich zu einem existirenden Gott zu gelangen (das wesentliche Mittel dazu war, wie wir früher gesehen, der Syllogismus, der Schluß, dem einerseits das in der Erfahrung Gegebene, andererseits die *νοῦσα ἐννοιαί*,

die allgemeinen, zugleich als nothwendig sich darstellenden Begriffe und Principien zu Grunde lagen) aus der Art, wie diese Philosophie mit Zugrundelegung der Erfahrung und der angeborenen Verstandesbegriffe auf das Daseyn Gottes zu schließen suchte, aus dieser Art ist schon zu sehen, daß in jener Philosophie der Rationalismus bloß eine formelle Funktion hatte, das Materielle, was den Schlüssen zu Grunde gelegt wurde, war einestheils aus der Erfahrung genommen, z. B. die zweckmäßige Einrichtung der Natur im Einzelnen und im Ganzen u. s. w., den andern, den rationalen Bestandtheil dieser Schlüsse der Metaphysik bildeten die allgemeinen Grundsätze, z. B. der Ursache und Wirkung, und specieller, daß die Ursache und Wirkung proportional seyn muß, ein zweckmäßiges Ganze eine intelligente Ursache voraussetzt; die Anwendung dieser Grundsätze auf die Erfahrung sollte einen Schluß möglich machen auf das, was über der Erfahrung ist. In Folge dieser Verbindung von Elementen konnte also in jener Metaphysik weder der Rationalismus noch der Empirismus rein und frei hervortreten. Diese künstliche Zusammensetzung konnte schon als eine künstliche nicht dauern; im Grunde hat nur die Gewalt der Kirche so lange sie zusammengehalten. Nach der Reformation und in Folge derselben konnte sie sich nicht länger behaupten, es entstand diejenige Bewegung in der Philosophie, welche am Ende die früher beschriebene Zerfetzung dieses dogmatischen Rationalismus herbeiführen mußte. Aus dieser Zerfetzung aber konnte einerseits nur der reine Rationalismus hervorgehen, andererseits reiner Empirismus.

Betrachten wir vorerst noch den Empirismus im Allgemeinen in seinem Verhältniß zu dem reinen Rationalismus, so kann der letztere, recht verstanden, doch nichts anderes begehren, als am Ende mit der Wirklichkeit, wie sie in der Erfahrung gegeben ist, zusammenzutreffen; hinwiederum kann selbst der beschränkteste Empirismus kein anderes Ziel seiner Bemühungen zugeben, als dieses: in jeder einzelnen Erscheinung so wie im Zusammenhang aller Erscheinungen Vernunft zu finden — diese in den einzelnen Erscheinungen wie im Ganzen der Erscheinung vorauszusetzende Vernunft zu enthüllen und an den Tag zu bringen. Der Empirismus,

der sich von diesem Zweck los sagte, müßte sich selbst zur Unvernunft bekennen. Der Empirismus ist also nicht sowohl eine dem recht-verstandenen Rationalismus (wie er sich nämlich seit Kant ausgebildet) entgegengesetzte, als vielmehr eine ihm parallele Erscheinung, und dieser Empirismus hat ein ganz anderes Verhältniß zu dem dogmatistrenden Rationalismus der früheren Metaphysik, ein ganz anderes zu dem reinen Rationalismus, der durch Zerfegung jenes dogmatistrenden entstand, und der bis jetzt unsere deutsche Philosophie ist. Geht man mit diesem Empirismus, dem als die einzig wahre Methode in der Philosophie eine Zeit lang mit Ausnahme Deutschlands ganz Europa sich hingeeben, geht man mit ihm bis auf seinen Anfang, seine Quelle (in Plato von Verulam) zurück¹, verfolgt man auf der andern Seite seinen Weg, und sieht, in welchem Umfang, wozu und wie er sich entwickelt hat, so muß man sich überzeugen, daß ihm etwas anderes zu Grunde liegt, als auf den ersten Blick scheinen kann, nichts weniger als eine bloße Sammlung von Thatsachen. Wer diesen Eifer in Ausmittelung reiner Thatsachen zumal in der Naturwissenschaft betrachtet, kann nicht umhin, in demselben dennoch etwas Höheres, wenn auch nur instinkartig Wirkendes, einen im Hintergrunde stehenden Gedanken, einen über den unmittelbaren Zweck hinausgehenden Trieb zu erkennen. Denn wie soll man sich die Wichtigkeit, die auf Thatsachen, selbst die an sich geringfügigsten, namentlich in der Naturgeschichte, z. B. Anzahl und Form der Zähne oder Klauen, gelegt wird, wie die religiöse Gewissenhaftigkeit, mit der diese Untersuchungen angestellt, die Ausdauer mit der sie unter Mühseligkeiten, Entbehrungen aller Art, oft selbst mit Gefahr des Lebens verfolgt werden, anders erklären, als durch ein wenigstens dunkles Bewußtseyn, daß es bei allen diesen Thatsachen noch um mehr als um sie selbst zu thun sey, wie soll man sich diesen Enthusiasmus des ächten Naturforschers erklären, ohne ein wenigstens dunkles Gefühl, das ihm sagt, daß dieser bis zu seinen letzten Grenzen

¹ Es ist jedenfalls bemerkenswerth, daß dieser allgemeine Eifer für empirische oder Erfahrungs-Forschungen zuerst angezündet worden ist durch eine Veränderung der Philosophie, also von der Philosophie aus.

erweiterte, zugleich von geistlosen Hypothesen allmählich durch sich selbst gereinigte Empirismus zuletzt einem höheren System begegnen muß, das mit ihm vereint ein unerschütterliches Ganzes bilden wird, ein Ganzes, das als völlig gleiches Resultat der Erfahrung und des reinen Denkens sich darstellt, ohne eine wenn auch noch so ferne Ahnung, daß diesem Empirismus zuletzt in der Natur selbst, als ihr inwohnend, jene Vernunft, jenes System einer ihr eingebornen Logik sich enthüllen wird, welcher im Denken sich zu bemächtigen die höchste Aufgabe des rationalen Philosophen ist, daß es also überhaupt einen Punkt gibt, wo die auf den ersten Blick und auch jetzt noch so weit auseinander liegenden oder auseinander zu seyn scheinenden Potenzen des menschlichen Wissens, Denken und Erfahrung, sich völlig durchdringen und zusammen nur noch Ein unüberwindliches Ganze bilden? Dieß war unstreitig selbst der letzte Gedanke Bacon's, den gedankenlose, handwerksmäßige Empiriker umsonst als ihren Schnsherrn anrufen. Bis jetzt allerdings sind die wahren Philosophen Frankreichs und Englands ihre großen Naturforscher¹. Mögen indeß französische und englische Naturforscher oder Philosophen diese Stellung der deutschen Philosophie gegen den Empirismus verstehen lernen, daß nämlich jene selbst, nur apriorischer, Empirismus ist. Haben sie erst Sinn und Verstand des deutschen Rationalismus begriffen, werden sie nicht mehr verlangen, daß wir der Wissenschaft des von sich selbst anfangenden und in sich fortschreitenden, aber zugleich sich unmittelbar in der Erfahrung realisirenden nothwendigen Denkens, dieser einzigen wahren Ontologie, empirische, etwa psychologische Thatsachen vorausgehen lassen, und mögen sie

¹ Daß in England, aus einem übrigens bekannten Grunde (weil im Englischen Physik Medicin, physician einen Arzt bedeutet, wie auch bei uns Gerichtsärzte physici heißen) Philosophie (doch gewöhnlich nicht ohne den Beisatz natural Philosophy) Physik bedeutet, brauchte nicht gerade aus den Titeln der neuesten chemischen Journale oder Zeitungsankündigungen von Haarträuslern erwiesen zu werden; näher lag es, sich auf das berühmteste, zwei Jahrhunderte alte periodische Werk Englands Philosophical Transactions zu berufen, in dessen zahlreichen Bänden man von dem, was wir in Deutschland Philosophie nennen, vergeblich etwas suchen würde.

dagegen erwägen, wie sie selbst durch die Beschränkung ihres philosophischen Empirismus auf Beobachtung und Analysiren psychologischer Thatsachen sich von jenem großen Kreis des wahren Empirismus, der nichts ausschließt, nichts, was in der Natur, was in der großen Geschichte des Menschengeschlechts und seiner Entwicklungen vorliegt, wie sie selbst sich von diesem großartigen Empirismus ausschließen, mit welchem zusammenzutreffen und am Ende wirklich in eins zu fallen, das wahre Bestreben des reinen Rationalismus ist, der nichts ausschließend ebensowohl die gesammte Natur wie die großen Thatsachen der Geschichte umfaßt.

Wenn nun dieß die Stellung des philosophischen Empirismus gegen den reinen Rationalismus, so kommen wir jetzt auf ein schon angedeutetes zweites Verhältniß zu sprechen, auf die Frage, wie die von uns dem Rationalismus entgegengesetzte positive Philosophie sich zu dem philosophischen Empirismus verhalte. Denn in der That, wenn der reine Rationalismus apriorische Philosophie ist, scheint für die positive Philosophie nichts anderes übrig zu bleiben, als Empirismus zu seyn. Wie ich aber bereits gezeigt, daß nicht der reine Rationalismus das Empirische ausschließt, so könnte auch die positive Philosophie schwerlich bloßer Empirismus seyn, in dem Sinn, wie er meist gedacht wird, so daß von einem Apriorischen gar nicht die Rede wäre. Irgend ein Verhältniß aber muß doch stattfinden zwischen positiver Philosophie und Empirismus. Es ist nicht meine Absicht dieß abzulehnen. Vielmehr will ich darauf aufmerksam machen, daß es ein allzu beschränkter Begriff ist, der nach der gewöhnlichen Erklärung mit dem Worte Empirismus verbunden wird. Man versteht unter der Erfahrung, wenn von Philosophie die Rede ist, gewöhnlich nur die Gewißheit, die wir von den Außen dingen, von der Existenz einer Außenwelt überhaupt mittelst der äußeren Sinne, oder die wir von den in uns selbst vorgehenden Bewegungen und Veränderungen durch den sogenannten inneren Sinn erhalten (ein Sinn der indess allerdings noch sehr einer Kritik bedürfte). Hier ist also angenommen, daß alles Erfahrungsmäßige nur in der äußeren oder inneren Sinneswelt sich finden

könne. Wird der Empirismus vollends exclusiv, so leugnet er die Realität der allgemeinen und nothwendigen Begriffe; er kann so weit gehen, selbst die rechtlichen und sittlichen Begriffe als etwas durch bloße Angewöhnung und Erziehung uns zur Natur Gewordenes anzusehen, was wohl die tiefste Stufe der Beschränktheit ist, wozu er herabsinken kann. Aber es ist unrichtig, dieß alles mit dem Begriffe des Empirismus als nothwendig verbunden anzusehen, wie Hegel in seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften¹ als nothwendige Consequenz des Empirismus angibt, daß die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze als etwas Zufälliges erscheinen, und deren Objectivität aufgegeben werde.

Es ist unrichtig, den Empirismus überhaupt auf das bloß Sinnensfällige zu beschränken, als hätte er nur dieses zum Gegenstand, denn z. B. eine frei wollende und handelnde Intelligenz, dergleichen eine auch jeder von uns ist, fällt als solche, als Intelligenz nicht in die Sinne, und doch ist sie eine empirische, ja sogar ein nur empirisch Erkennbares; denn niemand weiß, was in einem Menschen ist, er äußere sich denn; seinem intellektuellen und moralischen Charakter nach ist er nur a posteriori, nämlich durch seine Aeußerungen und Handlungen erkennbar. Gesezt nun, es handelte sich um eine der Welt voraussetzende handelnde und frei wollende Intelligenz, so wird auch diese nicht a priori, auch diese wird nur durch ihre Thaten erkennbar seyn, die in die Erfahrung fallen, sie wird also, obgleich ein Ueber-sinnliches, doch ein nur erfahrungsmäßig Erkennbares seyn. Der Empirismus als solcher schließt daher keineswegs alle Erkenntniß des Ueber-sinnlichen aus, wie man gewöhnlich annimmt und auch Hegel voraussetzt.

Man muß unterscheiden zwischen dem, was Gegenstand wirklicher Erfahrung, und dem, was seiner Natur nach erfahrungsmäßig ist. Es gibt innerhalb der Natur selbst vieles, was nie Gegenstand einer wirklichen Erfahrung war, und darum doch nicht außerhalb des Kreises der wenigstens möglichen sinnlichen Erfahrung liegt. Aber jenseits dieses Kreises bricht nun da auf einmal, wie man sich vorstellt, alles Erfahrungsmäßige ab? Gesezt,

¹ Zweite Ausgabe, S. 213.

² Gellting, sammtl. Werke. 2. Abth. III.

dieß hörte auf, so wird man doch nicht annehmen, daß alles aufhöre, vielleicht nicht einmal, daß jenseits dieser Grenze alle Bewegung aufhöre. Denn mit der Bewegung würde auch die Wissenschaft aufhören, denn Wissenschaft ist wesentlich Bewegung. Aber, sagt man, die dort noch vorauszusetzende Bewegung kann bloß noch eine im reinen Denken erkennbare seyn, d. h. (wenn man consequent ist) eine Bewegung, von der jede freie That ausgeschlossen ist. Denn eine freie That ist etwas mehr, als sich im bloßen Denken erkennen läßt. Gegen diese Ansicht stehen nun aber alle die, welche ein wirkliches Geschehen, welche Entschluß und That über die sinnliche Welt hinauserstrecken. Es ist leicht einzusehen: nur Entschluß und That können eine eigentliche Erfahrung begründen. Denn wenn z. B. in der Geometrie Erfahrung keinen Platz hat, so ist dieß eben darum, weil hier alles durch reines Denken vollbracht werden kann, weil hier kein Geschehen voraussetzen ist. Umgekehrt, alles, was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen ist, d. h. worin ich Erfahrung zulasse, muß ein durch freie That Begründetes seyn. Die Meinung, das, was Ursache alles Erfahrungsmäßigen ist, könne selbst nicht mehr ein solches, sondern nur ein Abstraktes, bloß noch im reinen Denken zu Seyndes seyn, war die Hauptveranlassung, z. B. Gott, sofern er als letzte Ursache alles empirischen Seyns gedacht wird, so fern als möglich von allem Empirischen, z. B. allem Menschlichen, zu denken.

Es gibt also auch einen metaphysischen Empirismus, wie wir ihn einstweilen nennen wollen; es werden daher unter den allgemeinen Begriff des philosophischen Empirismus noch andere Systeme zu subsumiren seyn, als jene sensualistischen, welche alle Erkenntniß auf die Sinneswahrnehmung beschränken oder gar die Existenz alles Uebersinnlichen leugnen. Es müssen nun allerdings auch die verschiedenen Lehren dieser Art um so mehr einer ausführlichen Darstellung unterworfen werden, als sie, was den Zweck betrifft, mit der positiven Philosophie übereinstimmen, welche nämlich eben darauf gerichtet ist, dasjenige zu erkennen, was in der (wirklichen) Erfahrung nicht vorkommen kann, was über der Erfahrung ist.

Siebente Vorlesung.

Die tiefste Stufe des Empirismus ist die, wo alle Erkenntniß auf die Erfahrung durch die Sinne beschränkt, alles Ueberfinnliche entweder überhaupt oder doch als möglicher Gegenstand der Erkenntniß geleugnet wird. Nimmt man den philosophischen Empirismus in diesem Sinne, so hat er mit der positiven Philosophie nicht einmal den Gegensatz gegen den Rationalismus gemein. Denn die positive Philosophie leugnet nur, daß das Ueberfinnliche auf dem bloß rationalen Wege erkennbar sey, jener aber behauptet, daß es weder auf diese noch auf andere Weise erkennbar sey, ja am Ende, daß es nicht existire.

Eine höhere Stufe des philosophischen Empirismus aber ist die, welche behauptet, daß das Ueberfinnliche wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werden könne, wobei sich dann von selbst versteht, daß diese Erfahrung nicht bloß sinnlicher Art seyn kann, vielmehr selbst etwas Geheimnißvolles, Mystisches an sich haben muß, weshalb wir denn die Lehren dieser Art wohl überhaupt Lehren eines mystischen Empirismus nennen können. Unter diesen Lehren steht wohl wieder am tiefsten diejenige, welche uns der Existenz des Ueberfinnlichen nur durch eine göttliche Offenbarung, die zugleich als äußeres Factum gedacht ist, gewiß werden läßt. Die nächste Stufe ist eine Philosophie, welche zwar über alle äußere Thatsache hinweggeht, aber dagegen auf die innere Thatsache eines unwiderstehlichen Gefühls sich beruft, das uns von der Existenz Gottes überzeugt, während die Vernunft unvermeidlich

auf Atheismus, Fatalismus, also ein blindes Nothwendigkeitsystem führe. Bekanntlich war dieß die frühere Lehre Jacobi's, der vielfach angegriffen wegen dieses Mysticismus, in späterer Zeit seinen Frieden mit dem Rationalismus zu machen suchte, und zwar auf eine ganz eigene Art, indem er an die Stelle des früher selbst für bloß individuell gegebenen Gefühls die Vernunft setzte, und das ganz Seltsame aufstellte, daß die Vernunft an sich, substantieller Weise, ohne allen Actus, also auch vor aller Wissenschaft, das Gott Schöpfende und Wissende sey, eine Meinung, die er sogar durch ein sehr populäres Argument beweisen zu können glaubte — in einem förmlichen Syllogismus, der so lautet: „Nur der Mensch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott. Nun ist das einzige Unterscheidende des Menschen von dem Thier die Vernunft. Also ist die Vernunft das unmittelbar Gott Offenbarende, oder dasjenige in uns, mit dessen bloßem Daseyn ein Wissen Gottes in uns gesetzt ist“. — Der Satz, daß die Vernunft ein unmittelbares, also nicht durch Wissenschaft ermitteltes Wissen von Gott sey — oder daß sie an sich selbst schon Gott setze — dieser Satz hat bei denen, die gerne aller Wissenschaft enthoben seyn möchten, so viel Beifall gefunden, daß es schon der Mühe werth ist, die Art, wie Jacobi dieses unmittelbar Gott Schöpfende der Vernunft durch den angeführten Syllogismus zu beweisen sucht, einer näheren Kritik zu unterwerfen. Wir wollen von diesem Argument nur zuerst den Obersatz beleuchten: „Nur der Mensch weiß von Gott, das Thier weiß nicht von Gott“. Der Deutsche hat ein altes Sprichwort: Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß, d. h. es bewegt mich weder für noch gegen sich, weder es zu bejahen noch es zu verneinen. Entweder ist nun in dem ersten Glied des Obersatzes („Nur der Mensch weiß von Gott“) ein solches indifferentes Wissen, ein Wissen, das für sich noch weder Bejahung noch Verneinung ist, sondern beides zuläßt — entweder, sage ich, ist in dem Obersatz ein solches Wissen gemeint, so kann nach der Regel, daß in der Conclusion nicht mehr seyn darf als in den Prämissen, in dem Schluß die Vernunft nicht das Gott Offenbarende, d. h., wie die Absicht des Schlußes zeigt, das Gott Bejahende seyn. Um

dies zu vermeiden, müßte also der Obersatz („Nur der Mensch u. s. w.“) vom affirmativen Wissen gemeint seyn. Nimmt man aber dieses an, so ist dann im Obersatz das Wort wissen in zweierlei Sinn gebraucht; denn: der Mensch weiß von Gott, heißt: der Mensch bejaht Gott, das Thier weiß nicht von Gott, heißt: das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Diese Doppelsinnigkeit ist also wieder ein Fehler gegen die Form. Außerdem wäre alsdann der erste Theil des Obersatzes falsch. Denn das Wissen oder das Bejahen Gottes soll der generische Charakter des Menschen, wie die Vernunft, seyn. Dieser Allgemeinheit widerspricht aber, daß es nach Jacobis eigener Behauptung (alle Philosophie führe auf Atheismus) nur zufällige Gottesbejaher, nothwendig aber — der Wissenschaft zufolge — nur Gottesleugner gibt. Um materiell wahr zu seyn, müßte also der Obersatz so lauten: der Mensch allein bejaht entweder oder verneint Gott, das Thier bejaht weder noch verneint es Gott. Da könnte dann der Schluß nur so lauten: also ist das den Menschen vom Thier Unterscheidende (die Vernunft) das, was ihn in den Stand setzt, ihm die Möglichkeit gibt, Gott zu bejahen oder zu verneinen. Diese Möglichkeit gibt aber die Vernunft dem Menschen ebenso in Ansehung jedes andern Gegenstandes; die Vernunft ist formell betrachtet gar nichts anderes als die *facultas, quidlibet de qualibet re sive affirmandi sive negandi*. Also kann hieraus nichts folgen für ein besonderes Gott setzendes Vermögen der Vernunft.

Der Untersatz des Schlusses, um auch diesen zu untersuchen, lautete: „Das einzige Unterscheidende des Menschen vom Thier ist die Vernunft“. Dieser Satz ist offenbar nur aus der gemeinen Sprach- oder Redeweise genommen, wo man unter Vernunft den Complex aller geistigen Eigenschaften des Menschen versteht; da ist also nicht von der Vernunft in specie die Rede, wie im Schlußsatz, wo Jacobi nicht unbestimmter Weise die Vernunft, sondern die Vernunft als Gegensatz des Verstandes meint. Jacobi sucht auch diesen Satz bloß aus dem gemeinen Sprachgebrauch zu unterstützen, indem er sagt: „Nie hat jemand von einer thierischen Vernunft gesprochen, einen

thierischen Verstand aber nennen und kennen wir alle“. — In einer Zeit, die fürwahr an keinem Uebel weniger als an einem Ueberfluß von Verstand zu leiden hatte, hatte man wohl keine Ursache ihn so freigebig auch den Thieren zugestehen. Da übrigens Jacobi sich nur darauf beruft, was gesprochen werde, was nicht, und dieses eine Thatsache betrifft, worüber jeder nach seiner Erfahrung urtheilen kann, so will ich nur bemerken, daß ich z. B. oft von einem vernünftigen Pferd habe reden hören im Gegensatz eines unvernünftigen, das über jede Kleinigkeit stugt und Seitensprünge macht; ferner spricht man auch von einer Tollheit oder einem Wahnsinn, der den Thieren zugeschrieben wird, z. B. eben der Pferde, wenn sie den Koller bekommen, woraus also folgt, daß man die Thiere im gesunden Zustand vernünftig nennt. Solche schaafe Behauptungen muß man nicht mit tiefsinnigen Reden, sondern mit einfachen Thatsachen beantworten, so wie der gemeine Sprachgebrauch lehrt. Was nun den philosophischen Sinn betrifft, so habe ich wohl gehört, daß man den Instinkt der Thiere ein Analogon der Vernunft, nicht aber daß man ihn ein Analogon des Verstandes genannt hat; ferner habe ich gehört, daß man den Kunsttrieb der Thiere als eine in ihnen wirkende Vernunft erklärt hat — eine Vernunft, die zwar sie nicht besitzen, aber von der sie wie von einem ihnen fremden Geist besessen seyen; ferner begreife ich wohl, wie man in Handlungen des Instinkts Vernunft sehen kann, denn die Vernunft ist etwas bloß Wesentliches, Potentielles, sie ist etwas Allgemeines, Unpersönliches, wie der Instinkt bei den Thieren auch nicht etwas Individuelles, sondern Allgemeines in allen Individuen Gleiches ist. Wie man also in Handlungen des Instinkts Vernunft sehen kann, begreife ich wenigstens analogisch; durchaus aber begreife ich nicht, wie man in solchen Handlungen Verstand sehen kann, denn der Verstand ist immer etwas Aktuelles — Persönliches, an den Individuen Haftendes, wie ich jedem Menschen, ohne ihn zu beleidigen, Vernunft zugestehen muß, nicht aber jedem Menschen ebenso Verstand. Nebenbei ist es seltsam jemanden sich auf den Sprachgebrauch berufen zu hören, und zwar gerade in Ansehung der Ausdrücke Vernunft und Verstand, der in Ansehung derselben Worte entweder eine so wenig

tiefe Kenntniß oder eine so geringe Achtung des Sprachgebrauchs gezeigt hat, daß er in den 1780er Jahren Verstand nannte, was er seit 1800 Vernunft zu nennen anfing, und umgekehrt, und zwar so, daß die beiden binnen 20 Jahren die Rollen völlig bei ihm tauschten: was er früher der Vernunft Schuld gab, legte er später dem Verstand zur Last, und was er früher an dem Verstand rühmte, legte er später ausschließlich der Vernunft bei.

In einer dritten Art des Empirismus ist das Ueberfinnliche zu einem Gegenstand wirklicher Erfahrung gemacht, dadurch, daß eine mögliche Verückung des menschlichen Wesens in Gott, und in Folge derselben ein nothwendiges, unfehlbares Schauen nicht bloß in das göttliche Wesen, sondern auch in das Wesen der Schöpfung und in alle Vorgänge bei derselben angenommen wird. Dieser Art ist der Theosophismus, der vorzugsweise speculative oder theoretische Mysticismus. Ueber diesen behalte ich mir vor ausführlich zu sprechen. Einstweilen sey bemerkt, daß also hier Lehren und Systeme sich zeigen, die alle dem dogmatistrenden Rationalismus der früheren Metaphysik sich entgegenstellten, so daß letztere im Grunde doch nie ausschließlich geherrscht, sondern immer neben sich diese Systeme gehabt hat, die ich schon mit dem gemeinschaftlichen Namen als Lehren eines mystischen Empirismus bezeichnet habe. Denn auch die Ableitung von Offenbarung, so wie von einem individuellen nicht weiter erklärbaren Gefühl, hat ja etwas Mystisches. Diese Systeme also bildeten gegen den Rationalismus wenigstens einen mächtigen Gegensatz, der noch in keiner Zeit und auch bis jetzt nie eigentlich überwunden worden ist. Dieß hätte nur geschehen können dadurch, daß ihm eine wahre Philosophie entgegengestellt worden wäre. Denn die Forderung, die sich auch in diesen Systemen kundgibt, läßt sich nicht abweisen dadurch, daß man sie kurzweg als unwissenschaftlich behandelt. Dieß sind sie freilich, aber damit ist die Forderung, die ihnen zum Grunde liegt, nicht erfüllt. Jedenfalls bezeugt die formwährende Existenz solcher mystischen Lehren (die selbst das ganze Mittelalter hindurch der in den Schulen geltenden und von der Kirche genehmigten Scholastik zur Seite gingen, die bis ins Zeitalter der

Reformation sich behaupteten, nach welcher sie abermals aufstanden und in Jakob Böhme ihren Gipfel fanden), daß die Philosophie sich bis jetzt nicht im Stande gesehen hat, das, was diese Lehren freilich nur auf unwissenschaftliche Weise — der Theosophismus zugleich meist nur auf unverständliche Weise, zum Theil nicht ohne ins Mythische zurückzusinken — zu leisten versuchten oder zu leisten vorgaben, eben das auf eine wissenschaftliche, allgemein einleuchtende, die Vernunft selbst überzeugende Weise zu leisten; aber eben darum enthalten diese Lehren die, wenn auch von ihnen selbst unerfüllte, Forderung einer positiven Philosophie; sie sind das, was in der neueren Zeit die Stelle dieser zweiten Philosophie (*δευτέρα φιλοσοφία*) vertreten hat, sie legen Zeugniß ab, um auf meine anfängliche Behauptung zurückzukommen, daß bis in die letzte Zeit die zwei Linien der Philosophie wenigstens der Forderung nach oder potentiä immer nebeneinander vorhanden gewesen sind.

Um so mehr wird es nothwendig seyn, auch vorläufig schon Aufschluß darüber zu geben, wie sich die von uns in Aussicht gestellte positive Philosophie zu diesen mystischen Lehren verhalte. Denn identisch kann sie doch mit keiner derselben seyn, schon darum, weil sie Philosophie, also Wissenschaft zu seyn behauptet, jene dagegen, wenn nicht alle auf speculativen Inhalt, doch alle auf wissenschaftliche Form und Methode verzichtet haben. Ueber das Verhältniß der positiven Philosophie zur Offenbarung wird die Folge dieser Entwicklung von selbst eine ausführliche Erörterung herbeiführen; auf den Theosophismus aber werden wir nicht mehr zurückkommen; daher ich nun besonders über das Verhältniß der positiven Philosophie zum Theosophismus mich erklären will, obgleich in der Folge die Entwicklung der Methode der positiven Philosophie von selbst zeigen wird, daß diese, ebensowenig als sie mit den rationalen Systemen, ebensowenig etwas mit der Theosophie gemein haben kann. Die positive Philosophie ist aber eine neue Erfindung, die besonders den Behauptungen von Vollendung der Philosophie ziemlich ungelegen kam. Unter solchen Umständen ist es ganz gewöhnlich, daß man in der Literaturgeschichte sich nach irgend einem Titel oder irgend einer verrufenen Kategorie umsieht, unter die man

die neue Erscheinung bringen kann; auf solche Weise hofft man sich aller Mühe des Widerlegens zu überheben.

Habe ich aber nicht selbst Veranlassung gegeben, die positive Philosophie mit dem Theosophismus in Verbindung zu bringen? Wurde doch erklärt, jene wolle dasselbe, was diese anstrebe; der Unterschied sey nur, daß jene auf wissenschaftlichem Wege, dieser auf unwissenschaftliche Weise und unmethodisch zum Zweck zu kommen suche. So war das Verhältniß allerdings bestimmt worden. Aber mit gleichem Recht könnte dann irgend ein Unwissender die Wissenschaft der Astronomie herabsetzen, denn sie sey an die Stelle der Astrologie, oder die Wissenschaft der Chemie, denn sie sey an die Stelle der Alchemie getreten. Was dem Theosophismus zu Grunde liegt, wo er immer zu einer wenigstens materiell wissenschaftlichen oder speculativen Bedeutung gelangt — was namentlich dem Theosophismus Jakob Böhmes zu Grunde liegt, ist das an sich anerkanntswürdige Bestreben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen wirklichen Hergang zu begreifen. Dieß weiß nun aber Jakob Böhme nicht anders zu bewertstelligen, als indem er die Gottheit selbst in eine Art von Naturproceß verwickelt. Das Eigenthümliche der positiven Philosophie besteht aber gerade darin, daß sie allen Proceß in diesem Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logische, sondern wirkliche Resultat eines Processes wäre. Positive Philosophie ist insofern vielmehr in direktem Gegensatz mit allem und jedem theosophischem Bestreben. — Hegel steht auf Böhme herab, und äußert in einer Vorrede zu der zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften gegen den bekannten Franz Baader, der der Hegelschen Philosophie zugeschrieben, oder sie beschuldigt hatte, daß sie die Materie unmittelbar aus Gott hervorgehen lasse, und daß dieser ewige Ausgang Gottes ihr die Bedingung von dessen ewigem Wiedereingang oder Rückkehr zu sich als Geist sey, gegen diese Beschuldigung also äußert sich Hegel sehr vornehm: das Hervorgehen der Dinge aus Gott sey keine seiner Kategorien, er bediene sich derselben nicht, sie sey überhaupt keine Kategorie, sondern nur ein bildlicher Ausdruck. Dagegen hat aber Hegel die bewunderungs-

würdige Kategorie des Entlassens. Dieses Entlassen ist wohl kein bildlicher Ausdruck? Was es mit diesem Entlassen auf sich hat, wird nicht erklärt. Allein diesem Entlassen von Seiten Gottes muß doch nothwendig ein Hervorgehen des Entlassenen (dessen, als was sich Gott entläßt), also ein Hervorgehen der Natur, und daher auch der Materie aus Gott entsprechen, sowie, wenn nach Hegel Gott in der Logik noch in seine Ewigkeit eingeschlossen ist, ebender selbe in der wirklichen, außerlogischen Natur aus seiner Ewigkeit herausgegangen seyn muß.

In seiner Religionsphilosophie äußert sich Hegel über die Dreieinigkeit und zumal über den Sohn so: er sey zwar der Sohn, also ein Anderes von dem Vater, aber er dürfe nicht Sohn bleiben; denn da sey der Unterschied zwar gesetzt, aber eben so ewig auch wieder aufgehoben; es sey „gleichsam nur ein Spielen der Liebe mit sich selbst (gewiß ungemein erbaulich), es komme auf diese Weise nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns“¹; dazu — damit es Ernst werde — sey nöthig, daß der Sohn die Bestimmung des Andersseyns als des Andersseyns erhalte, als ein Wirkliches außer Gott (demnach doch als ein aus Gott Hinausgegangenes), und ohne Gott, d. h. als Welt, erscheine. Hier ist nach allen philosophischen Begriffen der Sohn entschieden zur Materie der Welt gemacht, denn dadurch, daß er nicht bloß das Andere ist, sondern auch als das Andere gesetzt wird, wird er zur Welt. Demgemäß verhielt sich dieser Sohn, solange er noch als Sohn, d. h. im erklärten Unterschied war, nur erst als die Möglichkeit, d. h. eben als die Materie der künftigen Welt. Dieß alles ist so theosophisch, als irgend etwas bei J. Böhme seyn kann, nur mit dem Unterschiede, daß solches Phantastisches bei Böhme ein Ursprüngliches und wirklich von einer großen Anschauung Getragenes ist, hier aber mit einer Philosophie in Verbindung gesetzt ist, deren unzweifelhafter Charakter darin besteht, die reinste Prosa und völlig anschauungslose Mächtornheit zu seyn. Dem wirklich von Anschauung Trunkenen verzeiht man, wenn er taumelt, nicht ebenso dem von Natur und wirklich Mächtornen, der gern nur auch taumelnd erscheinen möchte.

¹ Hegels Werke, zwölfter Band, 2. Auflage, S. 248.

Man kann nicht umhin von J. Böhme zu sagen, er sey eine Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit, und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes. Könnte man je vergessen, welcher Schatz von natürlicher Geistes- und Herzenstiefe in der deutschen Ration liegt, so dürfte man sich nur an ihn erinnern, der über die gemeinpsychologische Erklärung, die man von ihm versucht, in seiner Art ebenso erhaben ist, wie es z. B. unmöglich wäre, die Mythologie aus gemeiner Psychologie zu erklären. Wie die Mythologien und Theogonien der Völker der Wissenschaft vorausgingen, so ist J. Böhme mit der Geburt Gottes, wie er sie uns beschreibt, allen wissenschaftlichen Systemen der neueren Philosophie vorausgegangen. J. Böhme war 1575, René Descartes 1596 geboren. Was in ihm Intuition und wie unmittelbare Eingebung der Natur war, erscheint in Spinoza, der fast hundert Jahre nach J. Böhmes Geburt starb, als Rationalismus ausgebildet, freilich aber nicht, ohne daß die große Naturanschauung, die in J. Böhme war, völlig aus der Philosophie hinausgestoßen ist; denn die Physik des Spinoza unterscheidet sich von der bloß mechanischen und seelenlosen des Cartesius in nichts. J. Böhme ist wirklich eine theogonische Natur, aber eben dieß hinderte ihn, sich zur freien Welterschöpfung, und eben damit auch zur Freiheit der positiven Philosophie zu erheben. J. Böhme spricht bekanntlich viel von einem Rad der Natur oder der Geburt, einer seiner tiefsten Apperceptionen, wodurch er den Dualismus der Kräfte in der mit sich selbst ringenden, sich selbst gebären wollenden aber nicht könnennden Natur ausdrückt. Aber eben er selbst ist eigentlich dieses Rad, er selbst diese Wissenschaft gebären wollende, aber nicht löuende Natur. Die Rotation seines Geistes entsteht dadurch, daß er jenem Substantiellen, in dessen Gewalt er ist, vergebens zu entkommen und zur freien Wissenschaft sich zu entringen sucht. Wenn jenes substantielle Princip, das durch die ganze Natur hindurchgegangen, allerdings den ganzen Proceß erfahren hat, unter den Bedingungen des jetzigen menschlichen Daseyns sich wieder erhebt, um unmittelbar zu wissen — gleichsam jenen Proceß, von dem es einmal abgeschnitten worden, in sich zu wiederholen — (eben dieß war der Fall in J. Böhme) —

wenn es sich wieder erhebt, um unmittelbar zu wissen, ohne die Hülfe einer höheren Thätigkeit, nämlich des auseinanderlegenden Verstandes, um unmittelbar gleichsam von jenem Proceſſe zu zeugen, wenn dieſes geſchehen, ſo kann jenes Princip nur als eine ihrer ſelbſt nicht mächtige, gleichſam taumelnde und beſinnungsloſe Natur erſcheinen. Dieſe Rotation ſeines Geiſtes zeigt ſich äußerlich auch dadurch, daß J. Böhme in jeder ſeiner Schriften wieder von vorn anfängt, die oft genug erklärten Anfänge immer wieder exponirt, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen. In dieſen Anfängen iſt er immer bewundernswürdig, ein wahres Schauſpiel der mit ſich ſelbſt ringenden, nach Freiheit und Beſonnenheit verlaugenden Natur, die aber, unfähig, in wirkliche Bewegung überzugehen, immer auf demſelben Punkt rotatoriſch ſich um ſich ſelbſt bewegt. Sowie J. Böhme über die Anfänge der Natur hinaus und ins Concrete geht, kann man ihm nicht mehr folgen; hier verliert ſich alle Spur, und es wird ſtets ein vergebliches Bemühen bleiben, ihn aus dem verworrenen Concept ſeiner Anſchauungen ins Reine zu ſchreiben, wenn man auch nacheinander Kantſche, Fichteſche, naturphilosophiſche, zuletzt ſogar Hegelſche Begriffe dazu anwendet.

Wir haben den Theoſophismus zunächſt als Gegenſatz der rationalen Philoſophie, alſo des Rationalismus in der Philoſophie aufgeſtellt. Allein im Grunde ſtrebt der Theoſophismus nur über den Rationalismus hinaus, ohne ſich dem bloß ſubſtantiellen Wiſſen deſſelben wirklich entringen zu können. Das Wiſſen nämlich, in welchem der Rationalismus ſein Weſen hat, iſt ſubſtantiell zu nennen, inwiefern es allen Actus ausschließt. Dem Rationalismus kann nichts durch eine That, z. B. durch freie Schöpfung, entſtehen, er kennt bloß weſentliche Verhältniſſe. Alles folgt ihm bloß modo aeterno, ewiger, d. h. bloß logiſcher Weiſe, durch immanente Bewegung; denn das iſt nur ein verfälfchter Rationalismus, der z. B. die Entſtehung der Welt durch eine freie Entäußerung des abſoluten Geiſtes erklären, der überhaupt thätliche Schöpfung behaupten will. Der falſche Rationalismus nähert ſich eben darum dem Theoſophismus, der nicht weniger als jener im bloß ſubſtantiellen Wiſſen gefangen iſt; der Theoſophismus

will es wohl überwinden, aber es gelingt ihm nicht, wie am deutlichsten an J. Böhme zu sehen. Wohl kaum hat je ein anderer Geist in der Welt dieses bloß substantiellen Wissens so ausgehalten wie J. Böhme; offenbar ist ihm Gott die unmittelbare Substanz der Welt; ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt, eine freie Schöpfung will er zwar, aber er kann sie nicht herausbringen. Obgleich er sich Theosophie nennt, also Anspruch macht, Wissenschaft des Göttlichen zu seyn, ist der Inhalt, zu dem der Theosophismus es bringt, doch nur die substantielle Bewegung, und er stellt Gott nur in substantieller Bewegung dar. Der Theosophismus ist seiner Natur nach nicht minder ungeschichtlich als der Rationalismus. Aber der Gott einer wahrhaft geschichtlichen und positiven Philosophie bewegt sich nicht, er handelt. Die substantielle Bewegung, in welcher der Rationalismus befangen ist, geht von einem negativen Prius, d. h. von einem nichtsehenden aus, das sich erst ins Seyn zu bewegen hat; aber die geschichtliche Philosophie geht von einem positiven, d. h. von dem sehenden Prius aus, das sich nicht erst ins Seyn zu bewegen hat, also nur mit vollkommener Freiheit, ohne irgendwie durch sich selbst dazu genöthigt zu seyn, ein Seyn setzt, und zwar nicht sein eignes unmittelbar, sondern ein von seinem Seyn verschiedenes Seyn, in welchem jenes vielmehr negirt oder suspendirt als gesetzt, also jedenfalls nur mittelbar gesetzt ist. Es geziemt Gott, gleichgültig gegen sein eignes Seyn zu seyn, nicht geziemt ihm aber, sich um sein eignes Seyn zu bemühen, sich ein Seyn zu geben, sich in ein Seyn zu gebären, wie J. Böhme dies ausdrückt, der als Inhalt der höchsten Wissenschaft, d. h. der Theosophie, eben die Geburt des göttlichen Wesens, die göttliche Geburt ausspricht, also eine eigentliche Theogonie. Demgemäß war es wohl begründet, wenn wir das Phänomen des Theosophismus (denn ein Phänomen ist er auf jeden Fall, besonders in J. Böhme) als ein Zurückfallen in den der Wissenschaft vorausgegangenen Proceß erklärten, als Versuch, sich in den vorwissenschaftlichen theogonischen Proceß zurückzuversetzen. Daß nun freilich die positive Philosophie nicht Theosophismus seyn könne, dies liegt schon darin, daß sie eben als Philosophie und als Wissenschaft

bestimmt worden; indeß jener sich selbst nicht Philosophie nennen und auf Wissenschaft verzichtend aus unmittelbarem Schauen reden will.

Aber die Frage ist nun, auf welche Weise die von uns gewollte Wissenschaft — die positive Philosophie — Philosophie ist, und auf welche sie Wissenschaft seyn wird.

Wenn unter den Kategorien, die uns zur Bezeichnung philosophischer Lehren zu Gebote stehen, dem Rationalismus nichts anderes entgegen stehen kann als Empirismus, so wird sie als Gegensatz des Rationalismus doch auch nicht ablehnen können, auf irgend eine Weise und in irgend einem Sinne Empirismus zu seyn. Die Frage kommt also darauf zurück: in welchem Verhältniß wird die positive Philosophie zur Erfahrung stehen, in demselben wie jene mystischen Lehren, oder in einem ganz andern? Das Gemeinsame aller jener mystischen Lehren ist, daß sie von der Erfahrung — von etwas in der Erfahrung Vorkommendem ausgehen; was dieses ist, ist ganz gleichgültig, ob sie z. B. von der Erscheinung oder von den Wundern Christi ausgehen (wie es in früherer Zeit eine so gedankenlos geschichtliche Theologie gegeben hat, die jede Berührung mit der Philosophie so sehr vermieden hat, daß sie selbst alle philosophischen Argumente für das Daseyn Gottes zu eliminiren, und die Existenz Gottes am besten durch die Wunder Christi beweisen zu können glaubte), oder ob sie von der Existenz eines überschwenglichen Gefühles in uns, welches nur durch den existirenden Gott zu befriedigen, oder von einem unmittelbaren Schauen des Göttlichen ausgeht — immer wird dabei von etwas in der unmittelbaren oder mittelbaren Erfahrung Gegebenem ausgegangen. Nun will ich nur kurz aussprechen — denn zur vorläufigen Unterscheidung reicht es hin, und nur um eine vorläufige Unterscheidung ist es zu thun — die positive Philosophie geht so wenig, als sie von dem bloß im Denken Seyenden ausgeht (denn da würde sie in die negative zurückfallen), von irgend einem in der Erfahrung vorkommenden Seyn aus. Wenn sie nicht von etwas im Denken Seyendem, also überhaupt nicht vom reinen Denken ausgeht, wird sie ausgehen von dem, was vor und außer allem Denken ist, also von dem Seyn, aber nicht von einem

empirischen Seyn — auch dieß haben wir schon ausgeschlossen, außerdem daß das empirische Seyn doch nur sehr relativ außer dem Denken ist, insoferne, als jedes in der Erfahrung vorkommende Seyn logische Verstandesbestimmungen an sich hat, ohne die es gar nicht vorstellbar wäre. Wenn die positive Philosophie von dem, was außer allem Denken ist, ausgeht, kann sie nicht von einem bloß relativ außer dem Denken, sondern nur von dem absolut außer dem Denken befindlichen Seyn ausgehen. Dieses Seyn außer allem Denken ist nun aber ebensowohl auch über aller Erfahrung, als es allem Denken zuvorkommt: es ist das schlechterdings transcendente Seyn, von dem also die positive Philosophie ausgeht, und das auch nicht mehr bloß ein relatives Prins seyn kann, wie die Potenz, die der Vernunftwissenschaft zu Grunde liegt. Denn diese hat eben als Potenz — als nicht seyendes hat sie die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, und deßhalb nenne ich sie bloß relatives Prins. Wäre nun jenes Seyn, von welchem die positive Philosophie ausgeht, auch nur ein relatives, so läge in ihrem Princip die Nothwendigkeit in das Seyn überzugehen, es wäre also mit diesem Princip das Denken einer nothwendigen Bewegung unterworfen, sie würde demnach in die negative Philosophie zurückfallen. Kann also der Anfang der positiven Philosophie nicht das relative Prins seyn, so muß es das absolute Prins seyn, das keine Nothwendigkeit hat in das Seyn sich zu bewegen. Geht es in das Seyn über, so kann dieß nur Folge einer freien That seyn, einer That, die dann feruer selbst nur etwas rein Empirisches, durchaus nur a posteriori Erkennbares seyn kann, wie jede That nichts a priori Einzufehendes, sondern nur a posteriori Erkennbares ist.

Empirismus ist also die positive Philosophie wenigstens insofern nicht, als sie nicht von der Erfahrung ausgeht — weder in dem Sinne, daß sie diesen ihren Gegenstand in einer unmittelbaren Erfahrung zu besitzen wähnt (wie der Mysticismus), noch auch so, daß sie von einem in der Erfahrung Gegebenen, einer empirischen Thatsache, durch Schlüsse zu ihrem Gegenstande zu gelangen sucht (denn auch dieß muß ich noch ausschließen, um die positive Philosophie von dem

rationalen Dogmatismus zu unterscheiden, der in seinen Beweisen von der Existenz Gottes auch zum Theil empirische Thatfachen, wie die zweckmäßige Einrichtung der Natur, zu Grunde legt). Aber wenn die positive Philosophie nicht von der Erfahrung ausgeht, so verhindert nichts, daß sie der Erfahrung zugehe, und so a posteriori beweise, was sie zu beweisen hat, daß ihr Prins Gott, d. h. das Uebersehende sey. Denn a priori ist das, wovon sie ausgeht, — a priori ist es nicht Gott, nur a posteriori ist es Gott. Daß es Gott ist, ist nicht eine res naturae, ein sich von selbst Verstehendes; es ist eine res facti, und kann daher auch nur faktisch bewiesen werden. — Es ist Gott. Dieser Satz hat nicht die Bedeutung: der Begriff jenes Prins ist = dem Begriff Gott; seine Bedeutung ist: jenes Prins ist Gott, nicht dem Begriff, sondern der Wirklichkeit nach. Freilich, wenn die positive Philosophie nicht von der Erfahrung ausgeht, so muß sie apriorische Wissenschaft seyn. Insoweit ist sie dann also wieder von der negativen Philosophie nicht unterschieden, denn es gilt auch von dieser, was wir der positiven Philosophie zugeschrieben, daß sie nicht von der Erfahrung aus, aber der Erfahrung zugeht. Wohl verhält es sich so, aber der Unterschied ist dieser: positive und negative Philosophie, jede hat eine Stellung zur Erfahrung, aber jede eine andere. Für die letztere ist die Erfahrung wohl bestätigend, aber nicht erweisend. Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie, wie wir früher sagten, wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte. Wenn das in der Erfahrung wirklich Vorkommende mit ihren Konstruktionen übereinstimmt, so ist das für sie etwas Erfreuliches, auf das sie wohl hinweist, mit dem sie aber nicht eigentlich erweist¹. Eine ganz andere ist die Stellung der positiven Philosophie. Diese geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr. Auch sie ist apriorische Wissenschaft, aber das Prins, von dem sie ausgeht, ist nicht bloß vor aller Erfahrung, so daß es nothwendig in diese

¹ Vergl. hierzu oben S. 60 ff. und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 376.

fortginge, es ist über aller Erfahrung, und es ist für dasselbe daher kein notwendiger Uebergang in die Erfahrung. Von diesem Prins leitet sie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Aposteriorische oder das in der Erfahrung Vorkommende, nicht als das Mögliche, wie die negative Philosophie, sondern als das Wirkliche ab: sie leitet es als das Wirkliche ab, denn nur als solches hat es die Bedeutung und die Kraft eines Beweisenden. — Damit ich mich ganz klar ausdrücke: Nicht das absolute Prins selbst soll bewiesen werden (dies ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang), also nicht es selbst (das absolute Prins) soll bewiesen werden, sondern die Folge aus diesem, diese muß factisch bewiesen werden, und damit die Gottheit jenes Prins — daß es Gott ist und also Gott existirt. Wir werden also sagen: das Prins, dessen Begriff dieser und dieser (der des Uebersehenden) ist, wird eine solche Folge haben können (wir werden nicht sagen: es wird notwendig eine solche Folge haben, denn da fielen wir wieder in die notwendige, d. h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, wenn es will, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige). Nun existirt aber diese Folge wirklich (dieser Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Factum, eine Thatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Factum — die Existenz einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prins selbst so existirt, wie wir es begriffen haben, d. h. daß Gott existirt. Sie sehen, daß bei dieser Argumentationsweise das Prins immer Ausgangspunkt, d. h. immer Prins bleibt. Das Prins wird aus seiner Folge, aber es wird nicht so erkannt, daß diese Folge vorausginge. Die Präposition *a* in *a posteriori* bedeutet hier nicht den terminus *a quo*; *a posteriori* heißt hier *per posterius*, durch seine Folge wird das Prins erkannt. *A priori* erkannt werden heißt eben: von einem Prins aus erkannt werden; *a priori* erkannt wird also, was ein Prins hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prins aber ist, was kein Prins hat, von dem aus es erkannt wird. Das absolute Prins seyn, heißt also: nicht *a priori* erkannt

werden. Hier, in der positiven Philosophie, ist also eigentlicher Empirismus, insofern als das in der Erfahrung Vorkommende selbst mit zum Elemente, zum Mitwirkenden der Philosophie wird.

Um den Unterschied aufs schärfste und kürzeste auszudrücken: die negative Philosophie ist apriorischer Empirismus, sie ist der Apriorismus des Empirischen, aber eben darum nicht selbst Empirismus; dagegen umgekehrt ist die positive Philosophie empirischer Apriorismus, oder sie ist der Empirismus des Apriorischen, inwiefern sie das *Prins per posterius* als Gott sehend erweist.

In Ansehung der Welt ist die positive Philosophie Wissenschaft *a priori*, aber vom absoluten *Prins* abgeleitete; in Ansehung Gottes ist sie Wissenschaft und Erkenntniß *a posteriori*¹.

Die Erfahrung, welcher die positive Philosophie zugeht², ist nicht nur eine gewisse, sondern die gesammte Erfahrung von Anfang bis zu Ende. Was zum Beweis mitwirkt, ist nicht ein Theil der Erfahrung, es ist die

¹ Gewöhnlich versteht man unter aposteriorischer Erkenntniß diejenige, bei der man z. B. von der Wirkung auf die Ursache zurückschließt. Die Ordnung des Beweises ist hierbei die umgekehrte von der Ordnung der Sache, denn die Wirkung ist überall nur Folge, nur Consequens, die Ursache aber ist das Vorausgehende, das Antecedens. In einem solchen Schluß wird also künstlich das, was seiner Natur nach das Consequens ist, zum Behuf des Beweises als logisches Antecedens angenommen (und eben darum heißt der Beweis ein Beweis *a posteriori*, d. h. ein Beweis, in welchem das, was eigentlich das *Posterius* ist, zum logischen *Prins*, zum Ausgangspunkt gemacht wird), und umgekehrt das, was seiner Natur nach das Antecedens ist, die Ursache, wird hier im Beweise zur logischen Folge, zum Consequens. In der positiven Philosophie nun aber ist nicht dieser im gewöhnlichen Sinne des Wortes aposteriorische Beweis; denn nicht von der Wirkung zur Ursache, sondern umgekehrt, von der Ursache wird zu der Wirkung fortgeschritten; die Ursache, wie sie der Natur nach das Vorausgehende ist, so ist sie hier auch das *Prins* des Beweises. Aus dieser (natürlichen) Stellung von Ursache und Wirkung folgt, daß hier, während die *causa* (Gott) *a posteriori* oder *per posterius* bewiesen oder erwiesen wird, die Folge (die Welt) *a priori* hergeleitet oder begriffen wird.

² In früheren Vorträgen des Verfassers ward die positive Philosophie, weil sie nicht regressiv, d. h. nicht von der Erfahrung aus- und zu dem, was über der Erfahrung, zurückgehend ist, auch als progressiver Empirismus bezeichnet. D. S.

ganze Erfahrung. Aber eben darum ist dieser Beweis selbst nicht bloß der Anfang oder ein Theil der Wissenschaft (am wenigsten irgend ein an die Spitze der Philosophie gestellter syllogistischer Beweis), er ist die ganze Wissenschaft, nämlich die ganze positive Philosophie, — diese ist nichts anderes als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existirenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er sich bewegt, kein vollendetes und abgeschlossenes ist — denn wenn auch die Natur für jetzt am Ende ist und still steht, ist doch in der Geschichte noch Bewegung und unablässiges Fortschreiten — weil insofern das Reich der Wirklichkeit nicht ein abgeschlossenes, sondern ein seiner Vollendung fortwährend entgegengehendes ist, so ist auch der Beweis nie abgeschlossen, und darum auch diese Wissenschaft nur Philosophie. Denn die Vernunftwissenschaft ist Philosophie, inwiefern sie das sucht und erst am Ende hat, was Gegenstand des höchsten Wissens (d. h. der *σοφία*) ist, sie hat es am Ende ihres Weges im Begriff. Die andere Seite, welche die Aufgabe hat, dieses als bloß zu Erkennendes oder zu Wissendes Stehengebliebene oder Gefundene als ein wirklich Erkanntes und Gewusstes zu erreichen, die positive Seite ist Philosophie, weil sie ihr Ziel nur so erreicht, daß der Beweis in keinem einzelnen Gliede gegeben, sondern ein stets fortschreitender ist. Hier liegt übrigens überhaupt der Unterschied der Philosophie von der Mathematik und insbesondere der Geometrie, die ebenfalls reine Vernunftwissenschaft ist. Denn schon die negative Philosophie unterscheidet sich von der Geometrie dadurch, daß in ihr mit jedem Erlangten oder Gesezten zugleich das Postulat eines Folgenden gegeben ist, und daß die Realität alles Vorhergehenden nur suspensiv ausgesprochen werden kann, weil sie auf einem Folgenden beruht: die erste Potenz ist nur, inwiefern auf sie die zweite, diese nur, insofern die dritte folgt; hingegen das erste Buch, ja der erste, zweite, dritte Satz des Euclides könnte für sich stehen, und würde wahr bleiben, auch wenn der menschliche Verstand nie über sie hinausgekommen wäre. Ganz insbesondere nun aber ist der Gegenstand der positiven Philosophie Gegenstand eines zwar auch auf früheren Stufen schon

zulänglichen, aber darum doch nicht abgeschlossenen Beweises; — es könnte in einem nachfolgenden Stadium noch immer ein Widerspruch gegen das Frühere entstehen. Selbst die Gegenwart ist hier keine Grenze, sondern hier eben öffnet sich noch der Blick in eine Zukunft, die auch nichts anderes seyn wird als der fortgehende Beweis der Existenz der über dem Seyn waltenden Macht, dessen, was nicht mehr bloß das Seynde ist, mit dem sich die negative Philosophie beschäftigte, sondern das Uebersehende. Diese ganze Philosophie ist daher eine immer fortgehende Erkenntniß, immer nur Philosophie, nie starre, stillstehende und in diesem Sinne dogmatische Wissenschaft. Darum ist aber auch der Beweis nur ein Beweis für die fortschreiten und fortdenken Wollenden, nur für die Klugen, nicht wie ein geometrischer Beweis, mit dem man auch den Beschränkten, ja den Dummen zwingen kann, während ich ja niemand zwingen kann, durch Erfahrung klug zu werden, wenn er nicht will, darum auch der Psalm sagt, die Unklugen sprechen in ihrem Herzen: Es ist kein Gott.

Die positive Philosophie ist die eigentlich freie Philosophie; wer sie nicht will, mag sie lassen, ich stelle es jedem frei, ich sage nur, daß wenn einer z. B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Welt-schöpfung u. s. w. will, er dieses alles nur auf dem Wege einer solchen Philosophie haben kann. Ist ihm die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann, nämlich eben den wirklichen Gott und den wirklichen Hergang und ein freies Verhältniß Gottes zu der Welt; nur diese Confusion, die jetzt hierüber herrscht, muß aufhören. Niemand kann die rationale Philosophie höher schätzen als ich, ja ich werde die akademische Jugend glücklich preisen, wenn erst wieder in den Schulen eine rein rationale Philosophie gelehrt wird. Denn denen, die sich jetzt Rationalisten zu seyn rühmen, gebe ich nicht zu, daß sie es sind; sie sind nichts weniger als dieß; was sie vorbringen, ist ein widerwärtiges Gemisch von rationaler und irrationaler Philosophie, wobei keiner von beiden ihr Recht widerfährt.

Es stellt sich hier zugleich noch ein anderer Unterschied zwischen negativer und positiver Philosophie heraus. Die erste ist eine ganz in sich geschlossene, zu einem bleibenden Ende gekommene Wissenschaft, also in diesem Sinne System, die positive dagegen kann nicht in demselben Sinne System heißen, eben weil sie nie absolut geschlossen ist. Versteht man dagegen unter System eine Philosophie, die sich durch bestimmte, positive Behauptungen auszeichnet (in diesem Sinn verlangen so viele nach einem System und fühlen sich glücklich Verkündiger eines solchen seyn zu können, denn jeder, auch der Unbefähigste, möchte gern etwas behaupten, uneingelegt des Lessingschen Wortes: Zum Behaupten gehört vor allem ein Haupt; darum mußte auch die negative Philosophie, welche eigentlich die nichts behauptende ist, über ihre Schranken getrieben werden) in diesem zweiten Sinn, wo man darunter ein Ganzes von Erkenntnissen versteht, dem eine ausgezeichnete Behauptung zu Grunde liegt, in diesem Sinn ist die negative Philosophie kein System. Dagegen ist die positive Philosophie, als die vorzugsweise behauptende, in diesem Sinn eminenter Weise System. Diese verschiedene Bedeutung von System zu merken, ist wohl der Mühe werth.

Nehmen wir nun an, es fände sich unter dem Wirklichen der Erfahrung, zu welchem die positive Philosophie fortgeht, etwa auch die Offenbarung, so wird die positive Philosophie zu dieser von ihrem Prinzip aus nicht anders kommen, als wie sie auch zur wirklichen Natur, zum wirklichen Menschen, zum wirklichen Bewußtseyn kommt. Die Offenbarung ist ihr daher nicht Quelle, nicht Ausgangspunkt, wie der sogenannten christlichen Philosophie, von der sie in dieser Hinsicht *toto coslo* verschieden ist. Die Offenbarung wird in ihr in keinem andern Sinne vorkommen, als in welchem auch die Natur, die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf sie keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Objekt auf die Wissenschaft ausübt, die sich mit ihm zu schaffen macht. Denn z. B. auch die empirisch beobachteten Bewegungen der Planeten sind für die astronomischen Theorien eine Autorität, so weit, daß diese sich so lange nicht für vollkommen exakt und richtig halten können, als nicht

die wirklich beobachteten Bewegungen mit den berechneten übereinstimmen, und so übt jedes Object der Naturforschung auf die Wissenschaft, die sich mit ihm beschäftigt, allerdings eine unabweißliche Autorität aus.

Obgleich ferner bereits so viel erhellt, daß diese Philosophie den Inhalt der Religion als ihren eignen hat, wird sie es doch ablehnen, sich selbst religiöse Philosophie zu nennen oder nennen zu lassen, denn es müßte alsdann die negative z. B. die irreligiöse genannt werden, damit würde dieser Unrecht geschehen, wenn sie gleich die Religion nur als Religion der absoluten Subjektivität, nicht als objektive oder gar als geoffenbarte enthalten kann. Gibt es eine wirklich irreligiöse Lehre, so sollte diese nicht eine irreligiöse Philosophie genannt werden; damit ist ihr zu viel eingeräumt; sie ist so wenig eine Philosophie, als eine ihrem tiefsten Grunde nach unsittliche Lehre eine Philosophie seyn kann, da vielmehr, wie oft bemerkt worden, erst diejenige Philosophie auch Philosophie zu heißen verdient und die wahrhaft wissenschaftlichen Forderungen erfüllt, in welcher alle wesentlichen Begriffe von ebenso tief sittlicher als speculativer Bedeutung sind. Auch darum müßte die positive Philosophie den Titel einer religiösen Philosophie zurückweisen, weil eben durch sie erst der wahre Begriff und Inhalt der Religion gefunden wird, diese also nicht bereits vorausgesetzt werden darf, und, sobald man diesen nicht voraussetzt, jene Bezeichnung eine ganz unbestimmte wird. Denn es gibt nicht verschiedene Sittlichkeiten, wohl aber verschiedene Religionen; denn auch der Heide hat Religion, und der moderne Christ, der sich an den Stunden der Andacht oder andern klassisch-seichten Werken erbaut, meint doch auch Religion zu haben. Man müßte also noch weiter gehen und sagen: christliche Philosophie, allein es gibt auch sehr verschiedene Ansichten, die sich christliche nennen, man müßte also, um ganz bestimmt zu sprechen, noch einen Schritt weiter thun und z. B. sagen: katholische Philosophie, wie bereits von einer Partei in Frankreich und auch in einigen Theilen Deutschlands geschehen ist; dieser könnte man alsdann protestantische Wissenschaft und protestantische Philosophie entgegensetzen, und des ersten Prädicats etwa in einem katholischen, des andern in

einem protestantischen Lande sich nicht ohne Vortheil zu bedienen glauben. Aber eine Philosophie, die den Katholicismus oder den Protestantismus zu Hilfe rufen muß, ist entweder nie etwas gewesen oder nahe daran nichts mehr zu seyn. Man wird also auch die allgemeine Bezeichnung religiöse Philosophie denen überlassen müssen, die etwa einen Vortheil darin sehen, damit zum voraus jede andere Philosophie, mit der sie sich in Collision befinden oder zu kommen fürchten, als irreligiös zu verdächtigen und so sich selbst eine gleichsam privilegierte Philosophie zu verschaffen.

Man könnte nun übrigens, wenn wir die Offenbarung als formelles Princip, principium cognoscendi, für jede Philosophie, also nun auch für die positive zurükweisen (denn wer glauben will und kann, philosophirt nicht, und wer philosophirt, kündigt eben damit an, daß ihm der bloße Glaube nicht genügt) — man könnte, sage ich, um eine positive Philosophie als eine dennoch notwendig christliche darzutun, auf die materielle Abhängigkeit aller neueren Philosophie von dem Christenthum hinweisen; denn, so pflegt man zu sagen, immer würde die Philosophie von sich selbst auf diese Gegenstände, noch weniger auf diese Ansicht derselben gekommen seyn ohne das vorausgegangene Licht der Offenbarung. Aber auch damit wieder ist zu viel bewiesen. Denn man könnte ganz auf dieselbe Weise jeder Philosophie den Titel einer empirischen aufnöthigen, denn weder würde es eine Philosophie überhaupt, noch eine Philosophie von diesem Inhalte wie die ältere und neuere gegeben haben, wenn nicht eine solche Welt in der Erfahrung sich vorfände. Ist aber insbesondere eine Philosophie gemeint, welche außer der Natur auch die ganze unendlich reiche Menschenwelt, also namentlich auch die große historische Erscheinung des Christenthums in ihrer Entwicklung und als ein Glied derselben mitbegreifen will, so versteht sich ja ohne dieß, daß eine solche Philosophie, schon indem sie ihren Grund legt, auch auf das Christenthum gedacht haben muß; aber auch so enthält die Bemerkung nichts Besonderes und speciell auf das Christenthum sich Beziehendes. Denn wer immer ein Ganzes von Philosophie beabsichtigt und es wirklich zu Ende zu führen hoffen kann, muß weit hinaus denken, muß vorher schon alles ermögen,

alles in seine Berechnung aufgenommen haben. Denkt man aber bei jener Rede, welche die Philosophie an ihre historische und materielle Abhängigkeit vom Christenthum erinnern will, an eine Philosophie, die das Christenthum ganz außer sich liegen läßt, und ist der Sinn der Rede dieser: selbst eine solche Philosophie würde nicht einmal so weit gekommen seyn, wenn sie nicht das Christenthum zu ihrer historischen Voraussetzung gehabt hätte, so ist dieß zwar etwas Wahres, aber zugleich etwas so Allgemeines, daß es wieder alle besondere Beziehung verliert, denn wo würde sich nicht bloß die Philosophie, wo würde der Staat, wo würden alle menschlichen Dinge sich befinden, wenn das Christenthum nicht existirte? Kann man, wenn vom Geringsten in der Gegenwart die Rede ist, ein Glied der großen Vergangenheit herausnehmen, ohne daß jenes sofort unmöglich würde. Wäre es möglich, aus einem Menschen wie durch einen chemischen Proceß zu extrahiren, was Vergangenheit und Gegenwart zu ihm beigetragen, was bliebe übrig, als der bloße leere Titel eines Selbstes oder Ichs, mit dem er wenig, oder richtiger zu reden, gar nichts ausdrücken würde?

Wem wahre Philosophie und christliche Philosophie gleichbedeutende Ausdrücke sind, der müßte vor allen Dingen von dem Christenthum selbst eine höhere Idee sich bilden, als die gewöhnliche Vorstellung, nach welcher das Christenthum als bloße historische Erscheinung aufgefaßt wird, die erst seit etwa 1800 Jahren in der Welt ist. Er müßte das Christenthum als das wahrhaft Allgemeine, also schon der Welt zu Grunde Liegende fassen, und demgemäß sagen: es sey so alt als die Welt, in einem andern Sinn freilich als der englische Deist Tindal, der bekanntlich ein Buch unter diesem Titel geschrieben hat, in welchem nämlich das Christenthum zu einer bloßen Verunftreligion gemacht ist, wo dann leicht war zu sagen, es sey so alt als die Schöpfung und die menschliche Vernunft. Wird das Christenthum bloß als historische Erscheinung genommen, so würde unsere Philosophie von ihm abhängig seyn, auch wenn wir in Christus nur einen Sokrates höherer Art sehen; denn auch ohne einen Sokrates und ohne einen Platon und Aristoteles würde unsere Philosophie eine ganz andere seyn. Wem

könnte es in diesem Sinne einfallen, die historische äußere Abhängigkeit unserer ganzen Bildung und insofern auch der Philosophie vom Christenthum zu leugnen? Durch diese Abhängigkeit ist allerdings auch mit der Inhalt unserer Gedanken, und also auch der Philosophie bestimmt; aber er wäre eben nicht Inhalt der Philosophie, wenn er fortwährend in dieser Abhängigkeit bliebe, d. h. wenn er nur auf Autorität angenommen würde. Ist er nun wirklich Inhalt der Philosophie, so ist er eben damit zum Inhalt unseres eignen Denkens, er ist uns zur eignen, von aller Autorität unabhängigen Einsicht geworden. Ich will mich hierüber noch durch ein Gleichniß erklären. Bekanntlich werden gewöhnlichen Augen die vier Jupiters-Trabanten nur durch Fernrohre sichtbar; nun gibt es aber doch Menschen von so weit dringendem Gesichte, daß sie dieselben auch ohne Fernrohr sehen. Dieß Factum ist mir zuerst durch Zimmermanns Buch von der Erfahrung bekannt geworden. Später habe ich es selbst zu beobachten öfter Gelegenheit gehabt, und unter anderem eine noch lebende Frau gekannt, welche die vier Satelliten mit bloßen Augen sah, und auf die Probe gestellt in Gegenwart eines Astronomen und eines Physikers von der augenblicklichen Stellung derselben gegeneinander und gegen den Hauptplaneten mit bloßen Augen eine Zeichnung entwarf, die aufs genaueste übereinstimmend gefunden wurde mit der Stellung, wie sie sich im Teleskop zeigte. Nun geschieht es wohl ferner, daß man einen kleinen Fixstern, den wir mit bloßem Auge nicht wahrnehmen konnten, sofort auch mit bloßen Augen sieht, wenn man ihn zuvor durch einen Teleskop erblickt hat, und ich zweifle nicht, daß es mehr Personen gibt, als man denkt, die auf diese Weise auch die Jupiters-Trabanten mit bloßen Augen sehen würden. Aber solche Personen sind nun nicht mehr vom Teleskop abhängig, sie sehen die vier Sterne wirklich mit ihren bloßen Augen. Und ebenso würde die Philosophie manches ohne die Offenbarung gewiß nicht erkannt, wenigstens nicht so erkannt haben; aber sie kann diese Gegenstände nun mit ihren eignen Augen sehen, denn sie ist in Ansehung aller Wahrheiten, auch der geoffenbarten, nur so weit Philosophie, als sie ihr in unabhängige und selbsterkannte verwandelt

sind. Allerdings, wenn eine Philosophie sich erst vorsetzt, auch die große Erscheinung des Christenthums nicht auszuschließen, sondern wo möglich wie anderes und im Zusammenhange mit allem anderen auch diese zu begreifen, nothwendig wird sie dann ihre Begriffe über die frühere Grenze erweitern müssen, um dieser Erscheinung gewachsen zu seyn; aber genau ebenso legen andere Gegenstände der sich auf sie beziehenden Wissenschaft die Nothwendigkeit auf, ihre Begriffe zu berichtigen und nach Umständen so lange zu steigern, bis diese auf gleicher Höhe mit dem Gegenstande sich befinden. Gleich wie man nun jede Philosophie für unvollkommen erklären würde, welche z. B. die Natur von sich ausschloße, ebenso würde eine Philosophie keineswegs zu Ende gekommen seyn, die das Christenthum nicht begreifen könnte; denn das Christenthum ist auch eine der großen und bedeutenden Welterscheinungen, es ist in seiner Art so gut eine Realität als die Natur, und hat ein Recht wie jede andere Erscheinung in seiner Eigenthümlichkeit belassen, nicht verfälscht zu werden, um die nächste beste, jedem eben zugängliche Erklärung darauf anwenden zu können. Wirklich ist nun das Christenthum in der letzten Zeit unter die Gegenstände des philosophischen Begreifens aufgenommen worden; aber wer aufrichtig ist, wird bald finden, daß es allen bloß logischen Systemen, wie unnatürlich sie auch über ihre Grenzen ausgebehnt werden, nicht zu erreichen ist, es sey denn, daß man es seines nicht bloß äußerlich, sondern innerlich geschichtlichen Charakters beraube, worauf am Ende auch alle bisherigen Versuche das Christenthum zu rationalisiren hinausgegangen sind. Aber es ist keineswegs die Offenbarung allein, welche die Philosophie über die bloß logischen Systeme hinauszugehen nöthiget, es ist, wie wir gesehen, eine in der Philosophie selbst liegende Nothwendigkeit, welche sie über das bloß Logische hinauszugehen antreibt¹. Hiemit ist bereits der Begriff Philosophie der Offenbarung im Allgemeinen gerechtfertigt.

¹ Ich habe auch sonst, doch nur in vorläufigen Erörterungen, positive und negative Philosophie wie geschichtliche und ungeschichtliche einander entgegengesetzt, und dabei erklärt, was diese Ausdrücke bedeuten; allein die Ausdrücke verbreiten sich, die Erklärungen konnten meist nicht über den nächsten

Man hat sich den Ausdruck Philosophie der Offenbarung bequem zu machen gesucht, und von einer Offenbarungsphilosophie gesprochen. Dies bot zugleich einen Vortheil dar, nämlich glauben zu machen, es sey von einer Philosophie die Rede, welche aus der Offenbarung geschöpft sey, sich der Autorität der Offenbarung unterwerfe, d. h. also eigentlich aufhöre Philosophie, nämlich ganz frei erzeugte Wissenschaft zu seyn. Wer der Entwicklung dieser Philosophie folgte, fand zwar sogleich, daß dem nicht also sey, daß Philosophie der Offenbarung ganz ebenso gemeint sey, wie die ähnlichen Zusammensetzungen: Philosophie der Natur, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Kunst u. s. f., d. h. daß die Offenbarung dabei als Gegenstand, nicht als Quelle oder Autorität gemeint sey, als Autorität höchstens so, wie allerdings nach dem eben Gesagten jeder

Kreis hinaus. So wurde geschichtliche Philosophie verstanden, als sollte in ihr das Wissen unmittelbar aus dem geschichtlichen Stoff wie durch einen alchemischen Proceß gezogen und alles apriorische Verfahren aufgegeben werden. Andere meinten, es sey unter geschichtlicher Philosophie verstanden, was man sonst Philosophie der Geschichte nennt, und brachten damit die Weltalter in Verbindung, die sie willkürlich, ohne daß ein Grund dazu gegeben war, die vier Weltalter nannten. Ein anderer Mißverstand war, als sollte künftig statt der Philosophie nur noch eine genetische Entwicklung der Philosophie, die zu ihrer Grundlage die Geschichte der Philosophie hätte, statuiert und gelehrt werden. Ich muß meinen Zeitgenossen die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie mich hierbei wenigstens nicht durch zu große Erwartungen in Verlegenheit gesetzt haben. Wenn der Geometer aus der Natur des Dreiecks beweist, daß die Summe seiner Winkel zweien rechten gleich sey, so folgt dieß aus der Natur des Dreiecks ohne eine andere Bewegung als die meines Denkens: zwischen dem Gegenstand selbst und seiner Eigenschaft ist nichts in der Mitte als nur mein Denken; das Dreieck selbst geht in dieser Eigenschaft nicht etwa vorher; noch geht in ihm etwas vor, wodurch es diese Eigenschaft annähme. Das Dreieck ist nur seinem Begriff nach, d. h. es ist nur logisch eher als jene Eigenschaft. Wenn nun Spinoza jene geometrische Wahrheit als Beispiel braucht, um zu erläutern, wie nach seiner Meinung die einzelnen endlichen Dinge aus der Natur Gottes folgen, nämlich ebenso unzeitlicher, ewiger Weise, so ist seine Erklärung der Welt wohl eine ungeschichtliche, und im Gegensatz mit ihr dagegen die christliche Lehre, daß die Welt die Wirkung eines freien Entschlusses, einer That sey, eine geschichtliche zu nennen. Der Ausdruck geschichtlich, von der Philosophie gebraucht, bezog sich also nicht auf die Art des Wissens in ihr, sondern lediglich auf den Inhalt desselben.

Gegenstand der Natur und Geschichte, der denkend betrachtet wird, auf das Denken eine Autorität ausübt. Die falsche Meinung also, welche man — absichtlich oder unabsichtlich — durch den Ausdruck Offenbarungsphilosophie erregte, verschwand freilich für jeden, der sich weiter unterrichtete, indeß für die Menge derjenigen, die nicht die Gelegenheit oder nicht den Willen hatten sich zu unterrichten, blieb das Vorurtheil bestehen, man weiß aber, wie viel gegen eine Sache, deren Widerlegung man sich gerne erspart, weil man sie nicht einmal begreifen hat, durch Erregung eines solchen Vorurtheils äußerlich gewonnen ist. Man sagt zwar jetzt unbedenklich Naturphilosophie statt Philosophie der Natur, und die lange Gewohnheit hat den Mißverstand unmöglich gemacht, als wäre Naturphilosophie etwa Gegensatz der Kunstphilosophie, und als spräche man ebenso von Naturphilosophen und Kunstphilosophen als man in neuerer Zeit von Naturdichtern und Kunstdichtern zu hören Gelegenheit gehabt hatte. Aber z. B. statt Philosophie des Staats — Staatsphilosophie zu sagen, wird man sich doch hüten, schon weil man unter der letzten eine vom Staat beschützte und begünstigte oder eine nach den augenblicklichen Grundsätzen der Staatsverwaltung eingerichtete verstehen möchte, wovon man ja allerdings auch Beispiele gehabt hat. Man hätte es also wohl auch bei dem Titel Philosophie der Offenbarung lassen können. Man ist indeß noch weiter gegangen und hat dann Offenbarungsphilosophie als den Titel des ganzen philosophischen Systems gebraucht, von welchem Philosophie der Offenbarung nur ein Theil oder eine Anwendung war, gerade so, wie man ehemals Naturphilosophie nicht bloß den Theil des Systems, der sich mit der Natur insbesondere beschäftigte, sondern das ganze System nannte — zum Theil auch nicht ohne Absicht, dadurch das Ganze zu verdächtigen, als wäre es eine Lehre wie die der französischen Encyclopädisten, eine Lehre, welcher die materielle Natur, also die Materie überhaupt, die einzige Realität wäre. Nun kann man wohl in Bezug auf Offenbarung zweierlei Philosophie unterscheiden, eine, welcher der Inhalt der Offenbarung etwas schlechthin Unverständliches, also dem Denken nicht Anzueignendes ist, die andere, welche allerdings die Mittel hat, den Inhalt der

Offenbarung zu begreifen. Aber die letzte wird man darum nicht insbesondere Offenbarungsphilosophie nennen, denn sie wird sich wohl noch auf mehr und auf anderes erstrecken, sie wird noch mehr und anderes begreifen als bloß die Offenbarung, ja sie wird diese begreifen, nur weil sie zuvor anderes begriffen, namentlich den wirklichen Gott. Denn mit einem Gott, der bloß Vernunftidee ist, läßt sich weder wirkliche Religion, noch um viel weniger eine wirkliche Offenbarung denken. Nennen wir die Philosophie, welche den wirklichen Gott, und somit wohl überhaupt nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Dinge begreift — nennen wir diese die positive Philosophie, so wird die Philosophie der Offenbarung eine Folge oder auch ein Theil von ihr, aber sie wird nicht die positive Philosophie selbst seyn, die man auf jene Weise gerne für Offenbarungs-, d. h. bloß aus der Offenbarung geschöpfte Philosophie ausgegeben hätte.

Demnächst will ich nun einen anderen möglichen Mißverstand berichtigen. Wer das Wort Offenbarung hört, kann sich dabei auch bloß den Akt denken, durch welchen die Gottheit Ursache oder Urheberin von Vorstellungen in irgend einem individuellen menschlichen Bewußtseyn werde. Diejenigen Theologen, welche den Inhalt der christlichen Offenbarung nicht an sich wahr finden, sondern bloß darum, weil er denen, durch welche er verkündigt wurde, von Gott selbst eingegeben worden sey, müssen auf diesen Akt ein besonderes Gewicht legen. Nun will ich nicht in Abrede ziehen, daß in der Philosophie der Offenbarung eine Stelle vorkommen möge, wo die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Offenbarung auch in diesem Sinn untersucht wird, allein diese Frage wird in der Philosophie der Offenbarung jeberzeit nur eine untergeordnete seyn, und wenn sie überhaupt eine Antwort erhält, so wird sie in Folge von Untersuchungen beantwortet, die über diese besondere Frage hinausgehen. Die Philosophie der Offenbarung bezieht sich nicht auf das bloß Formelle eines göttlichen Akts, der jedenfalls nur ein besonderer seyn würde, sie bezieht sich auf das Allgemeine der Offenbarung, zunächst auf ihren Inhalt und auf den allgemeinen großen Zusammenhang, in welchem dieser Inhalt allein begreiflich ist. Der

Inhalt der Offenbarung ist zunächst ein geschichtlicher, aber nicht gemein oder zeitlich geschichtlicher, er ist ein Inhalt, der zwar zu einer bestimmten Zeit offenbar wird, d. h. in die weltliche Erscheinung eingreift, aber der Sache nach, wenn gleich unoffenbar und verborgen, vorhanden und vorbereitet war „vor Grundlegung der Welt“, ehe der Welt Grund gelegt worden war, dessen Ursprung, dessen eigentlicher Bestand demnach ins Ueberweltliche zurückgeht. Ein solcher Inhalt also ist es, welcher in der Philosophie der Offenbarung zum Inhalt der Philosophie werden soll. Ist es nun damit ernstlich gemeint, d. h. soll dieser Inhalt wirklich in seiner ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit Inhalt der Philosophie werden, so sehen Sie, daß eine Philosophie, die diesen Inhalt so aufzunehmen vermag, ganz anders beschaffen seyn muß als die bisher in den meisten Kreisen herrschend gewesene. Es ist aber mit der Philosophie der Offenbarung ernstlich gemeint. Als erster Grundsatz für sie muß aufgestellt werden (und wurde aufgestellt), daß diese Verbindung von Philosophie und Offenbarung nicht auf Kosten entweder der Philosophie oder der Offenbarung geschehe, daß keinem Theile etwas vergeben werde, keiner Gewalt erleide. Verstünden wir z. B. Offenbarung nur in einem gewissen uneigentlichen Sinne, in welchem jede unerwartete Erweiterung des menschlichen Bewußtseyns, oder unvorhergesehene Aufschlüsse, die einer Wissenschaft zu Theil würben, Offenbarungen des Geistes dieser Wissenschaft genannt werden können, so wäre, eine Offenbarung in diesem Sinn zu begreifen, zwar eine leichte, aber keine der Philosophie angemessene Aufgabe; ebenso wenn man als den Inhalt der Offenbarung (und um diesen ist es vor allem zu thun, denn mit dem Inhalt wird der Hergang von selbst begriffen), wenn man, sage ich, als den Inhalt der Offenbarung nur allgemeine oder sogenannte Vernunftkenntnisse zugäbe, und um die höchst besonderen Wahrheiten der Offenbarung in solche allgemeine auflösen zu können, zur Unterscheidung von Inhalt und Form oder Einkleidung seine Zuflucht nehmen müßte, so wäre es wieder nicht der Mühe werth, sich mit Offenbarung abzugeben. Wenn die Offenbarung nichts weiter enthielte, als was in der Vernunft ist, so hätte

sie gar kein Interesse; ihr einziges Interesse kann gerade nur darin bestehen, etwas zu enthalten, was über die Vernunft hinausgeht, was mehr ist, als was die Vernunft enthält. Wie ein solches über die Vernunft Hinausgehendes denkbar sey, ja wirklich in vielen Fällen gedacht werde, wird später gezeigt werden. Ist doch schon alles, was bloß durch Erfahrung zu erkennen ist, ein über die Vernunft Hinausgehendes, und kommt doch selbst in der allgemeinen menschlichen Geschichte, ja kommt selbst im Thun und Handeln ausgezeichneter Individuen manches vor, das nicht aus bloßer Vernunft begreiflich ist. Ein vernünftiger Mann ist darum noch kein Hero der Weltgeschichte. Es lohnte sich in der That nicht der Mühe, sich mit der Offenbarung zu beschäftigen, wenn sie nicht etwas Besonderes wäre, wenn sie nichts enthielte, als was man ohne sie schon hat. Ich sollte vielleicht mein Verzichten auf dergleichen Auskunftsmittel, wodurch sich andere zu helfen pflegen, nicht sogleich im Anfang aussprechen. Manche könnten sich dadurch schon zum voraus zurückgestoßen fühlen, oder wenigstens der Untersuchung abgeneigt werden. Allein ich erwarte überhaupt nicht nach Vorurtheilen und vorläufigen Äußerungen beurtheilt zu werden. Wer mich hören will, höre mich bis zu Ende; es könnte wohl seyn, daß er in diesem Fall doch etwas ganz anderes fände, als was er nach seinen bisherigen etwas beengten Ansichten erwartet, etwas, worauf die gewöhnlichen und heutzutage jedem geläufigen Einwendungen gegen alles, was über die Vernunft hinausgeht, keine Anwendung finden. Ich bemerke jedoch noch Folgendes. Wenn die Offenbarung eine Realität und wirklich etwas Thatfächliches ist — und dieß müssen wir voraussetzen, denn wenn das Thatfächliche in ihr bloß allgemeine Einkleidung wäre, so reichte gewöhnliches Wissen hin, sie zu begreifen — aber eben dieses, daß sie wirklich etwas Thatfächliches ist, einzusehen, dazu sind unstreitig noch andere geschichtliche Vermittlungen und Begründungen nöthig, als der Offenbarung bisher zu Theil geworden sind; sie wird, wenn überhaupt zu begründen, nur in einem höheren geschichtlichen Zusammenhange zu begründen seyn, in einem höheren, d. h. in einem der über sie selbst und das Christenthum als specielle Erscheinung hinausgeht, einem andern,

als den man gewöhnlich vor Augen hat. Ich verweise deshalb vorläufig schon auf meine die Theologie betreffenden Vorlesungen in den Vorträgen über die Methode des akademischen Studiums, denen schon der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Begriffe des Christenthums als einer Offenbarung nur im Zusammenhang nicht bloß der früheren (alttestamentlichen) Offenbarung, sondern der religiösen Entwicklung überhaupt, also vorzüglich auch mit dem Heidenthum möglich ist. Ich für meinen Theil verüble es keinem, der, ohne an diese Vermittlung zu denken, ohne sie zu kennen, bereit, ja entschlossen ist, die Offenbarung gleich als Thatsache aufzugeben und damit die Aufgabe durch Hinwegnahme ihres Gegenstandes auf die kürzeste Weise zu lösen. Auch dafür nun aber, für diese geschichtliche Vermittlung der Thatsache wird in der Folge gesorgt werden. Allein die große und Hauptfrage wird immer seyn: wie mit den Voraussetzungen, wie sie eben ausgesprochen werden, namentlich von der Realität einer Offenbarung, noch eine Philosophie sich vertragen könne, nicht irgend eine nächste beste, sondern die dieses Namens würdig sey, und obgleich es natürlich scheinen könnte, sich erst der Thatsache recht zu versichern, ehe man über die Mittel sie philosophisch zu begreifen Untersuchungen anstellte, so verhält es sich doch hier anders. Denn ich habe bereits zugegeben, und andere werden es noch bereitwilliger zugeben, daß mit einer Philosophie, wie sie jetzt ist, ein solches Vorhaben nicht auszuführen sey. Zwar hat noch keine Philosophie unterlassen können, ein Verhältniß zur Offenbarung zu suchen, und schon Kant hat dieß sein Letztes seyn lassen, das Verhältniß seiner Philosophie zum Christenthum festzuhalten (denn vermuthlich ist doch Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ — die Hauptgrundlage des vulgären Rationalismus — noch nicht völlig ver-gessen), aber das Verhältniß, das beide (wirkliche Philosophie und Offenbarung) zueinander fanden, war noch immer für beide Theile ein so erzwungenes und peinvolles, daß es sich stets wieder von selbst auflöste, nie dauern konnte, und im Gegentheil jeder aufrichtige Denker das offenbar feindselige Verhältniß, in welches sich früher und sonst oft genug die Philosophie gegen das Christenthum gesetzt, einem so falschen

und unwahren weit vorziehen muß. Aus allem diesem folgt, was bereits ausgesprochen worden, daß eine Philosophie der Offenbarung nicht denkbar ist ohne eine Erweiterung der Philosophie über ihre jetzigen Schranken. Eine Erweiterung nun aber, die der Philosophie bloß der Offenbarung wegen zugebacht würde, hätte unstreitig ein ziemlich zweideutiges Ansehen. Wir haben jedoch eine solche Erweiterung schon in den bisherigen Vorträgen begründet, welche uns dieselbe vielmehr als Folge einer in der Philosophie selbst vorhandenen Nothwendigkeit erscheinen ließen. — Aber eben der letzte Punkt dieser Erörterung hat uns wieder vor jene, wie es scheint, unüberwindliche Zweifelt gestellt, nach welcher die Philosophie nicht umhin kann negative und positive zu seyn. Zu den letzten Ausführungen waren wir bloß durch die Absicht veranlaßt, zu zeigen, daß diese beiden wohl unterscheidbaren Linien, wie in der alten Philosophie, ebenso und noch bestimmter in der neuen Zeit stets nebeneinander existirt haben — Versuche einer positiven wie Versuche einer rein rationalen Philosophie, ohne daß bis jetzt die eine die andere hätte überwinden oder in sich aufnehmen können, was doch zur Einheit der Philosophie erforderlich wäre. Die ganze Geschichte der Philosophie (auf die ich nur darum in den letzten Erörterungen eingegangen bin) zeigt einen Kampf zwischen negativer und positiver Philosophie. Aber selbst Kant hat in seiner Kritik der reinen Vernunft ein sehr bedeutendes Lehrstück, welches er Antithetik der reinen Vernunft überschreibt, und worin er Antinomien, d. h. Widersprüche, aufstellt, in welche die Vernunft hinsichtlich der kosmologischen Ideen mit sich selbst gerathen soll. Was sind diese anders als ebenso viele Ausdrücke des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie? Regelmäßig stellt sich die These der Kant'schen Antinomien auf die positive, die Antithesis auf die negative Seite. Denn z. B. die Welt ins Endlose oder Unbestimmte fortgehen zu lassen — dazu gehört nichts, und damit wird eigentlich nichts gesetzt, denn die Abwesenheit aller Grenze setzen, heißt im Grunde nur etwas nicht, und daher eigentlich nichts, setzen. Dagegen eine Grenze setzen, das ist etwas, das ist eine Behauptung. Die Antinomie als Widerspruch entsteht aber nur dadurch, daß, was

eigentlich Nichtbehauptung ist (die Antithesis), als Behauptung, dasjenige dagegen, was wirklich Behauptung ist (die Thesis), für Behauptung der Vernunft gegeben wird. Die Vernunft, die ihrer Natur nach nicht behauptend, kann auch nicht eine Grenze setzen, und umgekehrt die Philosophie, welche eine Grenze behauptet, muß über die Vernunft hinausgehen und mehr wissen, als vermöge der bloßen Vernunft zu wissen ist. Die sogenannte Antinomie ist also nicht, wie Kant annimmt, ein Widerstreit, eine Collision der Vernunft mit sich selbst, sondern ein Widerspruch zwischen der Vernunft und dem, was mehr als Vernunft ist, der eigentlichen, positiven Wissenschaft, und ich glaube so weit meinen Satz, daß diese beiden Linien der Philosophie bis jetzt immer coexistirt haben, auch durch das große Beispiel von Kant unterstützt zu haben, der das Daseyn dieses Gegensatzes wohl erkannte, aber freilich an die Möglichkeit einer positiven Philosophie nicht dachte, obgleich seine Philosophie mit der Forderung (dem Postulate, wie er sagte) des wirklich existirenden Gottes, im Grunde also mit der Forderung einer positiven Philosophie, eines Hinausgehens über die bloße Vernunftwissenschaft endigte. Allein dieß zu sehen, hinderte ihn das Vorurtheil, daß die theoretische Philosophie die Wissenschaft seyn müsse, in der die Vernunft rein von sich ausgehe, daß sie eben nur reine Vernunftwissenschaft seyn könne. Deshalb hatte ihm jene Forderung nur eine Bedeutung für die Praxis, für das sittliche Leben, aber keine für die Wissenschaft.

Achte Vorlesung.

Aber wir nun — werden wir jenen Gegensatz von zweierlei Philosophie stehen lassen? Sie erinnern sich, wir haben die Folgerung in dieser Form nur einstweilen angenommen, aber nicht zugegeben. Hier ist jetzt der Ort zu entscheiden. Aber um zu entscheiden, müssen wir auf einen über diesen Gegensatz hinausliegenden, von ihm noch völlig freien Standpunkt zurückkehren, und dieser kann kein anderer seyn als eben der der Philosophie überhaupt, der Standpunkt dessen, der eben erst zur Philosophie kommt, ohne sich über sie noch zu irgend etwas bestimmt zu haben. Aber auch auf diesem Standpunkt, und wenn noch alle andern vorläufigen Bestimmungen und Erklärungen fern gehalten werden, ist einzusehen, daß die Philosophie unter allen Wissenschaften die einzige ist, die ihren Gegenstand von keiner andern empfangen kann, die ihn sich selbst gibt, sich selbst bestimmen, also auch sich selbst erwerben muß. Die Philosophie ist ja überhaupt die Wissenschaft, die nichts unerörtert zurückläßt, überall auf die letzten Gründe geht; also auch ihren Gegenstand hat sie erst zu erringen und zu begründen, da sie denselben nicht aus der Erfahrung, noch von einer andern höheren Wissenschaft, noch als einen bloß zufälligen sich geben lassen kann. Auf diesem Standpunkt ist zu sagen, daß die Auffindung und Begründung ihres Gegenstandes das erste Geschäft der Philosophie seyn müsse. Die Mathematik kann wegen ihres Gegenstandes auf das allgemeine Bedürfnis oder die Philosophie verweisen. Niemand fordert, daß sie sich wegen ihres Gegenstandes

selbst rechtfertige. Die Philosophie aber hat ihren Gegenstand erst zu suchen. Indem sie aber ihren, d. h. den ihr insbesondere zukommenden Gegenstand sucht, kann sie nicht zum voraus schon ausschließlich mit diesem beschäftigt seyn, sie kann überhaupt nichts zum voraus ausschließen, sie muß durch alle möglichen Gegenstände hindurchgehen, um durch Ausschließung und Beseitigung aller andern bei dem anzulangen, den sie sich selbst als Gegenstand ihres Erkennens nimmt. Aber auch diese möglichen Gegenstände darf sie nicht zufällig, etwa so wie sie in der Erfahrung vorkommen, aufnehmen, noch auch sie anderswoher sich geben lassen, auch dieser hat sie sich zu versichern; zu versichern nicht bloß ihres Inhalts, sondern zugleich der vollständigen Aufzählung und der folgerechten Ordnung. Dieß kann sie aber nur, indem sie von der allgemeinen Möglichkeit, also von dem Seyenden als bloßem unmittelbaren Inhalte der Vernunft ausgeht, und findet, wie von diesem aus alles in das Seyn kommt, was das Erste ist im Seyn, was das Nächste u. s. w., wobei ihr je das Vorausgehende als Staffel zum Folgenden dienen muß. Hiemit ist sie aber gleich anfangs, wo sie noch ihren Gegenstand zu suchen und zu erwerben hat, auf den Standpunkt der Möglichkeit oder des allgemeinen Prinz, und demnach in die apriorische Stellung gegen alles Seyn gesetzt. Diese Stellung ist aber eben die der rationalen oder negativen Philosophie, woraus erhellt, daß die Philosophie, wenn sie ihren ganzen Umkreis beschreiben will, schlechterdings nur anfangen kann als rationale Philosophie. In diesem Fortgang nun wird sie endlich auf ein Letztes kommen, über welches hinaus sie sich nicht fortsetzen kann, und wegen dessen sie auch nicht auf dieselbe Weise wie wegen alles Vorhergehenden an die Erfahrung verweisen kann. Denn in der Erfahrung findet sich nur das, was über das reine Denken hinausgeht, jenes Letzte aber ist das nicht mehr außer dem Denken (empirisch) seyn Könnende, und in diesem Letzten wird sie nun erst ihren, erst den ihr insbesondere zukommenden Gegenstand erkennen. Dieses Letzte ist das über dem Seyn Stehende, nicht mehr in das Seyn Uebergehende, es ist das, was wir das Seyende selbst genannt haben; es ist nicht mehr bloß das Seyende, sondern das Seyende selbst,

das Seyende in seiner Wahrheit, und daher das von Anfang an eigentlich gewollte — nicht bloß cognoscibile (denn dieß ist auch alles andere), sondern das maxime cognoscendum, das am meisten des Erkennens Werthe, τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, um diesen Ausdruck des Aristoteles, den er freilich von etwas anderem gebraucht, an diese Stelle zu setzen. Und nicht bloß das am meisten Wissenswerthe ist es, sondern auch das aufs vollkommenste, nämlich im reinsten Wissen zu Wissende, weil es seiner Natur nach das ganz Seyende ist, nicht Potenz, sondern ganz Actus, reine Wirklichkeit ist, während alles andere (a potentia ad actum Uebergehende) eben darum nur aus Nichtseyn und Seyn (aus Potenz und Actus) gemischt, daher nur Gegenstand eines aus Wissen und Nichtwissen gemischten, also eines unreinen, unvollkommenen Wissens seyn kann, welches wir eben das empirische nennen. Wie alles empirisch Erkante ebenso sehr gewußt als nicht gewußt ist, läßt sich sehr leicht zeigen, da es seiner Natur nach nur theilweise zu wissen ist, indeß jenes, in welchem der reine Actus gedacht ist, nicht eine Mischung von potentia und actus ist, sondern das reine ἐπεργεῖα ὄν des Aristoteles, das ganz Seyende, in dem gar nichts von einem Nichtseyn, d. h. von Unerkennbarem, ist. Dieses also ist nothwendig auch das ganz Erkennbare: als παντελῶς ὄν nach dem platonischen Ausdruck auch das παντελῶς γνωστόν, als das ganz Seyende auch das ganz zu Erkennende, und ebenso nun, wie es das am meisten des Erkennens Werthe, ist es auch das am meisten, ja allein der Existenz Würdige. Denn alles andere, was die negative Philosophie anderen Wissenschaften zur wirklichen Erkenntniß überläßt, ist nur, so zu sagen, zugelassen zum Seyn in Hinsicht auf dieß Letzte, als Stufe zu demselben gesetzt, und hat, als dessen vorausgehender Moment, keine Bedeutung an sich, darum auch keine Wahrheit in sich, sondern nur in Bezug auf dieß Letzte.

Dieses so Beschaffene also, nur im reinen Wissen zu Wissende, weil allein ganz Seyende, wird die Philosophie, nachdem sie bei ihm angekommen, ebensowenig einer andern Wissenschaft zur wirklichen Erkenntniß überlassen, als sie es selbst unerkannt liegen lassen kann; dieses vielmehr wird sie sich selbst vorbehalten als den ihr eignen

Gegenstand, gegen den sie alle vorausgegangenen für nichts, als für sie nichtseynde, geachtet hat, als solchen wird sie ihn anziehen, um es mit ihm zur wirklichen Erkenntniß zu bringen, was nun freilich, wie unmittelbar einzusehen, nicht mehr in derselben Linie, sondern nur in einer neuen, ganz von vorn anfangenden Wissenschaft geschehen kann. Damit endigt also die Funktion der Philosophie, in welcher sie, wie nun erhellt, Wissenschaft aller Wissenschaften war, deren gegenseitige Superposition sie nach einer sichern, bei gehöriger Anwendung sogar unfehlbaren Methode ebenso darstellen kann, wie etwa der Geologe die gegenseitige Unter- und Ueberordnung der Schichten, aus welchem der Erdkörper zusammengesetzt ist. Als Wissenschaft aller Wissenschaften hat sie die Eigenthümlichkeit, das wirkliche Wissen nicht in sich selbst, sondern in die Wissenschaften zu setzen, deren Wissenschaft sie ist. Sie ist also auch insofern nicht wissende, auch in diesem Sinne negative Wissenschaft. Von hier an aber setzt sie das Wissen nicht mehr außer, sondern in sich selbst, und ist nicht mehr nichtwissende, sondern selbst wissende, also positive Wissenschaft, obgleich sie als diese wie als jene — Philosophie ist, dort (als negative Wissenschaft), weil sie das vorzugsweise, das am meisten zu Wissende sucht, hier, weil sie das Gefundene, den Gegenstand des höchsten Wissens, der σοφία, zu wirklicher Erkenntniß zu bringen hat, und ihre erstaunenswerthe Aufgabe darin findet, das, was das Letzte der negativen Wissenschaft war, und was in Bezug auf alles andere Existirende das Ueberexistirende ist, eben dieses nicht als bloße höchste Idee, sondern als das wirklich Existirende zu erweisen.

Es läßt sich nun nach diesen Bestimmungen, ehe wir von dem bisher behandelten Gegensatz ganz hinweggehen, über den Unterschied beider noch Folgendes festsetzen. — In der negativen Wissenschaft ist alles zwischen Anfang und Ende Liegende nur ein relativ Wahres, also nicht das wahrhaft, das eigentlich Wahre, das Wahre selbst; jedes Moment ist wohl wahr als ein Punkt des Weges zu dem Wahren, aber es ist nicht das Wahre, das Seyende selbst. Als die Wissenschaft, die das Wahre nur am Ende hat, wird die negative selbst noch nicht im Wahren, also auch nicht die wahre, obgleich deswegen nicht die falsche Philosophie seyn (denn sie ist

doch auf dem beständigen Wege zur Wahrheit). Gegenüber der wahren Wissenschaft, derjenigen nämlich, die das Wahre nicht am Ende hat, sondern selbst im Wahren ist, wird die negative Wissenschaft, isolirt genommen, oder für sich, den Namen Philosophie nicht ansprechen können; dieses Namens wird sie erst würdig durch ihren letzten Moment, durch ihre Beziehung zur positiven Wissenschaft. Dieß ist ein sehr wichtiger Punkt, der erst dazu führt, jene Zweifelt in Bezug auf Philosophie völlig aufzuheben. Denn die negative Philosophie für sich ist noch nicht Philosophie, sondern erst in ihrer Beziehung zur positiven. Immer wird sie der positiven Wissenschaft gegenüber sich mit dem Namen der ersten Wissenschaft (*πρώτη επιστήμη*) begnügen. Dagegen wenn sie für sich selbst sich mit dem Namen der ersten Wissenschaft begnügt (die sie als Wissenschaft aller Wissenschaften ist), wird sie der positiven den Namen der höchsten Wissenschaft zuerkennen, und gleich wie das, wovon die negative Philosophie ausgeht, das, was vor dem Seyn ist, nur das *primum cogitabile* ist, wird das, was über dem Seyn (in diesem Sinn allerdings auch vor dem Seyn) und was Aufgabe der positiven Philosophie ist, das *summum cogitabile* seyn. Zwischen diesen beiden, der ersten und der höchsten Wissenschaft, liegen die andern Wissenschaften alle in der Mitte, und die Philosophie, wenn sie als negative allen vorausgeht, ist ebenso als positive die alles beschließende, so daß also der ganze Kreis der Wissenschaften zwischen der Philosophie eingeschlossen ist¹. In dieser letzten Einsicht eines nothwendigen Fortgangs zur positiven Philosophie liegt nun der Unterschied sowohl von Kant als von der Identitätsphilosophie, soweit sie

¹ Negative Philosophie ist nur *philosophia ascendens* (von unten aufsteigende), von der unmittelbar einzusehen, daß sie nur logische Bedeutung haben könne, positive Philosophie *philosophia descendens* (von oben herabsteigende). Beide zusammen also vollenden erst den ganzen Kreis der Philosophie, wie man dem auch diese Zweifelt, wenn sie noch weiterer Erklärung oder Erläuterung bedürfte, ganz leicht auf die in den Schulen hergebrachte Eintheilung der theoretischen Philosophie in Logik und Metaphysik zurückführen könnte, indem die erste im Grunde nur Logik (Logik des Werdens) ist, alles wahrhaft Metaphysische aber ganz der andern (der positiven Philosophie) anheimfällt.

sich früher entwickelt hatte. Wenn Kant am Ende seiner Kritik alles Positive (Dogmatische) von der Vernunft abweist, geschieht ganz dasselbe von Seiten der richtig verstandenen negativen Philosophie; nur darin liegt ihr Unterschied von Kant, daß sie das Positive positiv ausschließt, d. h. zugleich es in einer andern Erkenntniß setzt, was Kant nicht gethan hat. Aber obgleich wir auf eine unzweifelhafte Weise einsehen, daß die Philosophie nur in zwei Wissenschaften sich vollendet, ist doch jetzt der Schein von zwei verschiedenen, nebeneinander bestehenden Philosophien, der allerdings ein Scandal der Philosophie zu nennen gewesen wäre, durch die letzte Erörterung verschwunden. Es hat sich gezeigt, daß die negative Philosophie die positive setzen muß, aber indem sie diese setzt, macht sie sich ja selbst nur zum Bewußtseyn derselben, und ist insofern nichts mehr außer dieser, sondern selbst zu dieser gehörig, also ist doch nur Eine Philosophie. — Wo es nur um den Vortrag der positiven Philosophie zu thun ist, wird die negative auch nur in dieser Beziehung, und dann allerdings als Einleitung, und daher in verkürzter und zusammengezogener Gestalt vorkommen; aber dieß hebt ihren Anspruch nicht auf als selbständige Wissenschaft dargestellt zu werden. Unstreitig wird es die rationale Philosophie seyn, welche an die Stelle der ehemaligen Schulphilosophie zu treten und die allgemeine Weiße zum wissenschaftlichen Studium überhaupt und zu jedem insbesondere zu geben hat. Als reine Vernunftwissenschaft, als bloß aus seinen eignen Mitteln gezogene, aus seinem eignen Stoff gewobene Erfindung des menschlichen Geistes wird sie aber inmer voranstehen und ihre selbständige Würde behaupten.

Es ist ein stolzer Name, mit dem sie sich zu schmücken berechtigt ist, wenn sie sich die Vernunftwissenschaft nennt. Aber was ist ihr Inhalt als solcher? Eigentlich nur der beständige Umsturz der Vernunft. — Und ihr Resultat? Nur, daß die Vernunft, inwiefern sie bloß sich selbst zur Quelle und Princip nimmt, keiner wirklichen Erkenntniß fähig ist. Denn was ihr nur immer zugleich zum Sehenden und Erkennbaren wird, ist ein über die Vernunft Hinangehendes, welches sie darum einer andern Erkenntniß, nämlich der Erfahrung,

überlassen muß. Die Vernunft hat also in diesem Fortgange nichts für sich, steht nur ihren Inhalt sich entwerden, und auch mit dem Einen, was stehen bleibt, kann sie — sie für sich — nichts anfangen, noch es mit ihm zur Erkenntniß bringen. Inwiefern nun die positive Philosophie eben dieses, was in jener als Unerkennbares stehen geblieben, zur Erkenntniß bringt, insofern ist es gerade die positive Philosophie, welche die in der negativen gebeugte Vernunft wieder aufrichtet, indem sie ihr zur wirklichen Erkenntniß desjenigen verhilft, was sie als ihren allein bleibenden und unverlierbaren Inhalt kennen gelernt hat. Wenn die negative Philosophie allein und für sich geblieben wäre, hätte sie für die Vernunft selbst kein positives Resultat, die erkennende Vernunft gerade bliebe in Ansehung des ihr eignen Inhalts unbefriedigt und ginge leer aus. In der positiven Philosophie triumphirt daher die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken seinen Zweck nun erst wirklich erreicht, nachdem es sich von seinem unmittelbaren, d. h. zufälligen, Inhalt befreit hat, dadurch seines nothwendigen Inhalts mächtig geworden ist und gegen diesen sich jetzt in Freiheit steht, denn vorher war es gegen ihn nicht in Freiheit, weil nämlich der zufällige Inhalt gleichsam zwischen der Vernunft und ihrem nothwendigen Inhalte stand. In ihrer Wahrheit also, d. h. inwiefern sie Philosophie ist, ist die negative selbst positiv, weil sie diese außer sich setzt, und es ist keine Zweifelt mehr. Die erste Absicht ging von Anfang an auf positive Philosophie. Die Geschichte zeigt, wie späten Ursprungs alle rein rationalen Untersuchungen sind, und wie früh sich der menschliche Geist mit Vorstellungen beschäftigte, die vom bloß rationalen Standpunkt angesehen transcendente sind. Die positive Philosophie ist die immer und ursprünglich gewollte, aber weil sie verfehlt oder auf falschem Wege gesucht wurde, rief sie die Kritik hervor, aus der alsdann wieder auf die Weise, wie ich gezeigt, die negative hervorging, die ihren Werth und Bedeutung eben nur als negative hat, d. h. inwiefern sie nicht selbst positiv seyn will, sondern die positive außer sich setzt. Diese könnte für sich anfangen, denn sie geht vom absoluten Prius, von dem durch sich selbst gewissen Anfange aus; es ist insofern nur ihr eigener

Wille, wenn sie sich die negative voraussetzt; auch diese, die negative, könnte für sich seyn und nichts von der positiven wissen, wenn sie nämlich im Stande wäre, sich aller wirklichen Erkenntniß zu begeben, aber wie könnte sie das, wenn sie sich als Philosophie bestimmt? Da müßte sie aufhören sich Philosophie zu nennen, wie Kant seine Kritik nicht Philosophie, sondern eben Kritik genannt hat. Wenn sie sich Philosophie nennt, wie wird sie den hiemit allgemein verbundenen Forderungen widerstehen können? Man wird von ihr den wirklichen Gott fordern, nicht die bloße Idee Gottes. Wie wird sie diesen, der in ihr als unerkennbar stehen bleibt, sich verschaffen? Sie wird zuerst vielleicht sagen: der Gott, der in der Vernunft, bloß Idee sey, müsse uns durch das Gefühl zum wirklichen werden. Wie nun aber, wenn einer, dem dieser Bankrott der Vernunft eben recht ist, weil es ihm recht ist mit seinen Gedanken auf die Sinnenwelt beschränkt zu werden, wenn dieser die Berufung auf das Gefühl dazu benutzt, zu zeigen, der wirkliche Gott sey eben nur ein Geschöpf unseres Gefühles und des Herzens, unserer Einbildungskraft, er sey durchaus nichts Objektives, nicht nur dem Christenthum — jeder religiösen Idee komme höchstens eine psychologische Bedeutung zu? (Es ist billig zu verwundern, wenn man jetzt gegen dieses Resultat sich sträubt, nachdem man früher Jacobi und andere, die auch keine andere als rationale und nur negativ seyn könnende Philosophie gekannt hatten, wegen der Berufung auf das Gefühl, für welches der Gott, den die Vernunft nur zu leugnen wisse, allein existiren könne, belobt und sogar als christliche Philosophen anerkannt hatte). Wird man die andere Art, wie die ausschließlich negative Philosophie allein noch einen wirklichen Gott haben kann, besser finden? Ich meine die Ansicht, daß eben durch die Entwicklung des menschlichen Geistes, durch sein Fortschreiten zu immer höherer Freiheit, d. h. im Grunde zu immer höherer Negativität, Gott allein verwirklicht werde, d. h. also, daß Gott außer dem menschlichen Bewußtseyn gar nicht da sey — der Mensch eigentlich Gott, und Gott nur der Mensch sey, was man nachher als Menschwerdung Gottes (der eine Gottwerdung des Menschen entsprach) sogar bezeichnete. Sieht man, bis zu

welchem ganz haltungslosen Laumel dieses Bestreben fortgegangen ist, mit angeblich reinrationaler Philosophie sogar christliche Ideen erreichen zu wollen, so möchte man, anstatt zu sagen, die positive Philosophie setze die negative zu ihrer Begründung voraus, umgekehrt vielmehr sagen, die negative werde erst durch die positive begründet, weil sie erst durch diese ihrer Haltung gewiß und in den Stand gesetzt wird, bei sich, sich selbst gleich und in ihren naturgemäßen Grenzen zu bleiben.

Ich habe schon gesagt, die negative werde vorzugsweise die Philosophie für die Schule bleiben, die positive die Philosophie für das Leben. Durch beide zusammen wird erst die vollständige Weiße gegeben seyn, die man von der Philosophie zu verlangen hat. Bekanntlich wurden bei den eleanischen Weisen die kleinen und die großen Mysterien unterschieden, die kleinen galten als eine Vorstufe der großen. Schon die Neuplatoniker nannten die aristotelische Philosophie die kleinen, die platonische die großen Mysterien der Philosophie; dieß paßt nicht, inwiefern nämlich auf die aristotelische Philosophie die platonische nicht folgen kann, wie auf die kleinen die großen Mysterien folgten. Wohl aber ist die positive Philosophie die nothwendige Folge der rechtverstandenen negativen, und so kann man wohl sagen: in der negativen Philosophie werden die kleinen, in der positiven die großen Mysterien der Philosophie gefeiert.

Es ist jetzt nur noch übrig, den Uebergang zum Princip, zum Anfang der positiven Philosophie, und zwar von der negativen aus, näher zu zeigen.

Nicht mit dem wirklich Existirenden, mit dem existiren Könnenden beschäftigt sich die rationale Philosophie. Das Letzte nun aber, was existiren kann, ist die Potenz, die nicht mehr Potenz, sondern, weil das Seyende selbst, reiner Actus ist; wir könnten sie darum die seyende Potenz nennen. Auch dieses Letzte ist vorerst nur Begriff in der negativen Philosophie. Nun kann aber allerdings gefragt werden, und es kann noch immer a priori angesehen werden, auf welche Weise dieses Letzte existiren kann. Hier stellt sich nun sogleich dar, daß die Potenz, welche nicht Potenz, sondern selbst Actus ist, nicht

durch Uebergang a potentia ad actum sey; wenn sie existirt, so kann sie nur a priori seyn, das Seyn zum prius haben; wir könnten sie deshalb auch das umgekehrte Seynkönnende nennen, nämlich dasjenige Seynkönnende, in welchem die Potenz das posterius, der Actus das prius ist.

Bis zu diesem Gedanken, daß in dem Höchsten der Actus das Erste und die Potenz das Folgende sey, bis zu diesem Gedanken im Allgemeinen ist auch die ehemalige Metaphysik noch fortgegangen, nur freilich hat sie diesen Gedanken des aller Potenz zuvorkommenden Seyns falsch, ja verkehrt angewendet in dem ontologischen Argument (es heißt das ontologische, weil es aus dem bloßen Wesen Gottes a priori, und ohne irgend etwas von der Erfahrung mit hereinanzuziehen, geführt werden sollte). Man hat dem ontologischen Argument, eben weil es als das vorzugsweise metaphysische und gleichsam als die arx der sogenannten rationalen Theologie angesehen wurde, verschiedene Wendungen zu geben versucht. Auch Leibniz hat es auf einen seiner Meinung nach unwiderleglichen Syllogismus zurückzuführen gesucht. Aber auch in diesem beruht die ganze Kraft auf der Definition Gottes: Deus est Ens, ex cujus essentia sequitur existentia. Aber aus dem Wesen, aus der Natur, aus dem Begriffe Gottes (dies sind nur gleichbedeutende Ausdrücke) folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieses: daß Gott, wenn er existirt, das a priori, Existirende seyn muß, anders kann er nicht existiren; aber daß er existirt, folgt daraus nicht. Versteht man aber unter dem ex cujus essentia sequitur existentia eben nur das nothwendig Existirende selbst, so weit es nämlich nichts ist als dieses, bei dem man sonst weiter an nichts denkt, als daß es eben das Existirende ist, so bedarf es für dessen Existenz allerdings keines Beweises; es wäre Unsinn, von dem, was eben nur als das im verbalen Sinn Existirende gedacht worden ist, beweisen zu wollen, daß es existirt. Aber dieses, das nichts ist, das keinen Begriff hat, als eben das Existirende zu seyn (und mit diesem, dem seinem Begriff Zuvorkommenden, fängt die positive Philosophie an) dieses ist noch keineswegs Gott, wie ja einfach an Spinoza zu sehen, dessen höchster

Begriff eben jenes bloß Existirende ist, welches er selbst so beschreibt: quod non cogitari potest, nisi existens, in dem gar nichts gedacht wird als eben die Existenz, und das Spinoza zwar Gott nennt, das aber nicht Gott ist, nämlich Gott in dem Sinne, wie Leibniz und wie die von ihm vertheidigte Metaphysik das Wort Gott genommen hat. Spinozas Fehler, wenn man ihm nämlich darin Recht geben muß, daß das einzige Positive, wovon sich ausgehen läßt, eben jenes bloß Existirende ist, liegt darin, daß er dieses sofort = Gott setzt, ohne daß er gezeigt hätte, wie es die wahre Philosophie thun muß, wie man von dem bloß Existirenden als prius zu Gott als posterius gelangen kann, d. h. daß er nicht gezeigt hat, wie eben jenes bloß Existirende, welches insoweit nicht Gott ist, zwar nicht *natura sua*, denn dieß ist unmöglich, aber daß es effektiv, actu, daß es der Wirklichkeit nach, a posteriori Gott ist. Spinoza ist insofern auf den tiefsten Grund aller positiven Philosophie gekommen, aber sein Fehler ist, daß er von diesem aus nicht fortzuschreiten wußte.

Die älteste (Anselmische) Wendung des ontologischen Beweises war die: Das Höchste, worüber nichts ist, quo majus non datur, ist Gott, aber das Höchste wäre nicht das Höchste, wenn es nicht existirte, denn wir könnten uns alsdann ein Wesen vorstellen, das die Existenz vor ihm voraus hatte, und es wäre dann nicht mehr das Höchste. Was heißt dieß aber anders, als daß wir im höchsten Wesen schon die Existenz gedacht haben? Also freilich das höchste Wesen existirt, wohl zu merken, wenn es ein höchstes Wesen in dem Sinne gibt, daß es die Existenz einschließt, dann ist der Satz: daß es existirt, allerdings nur noch ein tautologischer. Bei der Cartesianischen Wendung kann man den in dem ontologischen Argumente begangenen Paralogismus (denn nur ein Fehler der Form ist es) noch formeller so nachweisen: Dem Wesen Gottes widerstrebt es, bloß zufällig zu existiren, dieß ist die Prämisse; in dieser ist also bloß von der nothwendigen Existenz, d. h. von einer Weise der Existenz, die Rede, demnach kann im Schlusssatz nicht von der Existenz überhaupt, sondern ebenfalls nur von der nothwendigen Existenz, nur von einer Weise des Existirens die Rede seyn.

Dies ist ganz klar. Also der Schlusssatz kann nur so lauten: folglich existirt Gott nothwendiger Weise, nämlich wenn er existirt, was also immer noch unentschieden läßt, ob er oder ob er nicht existirt. Aber so wenig das ontologische Argument, welches ich nur wegen seines Zusammenhanges mit dem Grundgedanken der positiven Philosophie angeführt habe, die Existenz Gottes beweisen konnte, hätte es doch recht verstanden auf den Anfang der positiven Philosophie führen müssen. Gott kann nicht zufällig, heißt: er kann nicht per transitum a potentia ad actum existiren, sonst wäre er eben nicht die sehende Potenz, das aufrechtstehende Seynkönnen, wie wir auch sagen können; also wenn er existirt, kann er nur an und gleichsam vor sich selbst¹, d. h. vor seiner Gottheit, das Seynde seyn; ist er aber vor seiner Gottheit das Seynde, so ist er eben darum das geradezu, das seinem Begriff, also allem Begriffe voraus Seynde. Nicht also vom Begriff Gottes gehe ich in der positiven Philosophie aus, wie dieß die ehemalige Metaphysik und ebenso das ontologische Argument versucht hat, sondern eben diesen Begriff, den Begriff Gott muß ich fallen lassen, um von dem bloß Existirenden, in dem gar nichts gedacht ist als eben das bloße Existiren — um von diesem auszugehen und zu sehen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen ist. Also ich kann nicht eigentlich die Existenz Gottes (wobei ich etwa vom Begriff Gott ausginge) beweisen, aber statt dessen ist mir der Begriff des vor aller Potenz und daher unzweifelhaft Existirenden — gegeben. Ich nenne es das unzweifelhaft Existirende. Zweifel ist überall, wo zwei Fälle, zwei Möglichkeiten sind; das an sich Zweifelhafte ist eben darum die Potenz, was seyn und nicht seyn kann. Zweifelhafte, precär ist auch das Seyn aller Dinge, die aus der Potenz hervorgegangen sind, und die zwar nun sind, wie wir sagen, aber bloß zufällig; also nicht aufhören auch nicht seyn zu können, und in der beständigen Gefahr schweben

¹ „An und für sich“ zu sagen (so daß das „an sich“ und das „für sich“ verschiedene Begriffe bezeichnet), ist nicht richtig (wurde schon früher einmal bemerkt, vergl. Philosophie der Mythologie, S. 28). Dieß ist schon gegen den Genius der deutschen Sprache, der in solchen Redensarten nur Synonyma, nicht disparate Ausdrücke zu verbinden liebt.

nicht zu seyn. Von dem Seyenden aber, von welchem alle Potenz ausgeschlossen ist, die der alleinige Grund alles Zweifels ist, ist eben darum auch aller Zweifel ausgeschlossen, es ist das unzweifelhaft Existirende und kann, als von aller Potenz frei, auch nur Einzelwesen seyn, Einzelwesen, wie kein anderes.

Mit dem Begriff Gottes, so wie er das Ende der negativen Philosophie ist, ist mir zugleich das prius der Gottheit gegeben. Dieses Prius aber ist an sich das unwidersprechliche, unzweifelhaft Gewisse, von dem ich daher auch für sich — auch ausgehen kann, wenn ich den Begriff Gott fallen lasse. Ich kann also zwar nicht vom Begriff Gott ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Existirenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden beweisen. Ist nun die Gottheit das Was, das Wesen, die Potenz, so gehe ich hier nicht von der Potenz zum Seyn, sondern umgekehrt vom Seyn zum Wesen, das Seyn ist hier prius, das Wesen posterius. Dieser Uebergang nun aber ist nicht möglich ohne Umkehrung, ohne die ganze Richtung der vom Seynkönnen ausgegangenen Wissenschaft zu ändern und mit ihr abzubrechen und ganz von vorne, also eine neue Wissenschaft anzufangen, welche eben die positive Philosophie ist.

Man begnügt sich gewöhnlich, Gott das nothwendig existirende Wesen zu nennen, aber dieß ist nicht genau. Das wahre Verhältniß ist dieses: das höchste Wesen (das Höchste was seyn kann, das insofern allerdings auch die höchste Potenz ist) Gott mit Einem Wort, wenn er existirt, kann nur das nothwendig Existirende seyn. Dieser Ausdruck zeigt, daß Gott nicht bloß das nothwendig Seyende, sondern nothwendig das nothwendig Seyende ist; dieß ist aber ein bedeutender Unterschied. Wie das nur rund seyn Könnende das nothwendig Runde ist, so ist das nur nothwendig seyn Könnende, wie Gott, das nothwendig nothwendig Seyende. Dieses einfach nothwendig Seyende, von dem Spinoza allein weiß, ist nicht Gott, wohl aber ist es das Prius der Gottheit. Wenn Gott — ich bitte Sie, dieß scharf aufzufassen — das nur nothwendig existiren Könnende

ist, so ist auch nur das nothwendig Existirende das, was Gott seyn kann. Aber es ist somit nur das, was Gott seyn kann, insofern das Prius von Gott, versteht sich nicht das Prius seines Seyns, sondern das Prius seines Gottseyns, seiner Gottheit. — Man kann dieser Bestimmung, nach welcher von einem Prius der Gottheit die Rede ist, nicht etwa den alten Spruch: *In Deo nil potentiale*; entgegenhalten, dieser Spruch ist vielmehr für uns, denn er sagt, daß in Gott keine Potenz ist wie in dem zufällig Seyenden, das eher möglich als wirklich ist (in Gott ist es umgekehrt). Der Satz: *In Deo nil potentiale*, sagt, daß Gott a priori nicht wie alles Andere Potenz, daß er a priori Actus ist; wir stimmen also mit jenem Grundsatz vielmehr überein, denn was wir hier in der positiven Philosophie das Prius der Gottheit nennen, ist nicht Potenz, sondern Actus; wir schließen alles Potentielle in dem eben angegebenen Sinne als ein dem Actus Vorausgehendes aus. Wenn Gott sein Prius im actus hat, so wird er seine Gottheit in der Potenz haben, darin daß er die *potentia universalis*, als diese das Uebersehende, der Herr des Seyns ist. Aber eben darum, — um zu Gott wirklich zu gelangen, d. h. (soweit dieß möglich ist) die wirkliche Existenz der Gottheit zu beweisen, müssen wir von dem ausgehen, was ich das bloß Existirende genannt habe, von dem unmittelbar, einfach nothwendig Seyenden, das nothwendig ist, weil es aller Potenz, aller Möglichkeit zuvorkommt.

Ich bitte, wohl zu bemerken: der Ausgangspunkt ist nur das nothwendig Seyende, ich sage nicht: das nothwendig sehende Wesen, dieß wäre schon zuviel gesagt; es soll eben bei diesem nothwendig Seyenden an nichts als nur an das Existiren gedacht werden.

Bis zu diesem Begriff nun des nothwendigen, allem Begriff voraus Existirenden kann auch die negative Philosophie noch gelangen, oder vielmehr, sie hat uns in ihrem letzten Schlusse, welcher nur der richtige des ontologischen Arguments ist, auf diesen Begriff des rein, des bloß Existirenden geführt. Hiernach könnte es scheinen, als sey der positiven Philosophie der Anfang doch durch die negative gegeben,

die positive doch durch die negative begründet. Aber so ist es nicht; denn eben mit dem rein, bloß, ohne vorausgehende Potenz Existirenden, mit dem in diesem Sinn Seyenden, ist die Philosophie auf das gekommen, was gar keiner Begründung bedarf; ja dessen Natur jede Begründung ausschließt. Denn es wäre nicht das Existirende, das selbst absolutes Prius ist, wenn man zu ihm von irgend etwas aus gelangen könnte; dann wäre ja dieß Andere das Prius. Die Natur des bloß Seyenden ist eben, unabhängig von aller Idee, also auch von der letzten Idee der negativen Philosophie, zu seyn. Das bloß Existirende löst sich daher von selbst ab von der Voraussetzung, die es nur zufälliger Weise in der vorausgegangenen Philosophie hatte, und ebenso hat die positive Philosophie, indem sie, wie ich mich ausgedrückt, den Begriff fallen läßt, und nur das rein Seyende, das Seyende ohne alles Was, behält, von der negativen Philosophie sich abgelöst; mit diesem Princip, dem des bloß Existirenden, könnte sie auch ganz für sich anfangen, anfangen, wenn auch keine rationale Philosophie vorausginge. Denn ich wenigstens müßte nicht, daß man dem Spinoza das Recht bestritten hätte, geradezu von dem unendlich Existirenden anzufangen, denn auch das unendlich Existirende können wir das nennen, dessen Seyn durch keine vorausgehende Potenz beschränkt ist. Das bloß — das nur Existirende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der Potenz zu thun; wo also diese ausgeschlossen ist, hat das Denken keine Gewalt. Das unendlich Existirende ist eben darum, weil es dieses ist, auch gegen das Denken und allen Zweifel sicher gestellt¹. Princip aber kann nicht seyn, was einem Umsturz ausgesetzt ist, Princip kann nur seyn, was gegen alle nachfolgende Möglichkeit gesichert, also

¹ Es wäre zwar ein Widerspruch, dem im Denken Ersten ein anderes im Denken Erstes vorzusetzen, aber es ist kein Widerspruch, dem im Seyn Ersten, insofern alles Denken Uebertreffenden und gleichsam Ueberfüllgelnden — diesem das im Denken Erste zu unterwerfen, oder es als Posterioris von ihm zu denken. Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken.

unzweifelhaft Ist, das nie untergehen Könnende, immer und nothwendig, was auch in der Folge sich ereigne oder hinzukomme, obenauf Bleibende.

Was einmal im bloßen Denken angefangen hat, kann auch nur im bloßen Denken fortgehen und nie weiter kommen als bis zur Idee. Was zur Wirklichkeit gelangen soll, muß auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen, und zwar von der reinen Wirklichkeit, also von der Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorausgeht. Man könnte einwenden: eine aller Möglichkeit vorausgehende Wirklichkeit sey nicht zu denken. Dieß kann man im gewissen Sinn zugeben und sagen: eben darum sey sie der Anfang alles reellen Denkens — denn der Anfang des Denkens ist noch nicht selbst Denken. Eine Wirklichkeit, die der Möglichkeit zuvorkommt, ist allerdings auch eine Wirklichkeit, die dem Denken zuvorkommt; aber eben darum ist sie das erste eigentliche Object des Denkens (quod se obijcit). Um so wichtiger ist aber die Frage, welches Verhältniß es denn zur Vernunft haben könnte, wenn sie vor ihm sich beugt. Allerdings hat es auch für sich schon ein Verhältniß zur Vernunft, aber wie aus dem eben gebrauchten Ausdruck erhellt, ein negatives Verhältniß.

Man kann mit dem unendlich Existirenden allerdings in Verlegenheit kommen, wenn man erklären soll, ob es ebenfalls eine Idee, ein Vernunftbegriff zu nennen sey. Zunächst scheint nicht abzulehnen, daß man es Idee nennt, denn zunächst scheint mit ihm kein Satz, keine Aussage verbunden. Dieses bloß Existirende ist in seiner Art auch das Existirende selbst, *αὐτὸ τὸ ὄν*, wenn wir nämlich *ὄν* im verbalen Sinn nehmen. Insofern kann man ihm das Seyn nicht attributive beilegen; was sonst das Prädicat ist, ist hier das Subjekt, ist selbst an der Stelle des Subjekts. Die Existenz, die bei allem anderen als accidentell erscheint, ist hier das Wesen. Das quod ist hier an der Stelle des quid. Also ist es reine Idee, und doch ist es nicht Idee in dem Sinne, den das Wort in der negativen Philosophie hat. Das bloß Seyende ist das Seyn, in dem vielmehr alle Idee, d. h. alle Potenz, ausgeschlossen ist. Wir werden es also nur die umgekehrte Idee nennen können, die Idee, in welcher die Vernunft außer sich gesetzt ist. Die Vernunft kann das Seyende,

in dem noch nichts von einem Begriff, von einem Was ist, nur als ein absolutes Außer-sich setzen (freilich nur, um es hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und so zugleich selbst in sich zurückzulehren), die Vernunft ist daher in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch. Und wer hätte nicht auch z. B. das Ekstatische des Spinozismus und aller von dem nothwendig Existirenden ausgehenden Lehren gefühlt!

Kant nennt die unbedingte Nothwendigkeit, deren wir, wie er sagt, als des Trägers aller Dinge so unentbehrlich bedürfen (Kant hat hiebei unstreitig jenes bekannte Argument vor Augen: Wenn irgend etwas existirt, und zum mindesten existire ich selbst, so muß auch irgend etwas seyn, was nothwendig, was grundlos existirt) — Kant nennt die unbedingte, allem Denken vorausgehende Nothwendigkeit des Seyns den wahren Abgrund für die menschliche Vernunft. „Selbst die Ewigkeit, fährt er fort, so schauerhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüth, denn die Ewigkeit mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber ebensowenig ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist, aber woher bin ich denn? Hier stinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen“¹. Ich führe diese Worte an, weil sie Kants tiefes Gefühl für die Erhabenheit dieses allem Denken zuvorkommenden Seyns ausdrücken, an dessen Stelle in unserer Zeit das Seyn zwar ebenfalls als Anfang der Philosophie, aber als bloßes Moment des Denkens gesetzt worden ist, während in diesem unvermeidlichen, der menschlichen Natur am tiefsten eingesenkten Gedanken von dem Seyn die Rede ist, welches vor allem Denken ist.

¹ Der Mystiker will auch das Was ekstatisch erkennen.

² Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 470. 471 (Hartensteinsche Ausgabe).

Wir können alles, was in unserer Erfahrung vorkommt, a priori, im bloßen Denken, erzeugen, aber so ist es eben auch nur im Denken. Wollten wir dieß in einen objektiven Satz verwandeln, — sagen, daß alles auch an sich nur im Denken sey, so müßten wir auf den Standpunkt eines Fichteschen Idealismus zurückkehren. Wollen wir irgend etwas außer dem Denken Seyendes, so müssen wir von einem Seyn ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist. Von diesem Seyn weiß die Hegelsche Philosophie nichts, für diesen Begriff hat sie keine Stelle. Kant denkt sich übrigens das nothwendig Existirende, inwiefern es schon zugleich Gott ist; im Anfang der positiven Philosophie müssen wir davon noch absehen, und es als das bloß Existirende nehmen, wir lassen den Begriff Gottes fallen, eben weil es ein Widerspruch ist, einerseits das bloß Existirende, und es doch schon als etwas, mit einem Begriffe zu setzen. Denn entweder müßte dann der Begriff vorausgehen, und das Seyn müßte die Folge des Begriffes seyn, da wäre es nicht mehr das unbedingte Seyn; oder der Begriff ist die Folge des Seyns, dann müssen wir vom Seyn anfangen, ohne den Begriff, und eben dieses wollen wir ja in der positiven Philosophie thun. Aber eben dasjenige in Gott, vermöge dessen er das grundlos Existirende ist, nennt Kant den Abgrund für die menschliche Vernunft; was ist dieß anders als das, wovor die Vernunft stille steht, von dem sie verschlungen wird, dem gegenüber sie zunächst nichts mehr ist, nichts vermag?

Kant unterscheidet die grundlose Nothwendigkeit der Existenz in Gott noch von der Ewigkeit, aber die absolute Ewigkeit, die Ewigkeit, inwiefern sie nicht schon der Zeit entgegen, sondern vor und über aller Zeit ist — die absolute Ewigkeit ist selbst auch nichts anderes als eben diese Existenz, der wir kein prius, keinen Anfang wissen. Denn ewig ist, dem mit keinem Begriff zuvorzukommen ist, gegen welches das Denken keine Freiheit hat, wie gegen das endliche Seyn, dem allerdings mit dem Gedanken zuvorzukommen, das die Philosophie a priori begreifen kann.

Man würde Kant ganz mißverstehen, wenn man in der fraglichen Stelle eine Verwerfung jener Idee (der grundlos nothwendigen

Existenz) sehen wollte; was er ausdrücken will, ist vielmehr nur ihre Unbegreiflichkeit; denn von der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Vernunft, irgend ein grundlos Seyendes anzunehmen, ist er selbst durchdrungen. Und unbegreiflich — ja das ist sie, diese Existenz, wenn man unter dem Unbegreiflichen das nicht a priori Begreifliche versteht. Mit dem Letzten, dem a priori Begreiflichen, beschäftigt sich die negative Philosophie, die positive mit dem a priori Unbegreiflichen; aber sie beschäftigt sich mit ihm nur, um eben dieß a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln; das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches.

Solang die Vernunft sich selbst zum Objekt macht (und diese Richtung war ihr durch Kant gegeben und tief eingeprägt), kann sie als ihren unmittelbaren Inhalt nur die unendliche Potenz des Seyns finden — dadurch schiebt sie sich in die apriorische Stellung gegen alles Seyn, aber nur gegen das endliche gesetzt; sie kann aber selbst mit diesem nicht zu Stande kommen, es nicht — zum Abschluß bringen, ohne das Uebersehende zu fordern, dieses aber hat ein ganz anderes Prius, nämlich nicht die Potenz, sondern das Seyn, und zwar das Seyn, dem kein Denken einen Grund oder Anfang finden kann. Wenn die Vernunft sich selbst Gegenstand ist, wenn das Denken sich auf den Inhalt der Vernunft richtet, wie in der negativen Philosophie, so ist dieß etwas Zufälliges, die Vernunft ist dabei nicht in ihrer reinen Substantialität und Wesentlichkeit. Ist sie aber in dieser (zieht sie sich also nicht auf sich selbst zurück, sucht sie nicht in sich selbst das Objekt), so kann ihr als unendlicher Potenz des Erkennens nur der unendliche Actus entsprechen. Ihrer bloßen Natur nach setzt sie nur das unendlich Seyende; umgekehrt also ist sie im Seyen desselben wie regungslos, wie erstarrt, quasi attonita, aber sie erstarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, um durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den sie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einem wirklich erkannten zu gelangen, den sie darum nun auch ewig besißt.

Das unendlich Existirende ist also der unmittelbare Vernunftbegriff, zu dem die von sich selbst freie, d. h. nicht sich selbst Objekt seyende Vernunft — die unmittelbare Vernunft nicht nöthig hat, erst

durch den übrigens so natürlichen und unvermeidlichen Schluß zu gelangen, von dem Kant in seiner naiven Weise sagt: „Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendiger Weise existire“¹. — Kant nennt dieß einen natürlichen, obgleich darum nicht sicheren Schluß, und er hat wohl Recht, auf den kosmologischen, regressiv von Bedingung zu Bedingung zum Unbedingten aufsteigen wollenden Beweis seine Kritik anzuwenden; aber der geradezu, der unmittelbar gesetzte Begriff des nothwendig Existirenden ist eben der alle Kritik ausschließende. Die Kritik eines Begriffs stellt die Möglichkeit seines Gegenstandes in Frage. Aber es wäre, wie schon bemerkt, Unsinn zu fragen, ob ein nothwendig Existirendes existiren könne, obgleich so gefragt worden ist. Denn wenn es erst existiren könnte, wäre es eben nicht das nothwendig Existirende. Eben darum ist es das nothwendig Existirende, weil es alle vorgängige Möglichkeit ausschließt, weil es allem Können zuvorkommt. Den Begriff des nothwendig Existirenden als Ergebnis eines Arguments, und namentlich des kosmologischen, mag man der Kritik unterwerfen, aber den geradezu, unmittelbar aufgestellten bei Spinoza hat niemand der Kritik unterwerfen können, wie sich niemand ihm entziehen kann, sondern jeder sich ihm unterwerfen muß. Nur in diesem Begriff, nicht im System selbst, liegt die angebliche Unwiderleglichkeit des Spinozismus.

Nicht weniger ungereimt als die Frage, ob das nothwendig Existirende existiren könne, wäre auch die Frage: was für ein Wesen ein nothwendig Existirendes seyn könne, wie dieses Wesen beschaffen seyn müßte, damit es ein nothwendig Existirendes seyn könne. Dieß geschah im Grunde im kosmologischen Argumente, wo man nämlich erst die unumgängliche Annahme eines nothwendig existirenden Wesens beweist und hernach zu zeigen sucht, daß das nothwendig existirende Wesen nur zugleich das allervollkommenste, d. h. Gott, seyn könne. Es ist ungereimt so zu fragen: was für ein Wesen nothwendig existiren könne; denn damit nehme ich an, daß dem nothwendig Existirenden ein Wesen, ein Was, eine

¹ a. a. O., S. 472.

Möglichkeit, vorausgehe, da ich es vielmehr als das bloß Existirende setzen muß, in dem noch nichts von einem Wesen, einem Was, zu begreifen ist.

In der Art, wie die alte Metaphysik den Begriff behandelt hat, entsteht die Täuschung immer dadurch, daß man dem reinen Begriff des nothwendig Existirenden, in dem noch nichts von einem Wesen gedacht werden sollte, schon ein Wesen (nämlich die Gottheit) unterschiebt, und nicht, wie wir früher gelehrt haben, den Begriff ganz hat fallen lassen, um eben zum bloß Seyenden zu gelangen. Kant in seiner Kritik des kosmologischen Arguments sagt, die ganze Aufgabe — nämlich des transscendentalen Ideals — drehe sich darum, entweder zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit desselben zu finden. „Kann man, fährt er fort, das eine, so muß man auch das andere können; denn als schlechtthin nothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe nothwendig ist“¹. — Was nun das Letzte betrifft, so leugne ich, daß irgend ein Wesen aus seinem Begriff als ein nothwendiges eingesehen werde; denn soll dieses Wesen Gott seyn, so ist aus dessen Begriff einzusehen, nicht daß er nothwendig existirt, sondern daß er nur das nothwendig Existirende seyn kann, also, daß er nothwendig das nothwendig Existirende ist, nämlich, wenn er existirt, aber es folgt nicht, daß er existirt. Ist aber von dem einfach-nothwendig Existirenden die Rede, so kann man wieder nicht sagen, daß die Existenz aus seinem Begriffe folgt, denn sein Begriff ist eben das bloß Existirende zu seyn; das Existiren ist hier nicht die Folge des Begriffs oder des Wesens, sondern das Existirende ist hier selbst der Begriff und selbst das Wesen.

Was aber das andere Glied des Kantischen Entweder — Oder betrifft (das erste war, daß zu dem Begriff irgend eines Wesens die nothwendige Existenz gesucht werde [dieses ist im ontologischen Argument geschehen], das zweite, daß umgekehrt zu der absoluten Nothwendigkeit der Begriff gesucht werde) — was also dieses zweite Glied betrifft, so wäre dieß eigentlich Sache der positiven Philosophie, die nämlich vom nothwendig Existirenden (als noch begriffslosen Prius) zum Begriffe,

¹ a. a. O., S. 470.

zum Wesen (zu Gott) als Posterioris zu gelangen sucht. Dieß ist, wie man sieht, gerade der umgekehrte Weg von dem des ontologischen Arguments; aber um ihn einschlagen zu können, muß man sich erst zum Begriff des bloß, des einfach Seyenden entschlossen und die falsche Abhängigkeit, in welcher dieser Begriff in der ehemaligen Metaphysik von der Idee Gottes gehalten wurde — diese muß man ganz aufgehoben haben. Denn das nothwendig Existirende ist nicht das nothwendig Existirende, weil es Gott ist; denn da wäre es eben nicht das nothwendig, das grundlos Existirende, weil im Begriff Gottes ein Grund der nothwendigen Existenz gefunden wäre. Das nothwendig Existirende ist eben das nicht in Folge eines vorausgehenden Begriffs, sondern das von selbst, wie man es ehemals ausdrückte, *a se*, d. h. sponte, ultra, ohne vorausgehenden Grund, Existirende. Hier liegt also der Knoten der ehemaligen Metaphysik, der nur dadurch aufzulösen ist, daß beide Begriffe getrennt gehalten werden. Diese Auflösung lag Kant um so näher, als er einerseits das Unabweisliche des nothwendig Existirenden als unmittelbaren Vernunftbegriff anerkannt, von der andern Seite den Begriff des höchsten Wesens als den letzten, bleibenden Vernunftinhalt erkannt hat. Auf diese Weise hat Kant den absolut immanenten Begriff, den des höchsten Wesens (denn alles andere ist nur relativ immanent, inwiefern es in das Seyn übergehen kann) und den absolut transcendenten Begriff (den des nothwendig Existirenden) nur als unverbunden nebeneinander, beide als Vernunftbegriffe, ohne daß er dieß Nebeneinanderseyn erklären kann. Hier ist in Kants Kritik wirklich eine Lücke. Aber beide Begriffe müssen wohl aneinander grenzen, da der erste (der des höchsten Wesens) das Ende der negativen Philosophie, der andere (der des nothwendig Existirenden) der Anfang der positiven Philosophie ist. Beide Begriffe sind demnach allerdings auch in jener wie in dieser verbunden, aber in jeder auf eine andere Weise; in der negativen so, daß man sagt: das höchste Wesen, wenn es existirt, kann nur *a priori* das Seyende seyn, also es muß das nothwendig Existirende, es muß das seinem Begriff, also allem Begriff voraus seyende seyn. Dieß ist die einzige Wahrheit, die vom ontologischen

Argument übrig bleibt. In der positiven Philosophie werden sie auf diese Weise verbunden, daß man sagt: das nothwendig Existirende (nämlich das einfach-nothwendig Existirende) ist — nicht nothwendig, aber faktisch das nothwendig nothwendig-existirende Wesen oder Gott; und dieß wird a posteriori auf die schon angezeigte Art bewiesen, indem man nämlich sagt: wenn das nothwendig Existirende Gott ist, so wird diese und jene Folge — wir wollen sagen, so wird a, b, c u. s. w. möglich; nun existirt aber unserer Erfahrung zufolge a, b, c u. s. w. wirklich, also — der nothwendige Schluß — ist das nothwendig Existirende wirklich Gott.

Ich habe so eben das bloß, ohne vorgängige Potenz, Seyende den absolut transcendenten Begriff genannt. Seit Kant ist so viel von immanenter Erkenntniß, immanentem Wissen und Denken im glünstigen Sinne, von transcendentem dagegen in unglünstigem die Rede gewesen, daß man das letzte nicht ohne eine Art von Apprehension oder Furcht nennen kann. Aber diese Furcht ist nur wohl angebracht auf dem Standpunkte der vormaligen Metaphysik, den wir aufgehoben haben. Ueberlegen Sie Folgendes. Alles Transcendente ist eigentlich ein Relatives, es ist nur in Bezug auf etwas, das transcendirt wird. Wenn ich von der Idee des höchsten Wesens auf dessen Existenz schlicke, so ist dieß ein Transcendiren, ich habe die Idee zuerst gesetzt, und will nun von ihr in die Existenz hinübergelangen; hier ist also eine Transcendenz. Wenn ich aber von dem allem Begriff Zuborkommenen ausgehe, so habe ich hier nichts überschritten, und vielmehr, wenn man dieses Sein das transcendent nennt, und ich gehe in ihm fort zum Begriff, so habe ich das Transcendente überschritten und bin so wieder immanent geworden. Die Transcendenz der alten Metaphysik war eine bloß relative, d. h. jaghafte, halbe, wobei man mit Einem Fuße doch im Begriffe stehen bleiben wollte. Die Transcendenz der positiven Philosophie ist eine absolute, und eben darum keine in dem Sinne, in welchem sie Kant verbietet. Habe ich mich erst immanent gemacht, d. h. in das reine Denken eingeschlossen, dann ist eine Transcendenz wenigstens möglich; fange ich aber vom Transcendenten an (wie die positive Philosophie), so ist ja nichts, das ich überschritten

hätte. Kant verbietet der Metaphysik die Transcendenz, aber er verbietet sie nur der dogmatistrenden Vernunft, d. h. der Vernunft, die von sich aus durch Schlüsse zur Existenz gelangen will, er verbietet aber nicht (denn daran hat er nicht gedacht, diese Möglichkeit hat sich ihm gar nicht dargestellt), umgekehrt vom bloß, also unendlich Existirenden zum Begriff des höchsten Wesens als posterius zu gelangen. Indeß allerdings kann, wie wir früher sagten, die Vernunft jenes bloß Seyende (*ἀκλῶς Ὀν*) absolut außer sich setzen, gerade nur, weil in ihm nichts von einem Begriffe, weil es das allem Begriff Entgegengesetzte ist; aber sie setzt es doch nur in der Absicht, das, was außer und über der Vernunft ist, wieder zum Inhalte der Vernunft zu machen: dieß wird es eben, indem es a posteriori Gott ist (als Gott erkannt wird). Sie setzt das begrifflose Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, sie setzt das Transcendente, um es in das absolut Immanente zu verwandeln, und um dieses absolut Immanente zugleich als ein Existirendes zu haben, was nur auf diesem Wege möglich ist, denn das absolut Immanente hat sie ja auch schon in der negativen Philosophie, aber nicht als ein Existirendes.

Die reine oder unendliche Potenz (der Anfang der negativen Philosophie) ist der mit dem Denken identische Inhalt, und kann daher, weil er dem Denken nicht zugeht (denn er ist identisch mit ihm), nur aus dem Denken herausgehen. Dagegen das bloß Seyende ist der mit dem Denken nicht identische, ja es zunächst ausschließende Inhalt, aber eben darum kann und muß er zuerst dem Denken zugeführt werden — weil er ursprünglich außer dem Denken ist. Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transcendente, er ist das immanent (d. h. das zum Inhalte der Vernunft) gemachte Transcendente. Darin, daß dieß übersehen worden, liegt der große Mißverstand unserer Zeit. Wie ich schon gesagt, das a priori unbegreifliche, weil durch keinen vorausgehenden Begriff vermittelte, Seyn wird in Gott ein begreifliches, oder es kommt in Gott zu seinem Begriffe. Das unendlich Existirende, das die Vernunft nicht in sich bergen kann, wird ihr in Gott zum immanenten.

Wir haben bis jetzt die negative Philosophie vorzugsweise die

Bernunftwissenschaft genannt. Dieß kann auf die positive den Schein werfen, als wäre sie eine der Vernunft entgegengesetzte Wissenschaft. Aber das wahre Verhältniß ist dieß: in der ersten geht die Vernunft von ihrem unmittelbaren, aber zufälligen Inhalte aus, von dem als einem zufälligen sie sich stufenweise befreit, um in einem nothwendigen Fortgange zu ihrem bleibenden Inhalte zu gelangen. Aber sie gelangt zu diesem, ohne ihn zugleich als einen wirklichen erreicht zu haben; er bleibt in der bloßen Idee stehen¹. Die positive Philosophie geht von dem aus, was schlechterdings außer der Vernunft, aber die Vernunft unterwirft sich diesem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten. Es wurde schon früher gesagt, die Vernunftwissenschaft könne ihre letzte Idee, welche eben der in der Vernunft stehende bleibende Inhalt der Vernunft ist, nicht wie alles andere ihr Gewordene in der Erfahrung nachweisen, und doch hat gerade dieser Begriff das Besondere, derjenige zu seyn, der gegen die wirkliche Existenz des in ihm Geforderten nicht gleichgültig läßt, wie es in Bezug auf alles Vorhergegangene dem philosophirenden Subjekt gleichgültig war, ob es existire. Hier heißt es: *Tua res agitur*. Eben darum muß nun die Vernunft, welche diese ihre letzte Idee in der Erfahrung nicht nachweisen kann, zu dem Seyn sich wenden, das selbst außer und über der Erfahrung ist, zu dem Seyn, das zu ihr als dem reinen Erkenntnißvermögen ebenso sich verhält, wie das in der Erfahrung vorkommende Seyn sich zu dem sinnlichen Vorstellungsvermögen verhält.

Die Vernunft kann aus sich kein aktuales, wirkliches Seyn auch nur in der Sinnenwelt, sie kann keine gegenwärtige Existenz, z. B. die Existenz dieser Pflanze oder dieses Steins, einsehen oder beweisen. Will sie (die Vernunft) ein wirkliches Seyn, will sie irgend ein von sich aus, im Begriff, demnach als bloß Mögliches, gefundenes Objekt als ein wirkliches, so muß sie sich der Autorität der Sinne unterwerfen; denn das Zeugniß der Sinne ist nichts anderes als eine Autorität, weil wir dadurch erkennen, was aus der bloßen Natur der Dinge, also aus der Vernunft nicht einzusehen ist, die gegenwärtige Existenz, die hier sehende Pflanze. Will man nun jede Unterwerfung unter eine

¹ wenn gleich in feiner Idee; Einl. in die Phil. der Mythol., S. 562. D. P.

Autorität Glauben nennen, so ist es ein richtiges Wort: durch den Glauben (nämlich auf bloße Autorität unserer Sinne, nicht durch Vernunft) wissen wir, daß Dinge außer uns sind. Das Wort schreibt sich meines Wissens von J. G. Hamann her, es hat aber, wie gesagt, nur Sinn, inwiefern jede Unterwerfung unter eine Autorität Glauben genannt werden kann. — Auch ein anderes Wort des Thomas von Aquino unterscheidet sehr bestimmt, was sich aus der bloßen Natur der Dinge und was sich nicht auf solche Weise erkennen läßt. Zu dem Letzteren rechnet er freilich nur *ea quae divina autoritate traduntur*. Diese allerdings sind auch „*supra naturam*“, d. h. sie sind mehr, als sich mit der bloßen Natur der Dinge, zufolge bloßer Begriffsnothwendigkeit, einsehen läßt. Aber viel allgemeiner ist zu sagen: alles, was auf Existenz sich bezieht, ist mehr, als sich aus der bloßen Natur und also auch mit reiner Vernunft einsehen läßt. Ich kann mit reiner Vernunft, wie gesagt, nicht einmal die Existenz irgend einer Pflanze einsehen, die, wenn sie eine wirkliche ist, nothwendig in einem bestimmten Orte des Raums und in einem bestimmten Punkte der Zeit ist. Die Vernunft kann unter gegebenen Bedingungen wohl die Natur dieser Pflanze aus sich erkennen, aber nie ihr wirkliches, gegenwärtiges Daseyn.

Man kann diesen Gegensatz auch auf die Unterscheidung zurückführen, die schon längere Zeit zwischen Denken und Vorstellen gemacht worden. Diese Unterscheidung schreibt sich ursprünglich von Reinhold her, nach mehreren anderen hat sie auch Hegel aufgenommen, um unter anderm zu sagen: die Religion, und die Offenbarung insbesondere, enthalte das Wahre nur in der Weise der Vorstellung, d. h. nicht auch in der Form der Wahrheit, denn so sey sie nur im Denken. Auf diese Weise gehört selbst der Begriff Gott bloß der Vorstellung an; denn im reinen Denken ist Gott nur Ende, Resultat; Gott aber, was man wirklich Gott nennt (und ich glaube, daß auch der Philosoph sich in seinem Sprachgebrauch nach dem allgemeinen zu richten hat), ist nur der, welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann, der also vor allem existirt, der nicht bloße Vernunft-Idee ist. Ein nicht existirender Gott könnte auch nicht Gott genannt werden: da nun aber die Existenz im bloßen Denken nie eingesehen werden kann, so gehört auch

der Gott, der es wirklich ist, nach Hegel der bloßen Vorstellung an. Aber Hegel selbst konnte dieser Einschränkung auf das reine Denken, dieser Ausschließung alles dessen, was der Vorstellung angehört, in seiner Philosophie nichts weniger als treu bleiben; er selbst ist im reinen Denken nur, solange er in der Logik versirt, aber deren Inhalt sind bloße Abstraktionen, nichts Reales, wo er dagegen zur Wirklichkeit, zur wirklichen Natur übergeht (und Naturphilosophie gilt ihm doch auch als ein Theil der Philosophie, und zwar als ein wesentlicher), ist er genöthigt zu Erklärungen zu greifen, die seiner eignen Ansicht gemäß nur der Weise der Vorstellung angehören können, so daß man wahrlich nicht einseht, mit welchem Recht er Religion insbesondere bestimmt als die Form, welche die Wahrheit nur in der Weise der Vorstellung enthalte. Von einem Entschluß, einer Handlung oder gar einer That weiß das reine Denken nichts, in welchem alles mit Nothwendigkeit sich entwickelt. Auch dieser Gegensatz zwischen Vorstellung und Denken ist, wie so manches andere, bei Hegel nicht zur Klarheit gelangt.

Von Vorstellung wird ursprünglich nur in Bezug auf Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung gesprochen. Wir stellen uns in Folge eines erhaltenen Eindrucks einen Gegenstand im Raume vor; der nächste Inhalt dieser Vorstellung ist nur die Existenz von etwas überhaupt; was es ist, das wir vorstellen, das quid, ist erst das Zweite; das quod ist also in der Vorstellung, die davon sogar vielleicht den Namen hat, vor dem quid. Vorstellen und Denken verhalten sich demnach wie Existenz und Wesen; der Inhalt der reinen Vorstellung ist das Seyn, der Inhalt des reinen Denkens das Wesen, aber dabei leuchtet sofort ein, daß beide in dieser Abstraktion und gegenseitigen Ausschließung nicht bestehen können, und das eine unmittelbar zu dem andern fortgeht. Das allem Denken zuvorkommende Seyn ist insofern eben das absolut Vorgestellte. Aber gegen dieses nun, gegen das reine Daß erhebt sich unmittelbar das Denken, und fragt nach dem Was oder nach dem Begriff. Dieß ist denn auch der Gang der positiven Philosophie, mit deren Anfang wir uns zuletzt wieder beschäftigt haben.

Dieser Begriff nun, der Begriff jenes absolut Vorgestellten, ist der,

das allgemeine Wesen, die *potentia universalis* zu seyn. Derselbe, der vor aller Potenz ist, in dem nichts Allgemeinen, und der daher nur absolutes Einzelwesen seyn kann, eben dieser ist der Inbegriff aller Principe, das alles Seyn Begreifende. Er ist's heißt: er ist diesem, das nicht sehend (*μη ὄν*), bloße Allmöglichkeit ist, Ursache des Seyns (*αἴτια τοῦ εἶναι*) eben dadurch, daß Er es ist. In diesem das Seyende-seyn (so — das Seyende — nannten wir früher den Inbegriff aller Principe) in diesem das Seyende-seyn ist seine ewige Gottheit¹, es ist das, wodurch er sich erkennbar macht. Denn für sich ist das Eine unerkannt, es hat keinen Begriff, durch den es zu bezeichnen wäre, sondern nur einen Namen — daher die Wichtigkeit, die auf den Namen gelegt wird — im Namen ist Er selbst, der Einzige, der seines Gleichen nicht hat. Erkannt ist das Eine dadurch oder darin, daß es das allgemeine Wesen ist, das *πᾶν*, das Seyende dem Inhalt nach (nicht das effectiv-Seyende). Damit ist es erkannt und unterschieden von andern Einzelwesen als das Einzelwesen, das alles ist.

Diesen Begriff zur Anschauung zu bringen, ist die Aufgabe der über ihren Anfang gewissen positiven Philosophie. Es ist dieser Begriff = dem Begriff des allvermögenden, des absoluten Geistes: — denn was ein Inbegriff von Principen des Seyns, kann nur Geist seyn, was der Inbegriff aller Principe, nur der absolute Geist.

Es wurde schon früher bemerkt, daß die Philosophie der Offenbarung, zu der wir nun übergehen, nichts anderes als eine Anwendung der positiven Philosophie selbst sey. Nach ihrem allgemein-philosophischen Inhalt fällt daher jene mit dieser zusammen.

Der erste Theil der Philosophie der Offenbarung geht bis zu dem Punkt, wo mit der Begreiflichkeit des Inhalts der Offenbarung zugleich die Möglichkeit einer Philosophie der Offenbarung gegeben ist. Der zweite Theil beschäftigt sich damit, diesen Inhalt begreiflich zu machen.

¹ ἡ αἰδιος αὐτοῦ παύσης.

Zweites Buch.

Der

Philosophie der Offenbarung

erster Theil.

Neunte Vorlesung.

Meine Herren! Ich beginne jetzt einen Vortrag, den ich gewissermaßen als das Ziel aller meiner bisherigen Vorträge betrachten kann, der die Frucht enthält, die durch die früheren Entwicklungen vorbereitet worden, denen viele von Ihnen mit so vieler Ausdauer und Liebe gefolgt sind. Alle meine bisherigen Vorträge standen in einem innigen Zusammenhang und waren auf die successive Entwicklung eines letzten Systems berechnet, das nicht bloß einen augenblicklichen, oder einen mehr formellen als realen Wissenstrieb befriedigen sollte, eines Systems, das stark genug wäre einst auch die Probe des Lebens zu bestehen, das nicht Gefahr laufe, gegenüber von den großen Gegenständen der Wirklichkeit allmählich zu erblaffen, zuletzt in leeren Dunst sich zu verflüchtigen, das vielmehr erst mit der fortschreitenden Lebenserfahrung und der tiefer eindringenden Erkenntniß der Wirklichkeit selbst an Kraft und Stärke gewinnen sollte.

Wenn, wie manche behaupten, die Philosophie für die gegenwärtige Zeit in Deutschland einen großen Theil des Interesses, das sie früher einflößte, fast verloren hätte, wenn viele sogar sich unwillig von ihr wendeten, als von einer Wissenschaft, die den großen Forderungen des Lebens durchaus nicht gewachsen sey, und nur mit vergeblichen Hoffnungen täusche, so könnte man dieß so unbegreiflich oder ungerecht eben nicht finden, da die Philosophie bis jetzt noch nie zu einem wahren Ende gekommen ist, zu einer Ueberzeugung, bei der man unter allen

Verhältnissen des (späteren) Lebens stehen bleiben könnte. Die Theilnahme an der Philosophie ist aber noch immer eine sehr allgemeine, wenn sie auch bei vielen mehr auf Aeußerlichkeiten ihrer vergangenen und gegenwärtigen Geschichte sich bezieht, als auf das wahrhaft Innere derselben, und mehr Neugierde als eigentliche Wißbegierde zum Grunde hat.

Es ist nur meiner entschiedenen Ueberzeugung gemäß, wenn ich ausspreche, daß keine Philosophie bis jetzt an die Sache selbst gekommen, d. h. wirkliche Wissenschaft geworden, sondern stets nur in den Präliminarien zu derselben stecken geblieben ist. Besonders gleich die deutsche Philosophie der neueren Zeit einer Vorrede ohne Ende, zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird.

Ein neuerer Franzose sagt sehr richtig: die Philosophie war bisher eine bloße Tangente des menschlichen Lebens, sie berührte es, aber sie lief bloß neben demselben her. Es ist jetzt an den Deutschen zu zeigen, daß die ächte Philosophie mehr vermag, als das Leben bloß berühren. Sie muß tief in dasselbe eindringen, sie muß der Mittelpunkt werden, um den sich alle Kräfte bewegen.

In keiner Zeit vielleicht gab es so viele mit der Welt gänzlich zerfallene Menschen als in der gegenwärtigen. Die Ursache davon liegt hauptsächlich in der Meinung, die wahre Bildung bestehe darin, gleichsam in einer ganz allgemeinen und abstrakten Welt zu leben, indeß der Zustand, in welchem nicht bloß alles Natürliche, sondern auch alles Menschliche sich befindet, vielmehr ein höchst-, ja ein unendlich bedingter ist. Während unsere Zeit auf der einen Seite sich von allem Positiven, Bedingten, Gegebenen abwendet, gleichsam als wäre es möglich, die Welt ganz von vorn anzufangen und neu hervorzubringen, ist nicht zu leugnen, daß sie von der andern Seite eine sehr lebhaft Richtung auf die Wirklichkeit zeigt, wie aus dem Bestreben erhellt, eben jene allgemeinen und abstrakten Vorstellungen womöglich der Wirklichkeit aufzubringen. Die meisten befinden sich hiebei in einem bedauernswerthen Irrthum. Unsere Zeit leidet an großen Uebeln, aber die wahren Heilmittel für dieselben liegen nicht in jenen abstrakten, alles Concrete aufhebenden Begriffen, sondern gerade nur in der Wiederbelebung des

Ueberlieferten, das nur darum ein Hemmendes geworden ist, weil es von allen Seiten nicht mehr verstanden wird. In einer solchen Zeit übrigens könnte freilich eine Philosophie nicht wirken, die selbst nie bei der Wirklichkeit ankäme. Um als ein nothwendiges Element der Bildung ihrem Zeitalter nicht zu fehlen, muß sie selbst in die Wirklichkeit einbringen, sich gleichsam in die Mitte derselben pflanzen, nicht um sie zu zerstören, sondern um die Kraft und Stärke, welche der wahren Wirklichkeit inwohnt, für sich selbst zu benutzen.

Das menschliche Leben bewegt sich aber im Großen und Ganzen nur um die zwei Pole — um den Staat und um die Religion. Voltaire schon hat sehr richtig gesagt: Derjenige ist nur ein Feiger, der diese zwei Pole des Lebens nicht ins Auge zu fassen wagt. Es gibt aber eine Art, diese großen Gegenstände scheinbar philosophisch anzufassen, die nachtheiliger ist, als sie gänzlich ignoriren, wenn man sich nämlich vorstellt, es komme darauf an, einen Staat oder eine Religion zu machen, anstatt beide in ihrer historischen Wirklichkeit zu begreifen. Gesezt es wäre möglich, wie eine französische Sekte sich vorstellt, eine Religion zu machen, so müßte diese doch eine andere zur Voraussetzung haben. Wir können einmal aus der Zeit, in die wir gesezt sind, nicht heraus. Jene beiden Mächte — der Staat und die Religion — stehen zugleich in einer so innigen Verbindung, daß keine ohne die andere ihre wahre Wirkung haben kann. Der Staat ist nur das Exoterische, das ohne ein Esoterisches nicht bestehen kann. Dieses Esoterische ist die begriffene und verstandene Religion. In ihr soll der Staatsbürger diejenige Weihe finden, welche in dem freiesten Staate der Geschichte, dem athenischen, der Bürger in den eleusinischen Geheimnissen fand. Denn wie in diesen eine Zukunft gezeigt wurde, die nie in die Gegenwart treten durfte, so wird in den christlichen Mysterien ein anderes Reich gezeigt, das alle Unebenheiten und Ungleichheiten des gegenwärtigen Zustandes ausgleicht, ohne doch je in diesen selbst eintreten zu können, weil es das Reich ist, das ewig währt, und daher in der Zeit keine Stätte hat.

Wissen denn die, welche die Religion für nichts achten, ja für ein

Sinderniß ihrer weltverbessernden Absichten ansehen, wissen sie, welche Folge das begriffene und verstandene Christenthum haben wird? Es wird zum zweitenmal die Welt befreien und allen gerechten und göttlich gütlichen Ansprüchen eine ganz andere, unwiderstehliche Kraft gewähren, als die bloßen Postulate der Vernunft. Manche ahnden auch etwas der Art, sie fühlen, daß das Alte vergangen ist, und daß das Vergangene, so wie es vergangen ist, nicht wieder aufstehen kann. Sie verlangen nach etwas wie das Christenthum, aber nach einem zweiten, neuen, das an die Stelle des, wie sie sagen, gealterten treten soll. Aber — so möchte man diese Verkünder der Zukunft erst fragen, habt ihr das Christenthum schon erkannt, was man wirklich erkennen nennt; und habt ihr es vorerst nur verstanden? Offenbar ist es euch bis jetzt eine bloß äußerliche Macht geblieben, die ganz anders wirken muß, wenn sie auch innerlich geworden, verstanden und begriffen ist; und könnte jenes unbekante Etwas, das ihr erwartet, nicht eben das unbekante Christenthum selbst seyn? Was ist euch dieses jetzt? Es ist euch nur etwas neben anderem, und so nothwendig zugleich ein Unverstandenes. Denn das — nur etwas neben anderem — kann es nicht seyn; es ist in seiner Natur, mehr zu seyn, als was nur so neben anderem hergeht und besteht. So — ich sage es ohne Scheu — bloß als etwas neben anderem beengt es nur. Denn anderes, z. B. die Philosophie, hat eine zu große Macht und Ausdehnung erhalten, als daß das Christenthum noch neben ihr seyn, oder sie das Christenthum neben sich dulden könnte: also muß es nicht mehr neben ihr seyn wollen, es muß sich selbst mit ihr durchdringen; es muß uns alles seyn, also es muß z. B. auch die Welt erklären, und dieß nicht der Philosophie allein überlassen; es muß in diesem inneren Sinn ein allgemeines werden, anstatt bloß zu streben, im äußeren Sinn ein solches zu seyn. — Damit ist denn zugleich erklärt, wie ein Vortrag über Philosophie der Offenbarung zugleich von allgemeinem Belang ist, woran man freilich auch sonst nicht zweifeln sollte, da z. B. der Streit über Bedeutung, Werth und Geltung einer positiven Religion über alle Stände sich verbreitet, bereits in alle Verhältnisse eingedrungen ist, so

daß niemand mehr hoffen kann, an Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen, Einfluß auf das Volksleben auszuüben, ja auch nur mit seinem Wille wahrhaft zu leben, der nicht darüber zu einer Einsicht gekommen ist, wie sie heutzutage gefordert wird, d. h. einer auf den allgemeinen Zusammenhang der Dinge gegründeten, demnach philosophischen Einsicht.

Ich habe nun aber nicht bloß Philosophie der Offenbarung angekündigt, sondern zugleich, daß diese aus der Philosophie der Mythologie hervorgehe, auf sie folge, von dieser begründet sey. Ich gebe die gegenwärtigen Vorlesungen als eine natürliche, nothwendige Folge meiner früheren. Was können nun aber Offenbarung und Mythologie miteinander gemein haben? Die Religion der Mythologie ist Polytheismus, also die falsche Religion, die geoffenbarte Religion ist Monotheismus, und so weit wenigstens die wahre Religion, inwiefern wir nämlich alle darin übereinstimmen, daß nur Monotheismus die wahre Religion sey. Was kann nun die wahre mit der falschen Religion, Licht mit Finsterniß gemein haben? Inwiefern läßt sich also annehmen, daß eine Philosophie der Offenbarung durch eine Philosophie der Mythologie begründet werden könne? Heißt dieß nicht annehmen, die wahre Religion selbst sey durch die falsche begründet?

Ich bemerke vor allem: daß die falsche Religion, wenn sie dieß wirklich ist, eben darum nicht = absoluter Irreligion = gänzlichem Mangel an Religion, also auf gewisse Weise doch auch Religion ist, wie der Polytheismus auf gewisse Weise doch auch Theismus. Denn überall besteht der Irrthum nicht in einem gänzlichen Mangel an Wahrheit; etwas, das aller Wahrheit gänzlich ermangelte, würde auch nicht einmal den Namen des Irrthums verdienen. Der Irrthum ist nur die verkehrte, die entstellte Wahrheit selbst, und so ist die falsche Religion nur die entstellte und verkehrte wahre, also z. B. das Heidenthum nicht ein absoluter Gegensatz des Christenthums, sondern nur des verkehrte, das entstellte Christenthum. Dieß geht so weit, daß viele die Vorstellungen des Heidenthums oder der mythologischen Religionen ganz einfach erklären zu können glaubten aus Entstellungen oder unvollkommenen

Ueberlieferungen geoffenbarter Wahrheiten, also im Grunde des Christenthums. Denn das Christenthum ist vor Christus in der Welt, ja so alt als die Welt. Es folgt aus diesem Verhältniß, daß die eigentlichen Principien oder die Faktoren der wahren und der falschen Religion eigentlich nicht verschieden sind. Nur die Stellung dieser Faktoren ist eine andere in der wahren, eine andere in der falschen.

Es ist nun aber sogar nicht schwer einzusehen, wie allerdings in einem gewissen Sinn das Falsche die Voraussetzung des Wahren seyn könne. In jeder Bewegung, die ein gewisses, sich vorgeseztes Ziel erreichen will, ist dieses Ziel das eigentlich Gewollte, demnach der eigentliche Sinn, d. h. die Wahrheit dieser Bewegung. Alle Momente der Bewegung also, die der Erreichung dieses Ziels vorausgehen, verhalten sich eben darum als bloße Mittel zum Zweck; als solche sind sie das bloß Scheinbare, nicht das Wahre, und inwiefern sie gleichwohl für den Zweck oder das Wahre genommen werden können, sind sie die Ursache einer möglichen Täuschung, eines möglichen Irrthums. In einer solchen Bewegung also, können wir sagen, ist das, was nicht das Wahre ist, Vorausgehendes, und also — Voraussetzung des Wahren. Die ganze Natur ist eine solche Bewegung. Das Ziel der ganzen Natur ist nicht die Natur, sondern was über der Natur ist, der Mensch als Geist betrachtet, seinem geistigen Wesen nach. Insofern ist der Mensch die Wahrheit der ganzen Natur. Die Wahrheit der Natur besteht in dem vollkommenen Einklang eben der Principien, die außer dem Menschen in Widerstreit und gegenseitiger Spannung erscheinen und nur im Menschen ihre Einheit gefunden haben. Die unorganische Natur, in welcher ein fortwährender Streit der Elemente ist, ist die Voraussetzung der organischen, die organische Natur die Voraussetzung der menschlichen. Hier ist also das, was nicht das Wahre ist, vor dem Wahren, ja die Stufe, die Staffel, über welche die Natur zu dem Wahren fortschreitet. Die Faktoren der unorganischen und der organischen Natur sind dieselben, nur ihre Stellung ist eine verschiedene. Was in der organischen Natur das Dominirende ist, ist in der unorganischen das Unterdrückte, und umgekehrt, was in dieser

oben, ist in jener unten: unorganische Natur also die verkehrte, ungelehrte organische. Demnach ist hier die verkehrte Stellung das Vorausgehende, die rechte Stellung das Folgende.

In Ansehung der menschlichen Erkenntniß ist aber noch ein besonderer Unterschied zwischen der unmittelbaren und insofern nicht auf die Probe gesetzten und zwischen der durch Ueberwindung des Irrthums gesteigerten Wahrheit, welche also die Gefahr ihres Gegentheils schon bestanden hat. Der Mensch im Paradies war unstreitig in der Wahrheit, aber diese Wahrheit war eine nicht selbst erworbene, also auch eine nicht geprüfte, und in der Versuchung bestandene Wahrheit. Darum mußte die Versuchung kommen, und der Mensch konnte derselben erliegen, und auf diese Art aus der Wahrheit fallen, nicht um sie auf ewig zu verlieren, sondern um sie einst nach vollendetem Irrweg als bestätigte, durch Erfahrung befestigte und nun nicht wieder verlierbare wieder zu gewinnen. Auf diese Art ist also der Irrthum in der That Voraussetzung der Wahrheit — zwar nicht der Wahrheit an sich oder der absoluten Wahrheit, aber doch der als solcher erkannten, als solcher befestigten Wahrheit. Die Wahrheit, welche die Menschheit der Offenbarung verdankt, ist aber nach der Versicherung der Offenbarung selbst nicht eine unmittelbar gegebene, d. h. eine solche, der kein Irrthum vorausgegangen, sondern sie ist eine gesteigerte, die einen Irrthum überwunden hat, und insofern zugleich eine bestimmtere und entschiedener ist, über die mehr Freude ist im menschlichen Bewußtseyn als über die unmittelbare und ursprüngliche; wie Christus sagt, daß mehr Freude ist im Himmel über Einen Sünder, der Buße thut, als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen. Inwiefern nun die Erkenntniß, welche das Resultat der Offenbarung ist, eine solche gesteigerte oder vermittelte Erkenntniß ist, insofern hat sie wirklich den Irrthum — und zwar nicht den Irrthum des Einzelnen, sondern den großen Irrthum des Menschengeschlechts — das Heidenthum zu ihrer Voraussetzung. Es hat daher schlechterdings nichts Anstößiges, wenn man behauptet, daß eine Philosophie der Mythologie die wahre Begründung einer Philosophie der Offenbarung sey.

Zu dieser allgemeinen Auseinandersetzung will ich noch den entscheidenden Grund hinzufügen, daß das Christenthum selbst das Heidenthum als seine Voraussetzung erklärt. Denn es erklärt als die Hauptwirkung Christi eben die Erlösung von der Macht der Finsterniß, d. h. von der blinden Macht, welcher die Menschheit im Heidenthum unterworfen gewesen sey. In dieser Voraussetzung, daß das Heidenthum nicht eine menschliche Erfindung oder eine Zufälligkeit war — in der Voraussetzung einer blinden Gewalt zur Erklärung des Heidenthums und der mythologischen Vorstellungen stimmt unsere Philosophie der Mythologie ganz mit der Offenbarung überein. Die Hauptwohlthat des Christenthums war Befreiung vom Heidenthum. Nun wird aber die Realität einer Wohlthat nach der Realität der Last beurtheilt, die sie von uns hinwegnimmt. Die Realität einer Befreiung, Erlösung steht in ganz gleichem Verhältniß mit der Realität der Macht oder Gewalt, von der sie uns befreit oder erlöst. Es kann daher die Realität des Christenthums nur in dem Maß erkannt werden, als zuvor die Realität des Heidenthums erkannt ist. Auch in dieser Hinsicht ist also das Heidenthum eben die Mythologie eine Voraussetzung der Offenbarung, und eine Philosophie der Mythologie, welche eben in dem Erweis der Realität des Heidenthums besteht (denn Philosophie hat es nur mit Reellen zu thun, mit bloß menschlichen zufälligen Erfindungen u. s. w. gibt sie sich nicht ab), Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung. — Ich erhärte diesen Satz noch mit dem folgenden (dritten) Grund.

In dem Begriff der Offenbarung liegt jedenfalls die Vorstellung von einem besonderen Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott. Dieses Verhältniß ist nicht etwa ein solches, in welchem sich der Mensch von Natur befände. Es wird ausdrücklich als ein außerordentliches erklärt. Es ist eben darum auch nicht das Urverhältniß des Menschen zu Gott, und ebensowenig wird es als ein bleibendes, unveränderliches gedacht. Ausdrücklich vielmehr wird der Zustand, in welchem das menschliche Wesen als einer Offenbarung empfänglich gedacht wird, als ein vorübergehender dargestellt, wie daraus erhellt, daß alle Vertheidiger früherer Offenbarungen diese doch selbst nur

für eine gewisse Zeit behaupten (auch der engste Offenbarungsgläubige gibt z. B. heutzutage keine Offenbarung mehr zu), und die Apostel der letzten und vollkommensten Offenbarung kündigen selbst eine Zeit höherer Erkenntnis an, wo die Weissagungen aufhören und die Gesichte aufhören und alle Erscheinungen jenes außerordentlichen Zustandes, den man zum Behuf einer Offenbarung voraussetzt, nicht mehr stattfinden sollen.

Das Verhältniß, in welchem das menschliche Bewußtseyn in der Offenbarung gedacht wird, ist weder ein ursprüngliches, noch ein allgemeines, auf alle Menschen sich erstreckendes, noch ein ewiges, bleibendes Verhältniß: dieses Verhältniß kann also nur auf einem faktischen, empirischen, und daher auch nur zugezogenen Zustand des Bewußtseyns beruhen. Um also eine Offenbarung zu begreifen, wird man vorerst diesen Zustand begreifen müssen, der ein bloß zugezogener und eben darum auch ein bloß vorübergehender ist. Dieser besondere Zustand des Bewußtseyns, um zur Grundlage einer Theorie der Offenbarung zu dienen, müßte aber 1) unabhängig von der Offenbarung sich nachweisen lassen, damit die Erklärung nicht im Cirkel ginge, und da dieser Zustand als ein bloß faktischer auf jeden Fall nur geschichtlich zu erweisen, so müßte er 2) durch eine von der Offenbarung unabhängige Thatsache bewiesen werden. Diese von der Offenbarung unabhängige Thatsache ist aber eben die Erscheinung der Mythologie. Es wird nämlich in der Philosophie der Mythologie gezeigt, daß auch die Entstehung der Mythologie und der mythologischen Vorstellungen nur aus einem außerordentlichen Zustand des menschlichen Bewußtseyns selbst erklärbar ist, und es ist sodann leicht zu zeigen, daß dieser außerordentliche Zustand auch die Bedingung enthält, unter welcher allein eine Offenbarung wirklich denkbar ist, daß eben dieser Zustand eine Offenbarung fordert und sie möglich macht.

Ein vierter Gesichtspunkt, aus welchem sich dieses Verhältniß von Mythologie und Offenbarung ansehen läßt, ist, daß die Offenbarung allgemein als etwas Uebernatürliches betrachtet wird. Das Uebernatürliche aber ist nur ein relativer Begriff, es setzt ein Natürliches

voraus, über das es herrscht, oder das es überwindet: ohne dieß wäre es wenigstens nicht das wirklich — das actu — Uebernatürliche. Das Uebernatürliche der geoffenbarten Religion setzt also eine natürliche Religion voraus. Wo sollen wir aber diese nachweisen? Es läßt sich freilich von der Mythologie — oder genauer zu reden, von der Bewegung, dem Proceß, in dem sich die mythologischen Vorstellungen erzeugen — es läßt sich freilich von diesem nicht überhaupt sagen, daß er der Menschheit natürlich sey, denn wir haben so eben gesagt, die Mythologie setze einen außerordentlichen Zustand des Bewußtseyns voraus. Aber doch unstreitig verhält es sich damit so: das Bewußtseyn ist in der Entstehung der Mythologie allerdings aus seinem ursprünglichen Verhältniß zu Gott gesetzt, aber eben damit — durch diese Ekstase selbst — ist es einem Proceß unterworfen, durch den es in dieses Urverhältniß zurückgebracht werden soll, wie ein Organ des menschlichen Leibs, das aus seinem wahren Verhältniß getreten ist, alsbald einem Proceß unterworfen wird, der Krankheit genannt wird, dessen eigentliche Tendenz aber ist, das abgewichene Organ zurückzuführen. Die Krankheit in ihrem Princip ist nichts Natürliches, aber der Proceß der Wiederherstellung ist ein natürlicher. So nun verhält es sich mit dem mythologischen Proceß; dieser ist nichts anderes als eine Regeneration des religiösen Bewußtseyns (denn das Bewußtseyn soll in sein wahres Verhältniß zu Gott dadurch wieder hergestellt werden), er ist also in dem Sinn wie die Krankheit ein natürlicher Proceß, daher die in diesem Proceß sich erzeugende Religion, d. h. die in der Mythologie entstehende Religion, eine natürlich sich erzeugende, woran der Gottheit als solcher kein Antheil zugeschrieben wird. Dieß stimmt zugleich mit der Erklärung der Offenbarung selbst überein. Der Apostel Paulus nennt das Heidenthum den wild, d. h. den bloß natürlich, von selbst, ohne Pflege wachsenden Delbaum, das Judenthum dagegen, als eine durch Offenbarung entstandene Religion, vergleicht er mit dem zahmen Delbaum. Demnach hätten wir nun das Verhältniß von Offenbarung und Mythologie bestimmt als das Verhältniß von übernatürlicher und von bloß natürlich sich erzeugender, gleichsam wild-

wachsender Religion. Nun habe ich aber schon bemerkt, daß das Uebernatürliche selbst nicht zu denken ist außer allem Zusammenhang oder Verhältniß zu dem Natürlichen. Das Uebernatürliche ist überall nur da und wird nur erkannt in seinem Sieg über das Natürliche, nur inwiefern es das Natürliche durchbricht — wie das Licht nur erkannt wird, indem es die entgegenstehende Finsterniß durchbricht. In der Mythologie ist dasselbe Princip, dieselbe wirkende Ursache oder Potenz als natürliche, die in der Offenbarung als übernatürliche erscheint und hervortritt. Sie könnte also nicht als übernatürliche erscheinen, hätte sie nicht sich selbst als natürliche gleichsam zur Materie ihrer Manifestation. Erst also die natürliche Religion, dann kann die übernatürliche folgen, jene ihr den Stoff geben. — Wenn Sie überlegen wollen, daß das Eigenthümliche der mythologischen Religion Polytheismus, das Eigenthümliche der geoffenbarten Monotheismus ist, so könnten Sie vielleicht — hinzunehmend, was schon früher bemerkt worden, daß Religion von Religion eigentlich, d. h. der Substanz, dem Inhalt nach, nicht verschieden seyn kann — dieß hinzunehmend, könnten Sie also vielleicht sagen: es sey ein und dasselbe, nämlich ein und derselbe Gott, der dem mythologischen Bewußtseyn in der Trennung, in der gegenseitigen Spannung seiner Potenzen erscheine, und der dem durch Offenbarung erleuchteten Bewußtseyn in seiner ursprünglichen Einheit sich darstelle. Dort ein verkehrter Monotheismus = Polytheismus, hier der wiederhergestellte Monotheismus. Dort in der Trennung seiner Potenzen sey Gott gleichsam außer sich gesetzt, exoterisch, außer seiner Gottheit, er verhalte sich selbst als bloße Natur; hier dagegen, in der Einheit seiner Potenzen, sey er esoterisch, der Gott an sich, der Gott, wie er ist, der übernatürliche. Wenn also durch jene Trennung die Einheit als das eigentliche Wesen hindurchbricht, so offenbart sich eben dadurch der wahre Gott, der Gott an sich, der übernatürliche als solcher. Denn überhaupt setzt schon der Begriff Offenbarung oder eines sich Offenbarenden eine ursprüngliche Verdunkelung voraus. Sich offenbaren kann nur, was zuerst verborgen worden. Der wahre Gott, der Gott in seiner Uebernatürlichkeit, kann

sich also nur offenbaren, indem er jene Verdunkelung oder jene Verborgtheit durchbricht, in die er für das Bewußtseyn dadurch gesetzt ist, daß in diesem nur die getrennten Potenzen wirken (diese bloß das Äußere, Natürliche, Exoterische Gottes). Hieraus ist also klar, daß man in der Geschichte der Menschheit nicht gleich mit Offenbarung anfangen kann, wie die, welche alle menschliche Kenntniß und Bildung von Offenbarung herleiten. Erst muß die Verborgtheit erklärt werden. Der ursprüngliche Mensch ist nicht in einem solchen Verhältniß, wo eine Offenbarung nöthig und möglich war. Sein Bewußtseyn ist mit dem göttlichen Seyn selbst verschmolzen; es muß sich also erst entfremdet haben, wenn eine Offenbarung eintreten soll. Dieses dem Gott als solchen, d. h. dem wahren Gott, entfremdete Bewußtseyn ist nun eben in der Mythologie gegeben. Diese oder vielmehr das mythologisch afficirte Bewußtseyn selbst ist also die Voraussetzung einer möglichen Offenbarung.

Das System, welches eine geoffenbarte Religion im eigentlichen Sinn des Wortes annimmt (denn im uneigentlichen, in welchem jede höhere Aeußerung des menschlichen Geistes, jede heroische That, jede neue Erweiterung der menschlichen Erkenntniß auch eine Offenbarung heißen kann, in diesem weiten und uneigentlichen Sinn würde es sich, wie schon bemerkt, nicht der Mühe lohnen, von Offenbarung, als etwas Besonderem, zu sprechen) — wenn aber Offenbarung in jenem engeren und besondern Sinn genommen wird, wo sie nicht ein bloß ideales, sondern ein reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott bedeutet, dann wird das System, welches eine geoffenbarte Religion in diesem Sinn annimmt, Supernaturalismus genannt. Unsere Erklärung des Uebernatürlichen zeigt aber schon, daß es auch ein falsches Uebernatürliches, oder vielmehr eine falsche Vorstellung des Uebernatürlichen gibt, welche sich ankündigt durch ein gänzlich Losreißen desselben vom Natürlichen. Alle diese Begriffe, wie übernatürlich, überweltlich, sind ohne ihr Correlatum nicht denkbar. Es gibt keinen überweltlichen Gott, der nicht zugleich in der Relation mit der Welt gedacht würde. Durch dieses absolute Losreißen des Uebernatürlichen vom Natürlichen entsteht eben nur das Unnatürliche. So hat die früher herrschende Philosophie,

welche die Gottheit nicht weit genug von aller Natur entfernen zu können glaubte, und darum zugleich alles Göttliche der Natur leugnen zu müssen meinte, diese Philosophie hat in der That nichts hervorgebracht, als einen unnatürlichen Gott auf der einen und eine gottlose Natur auf der andern Seite. Und so gibt es denn freilich auch einen unnatürlichen Supernaturalismus, dergleichen allerdings das System der gewöhnlichen bloß formellen Orthodorie ist. Ich leugne daher nicht: es ist bei dem gegenwärtigen Unternehmen meine Absicht eben auch diese, den Supernaturalismus, der bei der herkömmlichen Behandlung nur als unnatürlich erscheinen kann, und daher höchst begreiflicher Weise alle angerichteten und freieren Geister gegen sich hat, den Supernaturalismus selbst, sage ich, eben durch den unzertrennbaren Zusammenhang, in welchem ich ihn mit dem Natürlichen zeige, selbst auf gewisse Weise natürlich zu machen.

Ich glaube nun hinlänglich mich über die Stellung erklärt zu haben, die ich der Mythologie zu der Offenbarung und ebenso der Philosophie der Mythologie zur Philosophie der Offenbarung gebe. Ich bemerke hierbei, daß alles, was hier in dieser vorläufigen Erklärung nur unsicher und unbestimmt ausgedrückt werden konnte, in der Folge, wenn wir zur Wissenschaft selbst übergehen, seine völlige und durchgängige Bestimmtheit erhalten wird, wie ich es denn überhaupt mit diesem Vortrag so einzurichten wissen werde, daß, obwohl er auf einen früheren sich bezieht, gleichwohl auch diejenigen, welche den letzteren nicht gehört haben, mich verstehen sollen.

Ich lasse nun den bisherigen Beweisen dafür, daß Philosophie der Offenbarung Philosophie der Mythologie voraussetzt, noch einige fernere Bemerkungen folgen, von denen ich hoffe, daß sie die Absicht dieser Vorlesungen noch weiter ins Licht setzen werden¹.

Zuerst will ich Folgendes erinnern. Ich habe den Begriff der natürlichen — sich natürlich erzeugenden — Religion für die Mythologie vindicirt und die natürliche Religion in diesem Sinn der

¹ Auch das Folgende, wie das Bisherige, ist eine weitere Exposition des in der zehnten Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie über das Verhältnis von Offenbarung und Mythologie Gesagten. D. S.

geoffenbarten entgegengesetzt. Diese Entgegensezung nun zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion wird auch sonst, aber sie wird auf andere Weise gemacht. Damit nun keine Verwirrung entstehe, will ich mich darüber erklären. Also auch sonst, wenn man von geoffenbarter Religion spricht, stellt man ihr die natürliche, spricht man von natürlicher, so stellt man ihr die geoffenbarte entgegen. Dabei wird aber unter natürlicher Religion etwas ganz anderes verstanden, nämlich die Religion, inwiefern sie Erzeugniß der bloßen Vernunft, der Wissenschaft, oder insbesondere der Philosophie ist; mit Einem Worte, man versteht die rationale Religion darunter. In diesem Sinn war die natürliche Theologie (*theologia naturalis*) ein Theil der ehemaligen Metaphysik. Bleibt man nun bei dieser Eintheilung stehen, so hat dieß den Erfolg, daß der geoffenbarten Religion allerdings nur die rationale, aus der Vernunft oder Wissenschaft abgeleitete, entgegensteht. Es gibt alsdann nur zwei Quellen der Religion, entweder die Vernunft oder die Offenbarung. Wenn es aber im Menschen selbst keine andere Quelle der Religion gibt als die Vernunft, so fehlt es damit dem Menschen gänzlich an einem eigenthümlichen religiösen Princip; denn die Vernunft ist keine eigenthümliche Quelle der religiösen Erkenntniß. Sie ist mittelbar oder unmittelbar Quelle aller Erkenntniß, nicht besonders der religiösen; daher gäbe es für die Religion nur dieselbe Quelle der Erkenntniß, die es auch für die Geometrie, die Logik, ja jede Art von Wissenschaft gibt. Diese Reflexion mochte wohl die Ursache seyn, daß nun einige vorzugsweise das Gefühl als das eigenthümlich religiöse Princip im Menschen geltend machen wollten. Mit dem Gefühl schien nun zwar eine von der Vernunft unabhängige Quelle der Religion gegeben, aber noch immer keine eigenthümliche Quelle, denn das Gefühl ist bekanntlich noch Organ für gar vieles andere, auch etwas sehr Zufälliges, Wandelbares, Individuelles, Zweideutiges, daher in einer durchaus rationalistisch gestimmten Zeit mit Recht nicht gerade zum Besten angeschrieben. Eines eigenthümlichen Principes der Religion bedarf es, wenn die Religionsphilosophie nicht bloß ein Theil der Metaphysik oder der allgemeinen Philosophie, wenn sie wirklich

eine besondere philosophische Wissenschaft seyn sollte, wofür sie doch gegeben wird. Ein eigenthümliches Princip der Religion kann nun aber nur ein von Vernunft, wie von allem Wissen, unabhängiges Princip der Religion seyn, und dieses von allem Wissen unabhängige Princip der Religion setzt wieder nothwendig ein nicht bloß ideales, sondern reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott voraus. Gesezt nun, die Mythologie sey, wie wir angenommen, die natürlich sich erzeugende Religion, so müssen wir auch ein natürlich religiöses, ein ursprüngliches, natura sua Gott setzendes Princip im Menschen anerkennen. Nur ein solches nämlich, dem es gleichsam natürlich und wesentlich ist, das Gottsetzende zu seyn, wird — wenn es aus dem ursprünglichen Verhältniß, in welchem es das Gott setzende ist, herausgekommen ist, durch einen nothwendigen Proceß in dieses Verhältniß zurückkehren — nur ein solches natürliches Gott setzendes Princip, durch welches der Mensch dem Gott vor allem Denken und Wissen, ursprünglich gleichsam verhaftet und verpflichtet ist, wird die natürlich sich erzeugende Religion, d. h. die Mythologie, erklären. Aber auch die Theorie der Offenbarung bedarf, um diese begreiflich zu machen, ein anderes ursprüngliches Verhältniß des Menschen zu Gott, als das er im freien Wissen und Denken hat. Um Offenbarung zu begreifen, muß ebenfalls ein ursprünglich reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott angenommen werden: ich sage, ein ursprünglich reales, das nicht mit der Offenbarung erst entsteht, sondern schon vorhanden ist, weil es ihre Voraussetzung ist — real ist allgemeiner Ausdruck, der unter sich begreift: a) natürliches Verhältniß = Mythologie, b) persönliches Verhältniß = Offenbarung¹. — Sie sehen hier

¹ Untersuchen wir, was für die gewöhnlichen Standpunkte eine göttliche Offenbarung unbegreiflich macht, so ist das Nächste eben dieses, daß in ihr, wenn sie nicht in einem bloß uneigentlichen Sinn genommen werden soll, ein persönliches Verhältniß Gottes zu dem menschlichen Bewußtseyn vorausgesetzt ist. Allein dieses persönliche Verhältniß ist seinem allgemeinen Begriff nach selbst ein reales, und nur dadurch, daß es in der Mythologie bereits als ein blindes — und von Seiten Gottes unpersönliches — vorhanden war, zum persönlichen gesteigert. Dieses letzte hat jenes erste zu seiner Voraussetzung. Ginge kein bloß natürliches voraus, so

an einer neuen Bestimmung, wie eben das, was eine Philosophie der Mythologie, auch eine Philosophie der Offenbarung begründet.

Ueberhaupt aber verändert sich mit der jetzt gewonnenen vollständigen Entwicklung die ganze Stellung der durch Offenbarung entstandenen Religion, indem diese nun nicht mehr bloß der sogenannten Vernunftreligion, sondern zugleich jener allein eigentlich so zu nennenden natürlichen Religion entgegensteht, die wir in der Mythologie erkennen müssen. Das System unsrer auf Religion sich beziehenden Begriffe war bis jetzt ein unvollständiges; es bestand bloß aus den zwei Begriffen: 1) natürliche Religion, welche aber eigentlich bloß rationale oder wissenschaftliche Theologie und im Grunde nur Philosophie war, 2) geoffenbarte Religion, anstatt daß nach unsrer Entwicklung drei Begriffe unterschieden werden müßten: a) natürliche Religion = Mythologie, b) übernatürliche Religion, die, deren Inhalt durch Offenbarung entsteht, c) Religion der freien philosophischen Erkenntniß, welche nicht unmittelbar identisch mit Vernunfterkentniß ist. Nämlich jede philosophische Erkenntniß = Vernunfterkentniß, aber nicht umgekehrt. Denn der große Punkt ist eben, daß es auch eine philosophische Erkenntniß gibt, welche über die Natur hinausgeht.

Mit dieser vollständigen Eintheilung ändert sich also die ganze Stellung der positiven Religion zunächst gegen den Rationalismus. Denn Rationalismus nennt man jenes Bestreben, welches von keiner andern Religion als rein rationeller, im freien Wissen oder durch Raisonement erzeugter wissen will, von keinem andern Seyn, und daher auch von keinem andern Verhältniß Gottes, als in der Vernunft und zu der Vernunft¹.

Nun hatte bisher der Rationalismus insofern gleichsam gewonnenes Spiel, als ihm eben nur geoffenbarte Religion entgegenstand. Das hört nun aber auf; denn es steht ihm von nun an ebensovohl die

Wunde kein persönliches folgen; umgekehrt durch das vorausgehende natürliche ist das persönliche begrifflich.

¹ Man muß zwar unterscheiden zwischen subjektivem und objektivem Rationalismus; subjektiver ist = rasonirter Religion = Aufklärung. So verschieden diese beiden aber sonst sind, in gegenwärtiger Beziehung sind sie ganz gleich.

natürliche Religion, d. h. nach unserer Erklärung die Mythologie, entgegen, welche ebensowenig eine rationale, durch bloße Vernunft erzeugte Religion ist, sondern vielmehr ein von aller Vernunft unabhängiges Princip der Religion erkennen läßt.

Die wahre Eintheilung ist jetzt diese. Das höchste genus ist Religion überhaupt, die zwei nächsten genera der Religion sind a) wissenschaftliche, b) nicht-wissenschaftliche Religion, und unter dieser stehen die zwei species der nicht-wissenschaftlichen, d. h. nicht durch Wissenschaft erzeugten Religion: a) die natürliche = Mythologie; b) die übernatürliche oder durch Offenbarung entstehende. Erst jetzt kann die geoffenbarte Religion auch eigentlich definiert werden. Zu jeder wahren Definition gehört bekanntlich, daß das genus proximum und die spezifische Differenz angegeben werde. Das genus proximum der aus Offenbarung entstandenen Religion ist aber nicht die Religion überhaupt, sondern die nicht-wissenschaftliche, nicht durch Vernunft entstandene Religion; ihre spezifische Differenz ist bestimmt durch ihren Unterschied von der Mythologie, welche mit ihr unter demselben nächsten genus, unter dem Begriff der nicht-wissenschaftlichen Religion steht, und von dieser unterscheidet sie sich dadurch, daß ihr Inhalt ein übernatürlicher Vorgang ist, wie der Inhalt der Mythologie ein bloß natürlicher Vorgang oder Proceß. Ihre vollständige Definition wäre also diese: die geoffenbarte Religion gehört unter die Gattung der nicht-wissenschaftlich — nicht durch Wissenschaft — sondern durch einen realen Vorgang entstandenen Religion. Ihr Besonderes aber ist, daß sie nicht einen natürlichen, sondern einen übernatürlichen Vorgang zum Ursprung sowie zum Inhalt hat.

Nach Entwicklung dieser vollständigen Eintheilung will ich noch bemerken, daß diese drei Begriffe eine zusammenhängende Kette bilden, aus der kein einziges Glied hinweggenommen werden kann. Eine vollständige Religionsphilosophie dürfte keineswegs bloß mit der wissenschaftlich entstehenden Religion sich beschäftigen. Die philosophische Religion muß sich ihr vielmehr selbst nur erzeugen als Drittes, als durch die beiden andern Begriffe Vermitteltes. So erst sind sie in ihrem wahren, geschichtlichen Verhältniß dargestellt, welches zugleich das

Verhältniß ihrer natürlichen Entstehung ist. Das wahre Verhältniß ist folgendes. Die natürliche Religion ist der Anfang und die erste, für eine Zeit des Menschengeschlechts die allgemeine. Die bloß natürliche Religion ist als solche zugleich die nothwendige, die blinde, die unfreie Religion, die Religion der Superstition, des Aberglaubens, wenn man dieß Wort in seinem tiefsten Sinne nimmt. Die Offenbarung ist der Vorgang, durch welchen die Menschheit von der blinden, unfreien Religion erlöst wird, durch den also die freie, geistige Religion — die Religion der freien Einsicht und Erkenntniß — erst vermittelt und möglich gemacht ist. Eine philosophische Religionslehre also, welche jene ursprüngliche Gebundenheit und die Befreiung von dieser Gebundenheit ausschließen, nicht beachten wollte, würde völlig haltungslos und ungeschichtlich seyn.

Daß übrigens die durch Mythologie und die durch Offenbarung entstandene Religion in einem gemeinschaftlichen Gegensatz stehen gegen die Vernunftreligion, würde auch schon aus dem gemeinschaftlichen Schicksal der beiden ersten erhellen. Denn gleichwie man schon seit geraumer Zeit aus der geoffenbarten Religion alles Eigenthümliche derselben, unter dem Vorwand, dieß gehöre zur bloßen und zwar lediglich temporären Einleidung, zu entfernen und sie auf diese Art alles dessen, was ihren Unterschied von der bloßen Vernunftreligion ausmacht, zu berauben, kurz, wie man überhaupt die geoffenbarte Religion durch Ausschließung ihres geschichtlichen Inhalts so viel möglich zu rationalisiren gesucht hat, gerade ebenso hat man in den gewöhnlichen Erklärungen auch die Mythologie zu rationalisiren gesucht, indem man alles, was ihr eigenthümlich ist, namentlich das Geschichtliche derselben, auch als bloße Einleidung erklären — und als den eigentlichen Inhalt derselben nur wissenschaftliche, z. B. naturwissenschaftliche (physikalische, kosmogonische) Begriffe übrig lassen wollte. Wie dort das Christenthum, so sollte hier der uralte Glaube der Völker, für den auch sie einst lebten und starben, in bloße Philosophie aufgelöst werden. So fremd war der neueren Zeit jenes dunkle Gebiet einer blindlings, d. h. bloß natürlich sich erzeugenden Religion, in welches wir die Mythologie versetzen. Und nachdem man die eine Seite der nicht-wissen-

schaftlich, nicht aus Vernunft erzeugten Religion, nämlich die mythologische, auf diese Weise mißkannt hatte, war es unmöglich, die andere Seite — die durch Offenbarung entstandene Religion — richtiger zu erkennen. Vom Standpunkt des gemeinen, alles Geschichtliche schon in der Erklärung der Welt ausschließenden Rationalismus bieten die mythologischen Vorstellungen, als wahr angenommen, nur ein Gewirre der absurdesten, vernunftwidrigsten Vorstellungen dar. Nicht weniger muß jedem, der bloß den gemein rationalistischen Standpunkt kennt und von diesem herkommt, der geschichtliche Inhalt des Christenthums so ungereimt und anstößig vorkommen, als die Vorstellungen der Mythologie. Wie oft ist nicht das Geschichtliche des Christenthums als heidnisch erklärt worden (nicht die äußere Thatsache, sondern die höhere, z. B. die Präexistenz, das vorweltliche Daseyn Christi, sein Verhältniß als Sohn Gottes), und schon daraus als etwas, was die Vernunft unserer Zeit nicht mehr mit sich vereinigen könne. Das Wesentliche des Christenthums ist aber gerade das Geschichtliche desselben, nicht das gemein Geschichtliche, z. B. daß der Stifter unter Augustus geboren, unter Tiberius gestorben ist, sondern jenes höhere Geschichtliche, auf dem es eigentlich beruht, und das sein eigenthümlicher Inhalt ist; z. B. die Idee von einem Sohn Gottes, der, um die Menschheit wiederzubringen, Mensch geworden. Ich nenne es ein höheres Geschichtliches, denn der wahre Inhalt des Christenthums ist eine Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte. Das wäre also eine schlechte, das Eigenthümliche desselben völlig aufhebende Erklärung, welche etwa das Doktrinelle und das Geschichtliche unterscheiden und bloß jenes als das Wesentliche, als den eigentlichen Inhalt, das Geschichtliche aber als bloß Form oder Einkleidung betrachten wollte. Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst. Das Doktrinelle, was etwa nach Ausschcheidung des Geschichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie etwa auch die rationale Theologie kennt, oder die Moral des Christenthums, wäre nichts Besonderes, nichts Auszeichnendes desselben; das Auszeichnende desselben, was Erklärung verlangt, ist vielmehr gerade

das Geschichtliche. Wie dieses Geschichtliche des Christenthums, das so ganz aus dem Kreis des gemeinen Begreifens hinaustritt, wie dieses nun zugleich ein doktrinelles, d. h. ein objektiv wahres seyn könne, dieß war nach den bisherigen Standpunkten ganz unbegreiflich. Auch in dieser Beziehung war die Philosophie der Mythologie eine nothwendige Vorbereitung zu einer Philosophie der Offenbarung. Die Philosophie der Mythologie weist das Doktrinelle derselben nicht in einem von der geschichtlichen Form und Einleidung verschiedenem Inhalt, sondern eben in ihrem Geschichtlichen selbst nach. Diese Identität des Doktrinellen und Geschichtlichen, wie in der Mythologie aufgezeigt worden, muß nun auch im Christenthum festgehalten werden. Wie die Mythologie durchaus eigentlich zu verstehen ist, und der wahre Sinn, das wahre Doktrinelle, eben in der eigentlich oder wörtlich verstandenen, nicht etwa in der allegorisch erklärten zu suchen ist, gerade so verhält es sich mit dem Christenthum.

Selbst diejenigen unter den Theologen, die den Werth des Geschichtlichen im Christenthum noch anerkennen, sind übrigens doch über die Realität desselben nichts weniger als im Reinen. Wenn man z. B. bei einem berühmten Theologen die naive Aeußerung findet: es sey eine besondere, ja die höchste und planmäßigste Weisheit darin zu erkennen, daß der Stifter des Christenthums sich zur Ausbreitung seiner Lehre nur solche Werkzeuge erwählt habe, die seine Lehre nur in der Form der Geschichte, d. h. also wohl nicht abstrakt-wissenschaftlich vortragen konnten, d. h. die so einfältig gewesen, daß sie die Lehre nur in der geschichtlichen Form mittheilen konnten: wenn selbst ein Pland auf solche Weise sich äußerte, so hätte man den ehrwürdigen Mann wohl fragen mögen, was denn von der Lehre noch übrig bleibe, wenn man die Form der Geschichte hinwegnehme, ob er dieses Geschichtliche des Christenthums wirklich für eine bloß zufällige Form halte, da es doch gerade das Wesentliche ist und auch von dem gelehrtesten und gewandtesten Dialektiker wie Paulus nicht anders vorgetragen werden konnte. Es ist überhaupt der Sache nicht gemäß, wenn nur von der Lehre Christi gesprochen wird. Der Hauptinhalt des Christenthums ist eben

Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er ist, was er gethan hat. Das Christenthum ist unmittelbar nicht eine Lehre, es ist eine Sache, eine Objectivität, die Lehre ist immer nur der Ausdruck dieser Sache, und wenn man sagen kann, daß in einer früheren Periode das Verständniß des Christenthums dadurch vorzüglich verdunkelt worden, daß über der Sache und gegen die objektive Gewalt, mit der diese bestand, zu sehr die Erkenntniß und die Lehre zurückgetreten ist, so muß man gestehen, daß in einer späteren Periode dem Christenthum noch größerer Schaden dadurch geschehen ist, daß über der hervorgehobenen und im Streit hin- und hergezogenen Lehre die eigentliche Sache, die Sache selbst ganz ins Dunkel zurückgetreten ist. — Ich will daher nur noch bemerken, daß meine Absicht bei dem gegenwärtigen Vortrag nicht etwa auf die Lehre, z. B. auf eine Dogmatik, nenne man diese auch etwa eine speculative, sondern — ich kann sagen — lediglich auf die Sache selbst geht, die ich in dem Zusammenhang jener großen allgemeinen Geschichte, welche nicht bloß das Menschengeschlecht, sondern die Schöpfung selbst von Anfang her begreift, darzustellen und verständlich zu machen suchen werde.

Ich glaube nun, so weit als es in einer bloßen Einleitung möglich ist, bewiesen zu haben, daß ohne eine vorausgegangene Philosophie der Mythologie auch keine Philosophie der Offenbarung denkbar ist. Die erstere werde ich aber hier nicht in ihrer ganzen materiellen Ausdehnung vortragen, sondern nur dasjenige aus ihr herausheben, was zur Philosophie der Offenbarung schlechterdings nothwendig ist. Wenn die eigentlichen Ursachen oder Principien, oder, wie ich mich auch ausdrückte, die Faktoren der falschen und der wahren Religion dieselben seyn müssen (denn sonst könnte die falsche überall nicht mehr Religion seyn), so werde ich eben nur das Formelle, d. h. die eigentlichen wirkenden oder verursachenden Principien der Mythologie, erklären. Es wird überhaupt kein Theil meines Vortrags eine bloße Wiederholung seyn — auch nicht der allgemeinen philosophische; weil ich nämlich alles gleich in seiner gegenwärtigen Beziehung — in der Beziehung auf eine mögliche Philosophie der Offenbarung darstellen werde.

Behnte Vorlesung.

Stets habe ich gesucht, auch wenn meine Vorträge auf einen speciellen Gegenstand sich bezogen, sie so einzurichten, daß sie zugleich als eine Einweihung in die höhere Philosophie selbst betrachtet werden konnten. Von dieser Gewohnheit werde ich nun allerdings auch diesmal nicht abgehen. Ich werde nichts, was zum Verständniß des folgenden Vortrags erforderlich ist; bloß stillschweigend voraussetzen. Ich werde also eigentlich nichts voraussetzen — nichts als diejenige logische Bildung, diejenige Fähigkeit zum Denken, die zum Verständniß jedes Vortrags, ja zu dem Studium der Logik selbst erforderlich ist. Ich werde so anfangen, daß jeder mir folgen kann, also ganz von vorn. Ich werde daher von den ersten Anfängen der Philosophie ausgehen, und diese dann bis zu dem Punkt führen, von welchem aus ein unmittelbarer Uebergang in den besondern Gegenstand dieses Vortrags möglich ist.

Wenn man die Philosophie als die schlechtthin von vorn anfangende Wissenschaft erklärt, so läßt sich dieses zunächst subjektiv verstehen, nämlich etwa so: In der Philosophie müsse man mit jedem auf das möglichste Minimum der Erkenntniß oder gar auf das völlige Nichtwissen zurückgehen. Es möchte nun zwar jeder, der in irgend einer Zeit zur Philosophie kommt, besonders aber derjenige, der seine ersten Begriffe unter den Einflüssen einer alles anregenden, über alles redenden, aber über weniges oder nichts zur Klarheit gelangten Zeit gebildet hat — ein solcher besonders möchte gar vieler Vorübungen bedürfen,

um von der Verwirrung seiner bloß zufällig gebildeten Begriffe und den Angewohnungen falscher Denkverknüpfungen oder eines alles vermengenden Sprachgebrauchs vor allem befreit und so für das wahre Wissen empfänglich gemacht zu werden. Aber diese Vorübungen, deren subjektive Nothwendigkeit in die Augen fällt, sind nicht die Philosophie in ihrer Objektivität, und die Philosophie selbst scheut sich keineswegs, bei ihrem ersten Auftreten, ja schon mit ihrem Namen die höchste Forderung auszusprechen. Sie kündigt sich nicht als eine Wissenschaft an, die auf gerathewohl, nämlich ohne eigentlich zu wissen, was sie wolle, oder etwa auch mit dem Vorsatz anfängt, sich allem blindlings zu unterwerfen, was durch eine gewisse Art der Gedankenverknüpfung herauskomme; sie kündigt sich vielmehr an als Wissenschaft, die einen bestimmten Zweck vor Augen hat, die etwas Bestimmtes erreichen will, und keineswegs gefonnen ist, auch das für wahr und für richtig gefunden zu halten, sich auch dem zu unterwerfen, was jenem entschiedenen Willen widerspricht oder gar widerspricht. Sie macht daher ganz unverholen zum voraus eine Forderung an sich selbst; sie verlangt von sich selbst, daß sie etwas Gewisses leisten oder erfüllen solle. Sogar der bloße Zusehende ist nicht gleichgültig bei dem, was die Philosophie etwa herausbringe, er schreibt sich ein Urtheil über die Sache zu, wenn auch nicht über die Mittel, mit denen sie zu Stande gebracht worden. Cervantes erzählt von einem Maler zu Oanna, der, wenn man ihn fragte, was er male, antwortete: „was herauskommt“. Indes hat die Malerei noch immer eine große Freiheit. Ob sie eine Kirche oder (wie manche Niederländer) eine Kliche, eine große heroische Handlung oder einen Jahrmarkt malt, immer erfüllt sie ihren Beruf. So ist es nicht mit der Philosophie. Keiner, auch von denen, die übrigens durchaus keinen Anspruch machen selbst zu philosophiren, wird z. B. zugeben, daß eine wesentlich unstetliche, alle Gründe der Sittlichkeit in sich aufhebende Lehre Philosophie sey, gesetzt selbst diese Lehre sey mit ungemeinem Scharffinn, einer Consequenz und mit einem Schein von Wahrheit vorgetragen, den er sich selbst überwinden zu können nicht zutraut. Manche Schriftsteller, die übrigens eher unter die erbaulichen, als unter die philosophischen zu

rechnen sind, haben sich begnügt, philosophische Systeme vorzüglich von der sittlichen Seite anzugreifen. Indem sie aber auf das Wissenschaftliche derselben sich nicht einließen und dieses stillschweigend vorübergingen oder gar gelten ließen, zeigten sie die seltsame Meinung, als könnte ein überlegener Verstand auch etwa das wesentlich Unstittliche wahr machen. So kamen sie denn zuletzt dahin, den Verstand in ein völlig feindliches Verhältniß gegen alles zu bringen, was sie höhere Erkenntniß nannten, besonders gegen die religiöse und sittliche Ueberzeugung, so daß am Ende diejenige Philosophie für die religiöseste und sittlichste hätte gelten müssen, welche dem Verstand den geringst möglichen Einfluß auf sich verstattete. Aber so seltsam ist der Mensch nicht organisiert. Man kann sich überzeugen halten, und es ist Pflicht überzeugt zu seyn, daß alles Unstittliche auch an sich und in seiner Wurzel schon unverständlich ist, und umgekehrt gerade das, was der höchste Verstand erkennt, seinem innersten Wesen nach sittlich und mit allen sittlichen Forderungen übereinstimmend seyn muß¹.

Wenigstens darin stimmen alle überein, daß die Philosophie etwas Vernünftiges herausbringen müsse. Sie gestehen also damit auch einen Zweck und ein Wollen ein. Die Frage, die sich über das Vernünftige erheben kann, ist nicht, ob man es wolle, sondern diese: was im gegebenen Fall das Vernünftige sey. Denn obwohl man behaupten kann, daß alles Wirkliche, soweit es ein wahrhaft Wirkliches ist, am Ende auch auf irgend eine Weise vernünftig seyn müsse, so ist doch dieses Vernünftige in gar vielen Fällen ein so unendlich Vermitteltes, daß es mit bloßer oder, wie man zu sagen pflegt, reiner Vernunft nicht als ein solches zu erkennen ist. In vielen Fällen ist das Vernünftige nur, was aus der gegenwärtigen, einmal eingefesteten Ordnung der Dinge mit Nothwendigkeit folgt. Hier reicht also die bloße Vernunft nicht zu, es muß auch die Kenntniß der wirklichen Verhältnisse, die Erfahrung hinzukommen. Die Welt, wie sie ist, sieht nach nichts weniger aus als nach einem Werk der reinen Vernunft. Gar vieles ist in ihr,

¹ Man vergl. hierzu die ähnlichen Aeußerungen in Schellings Erster Vorlesung in Berlin. D. S.

das keineswegs bloße Folge der Vernunft, sondern nur Folge der Freiheit seyn zu können scheint. Man kann insofern noch immer mit größerer Wichtigkeit sagen, das Absehen der Philosophie gehe auf das Sittliche, als es gehe auf das Vernünftige.

Daß das Wollen, welches die Philosophie leitet, und selbst wenn es nicht zum klaren Bewußtseyn kommen sollte, wenigstens als ein Trieb wirkt, der die Philosophie nach einem bestimmten Ziele hintreibt, daß dieses Wollen mehr ein sittliches Wollen ist, kann man auch noch aus einem andern Umstand schließen, nämlich aus der Erscheinung, daß in Sachen der Philosophie oder philosophischer Systeme der Vorwurf der Unwahrheit oder des Irrthums anders empfunden wird als in irgend einem andern Wissen. Denn wer einem andern sein philosophisches System angreift, greift im Grunde nicht bloß seinen Verstand, sondern zugleich seinen Willen an. Daher kommt es, daß in philosophischen Streitigkeiten von jeher eine eigenthümliche Leidenschaftlichkeit bemerkt worden ist. Wer überwiesen wird, in der Philosophie das Rechte, d. h. das was eigentlich zu erreichen war, nicht erreicht zu haben, der fühlt sich immer dadurch zugleich in seinem moralischen Werth verkürzt, wie es denn allerdings ganz richtig ist: Wie der Mensch, so seine Philosophie.

Schon der Name Philosophie enthält, daß sie wesentlich ein Wollen ist. Philosophie heißt Liebe, Streben nach Weisheit. Also nicht jede Erkenntniß, gleichviel welchen Inhalts, sondern nur die Erkenntniß, welche Weisheit ist, genügt dem Philosophen. Der gemeine Sprachgebrauch selbst unterscheidet Weisheit von Klugheit. Klugheit wird schon demjenigen zugeschrieben, der sich vor Uebel zu hüten weiß. Soweit ist Klugheit etwas bloß Negatives. Sie gehört allerdings, wie zu allen menschlichen Geschäften, ebenso auch zur Philosophie, und zu dieser zwar ganz vorzüglich. *Initium sapientiae stultitia caruisse.* Es gehört große Vorsicht, Erfahrung, ja eine wahre Schlangenklugheit dazu, sich vor dem Irrthum zu hüten, da der Verleitungen zu demselben so viele und zahlreiche sind, die den Unerfahrenen gleichsam auf allen Punkten umgeben. Aber soweit hat die Klugheit die bloße Bedeutung eines Mittels.

Man nennt im Allgemeinen denjenigen Flug, der zu seinen Zwecken die kürzesten und sichersten Mittel ebenso geschickt zu wählen als geschickt anzuwenden versteht, gleichviel von welcher Art diese Zwecke seyen, ob sittliche oder unsittliche, und ob die Mittel an sich verwerflich seyen oder Billigung verdienen. Klugheit verträgt sich also auch mit Zwecken, die an sich eigentlich keine Zwecke sind, denn nie kann das Unsittliche ein wahrer Zweck seyn. Weisheit wird man demjenigen nicht zuschreiben, der entweder unsittliche, oder auch an sich löbliche Zwecke mit unsittlichen Mitteln erreichen will, ein solcher sieht nie auf das wahre Ende, auf das eigentlich zuletzt oder in letzter Instanz seyn Sollende hinaus, sondern nur auf das jetzt und zunächst Mögliche. Weisheit also richtet sich nach dem zuletzt allein Bestehenden oder bestehen Könnenden, was eben das wahre, nämlich nicht ein selbst bloß vorübergehendes, sondern das bleibende Ende ist. Weisheit setzt also Erkenntniß dieses wahren Endes voraus. Aber ohne Erkenntniß des Anfangs gibt es auch keine Erkenntniß des Endes, und was sein Ende nicht finden kann, z. B. eine Kette, hat eigentlich nie seinen Anfang gefunden. Weisheit setzt also eine vom wahren Anfang bis ins wahre Ende hinansgehende Erkenntniß voraus. Der Mensch findet sich im Beginn seines Daseyns gleichsam in einen Strom geworfen, dessen Bewegung eine von ihm unabhängige ist, der er unmittelbar nicht widerstehen kann, und die er zunächst bloß leidet; dennoch ist er nicht bestimmt, sich von diesem Strom wie ein todttes Objekt bloß fortziehen oder fortreißen zu lassen, er soll den Sinn dieser Bewegung verstehen lernen, um ihr selbst in diesem Sinn förderlich zu seyn, und nicht etwa mit vergeblicher Anstrengung sich entgegenzustemmen, ferner um genau unterscheiden zu können, was unabhängig von ihm diesem Sinn gemäß oder zuwider geschieht, nicht um das Letzte immer direkt zu bestreiten, sondern um das Böse wo möglich selbst zum Guten umzulenken, und die Kraft oder Energie, die das nicht seyn Sollende entwickelt, selbst für die wahre Bewegung zu benutzen. Gesezt nun aber, der Mensch hätte sich durch die möglich tiefste Nachforschung überzeugt, daß diese Bewegung schon in ihrem Anfang eine völlig blinde sey, und eben darum auch entweder

gar kein Ende habe, völlig zwecklos ins Unendliche fortschreite (die Geschichte kein Ziel habe), oder daß das Ende ein solches sey, das nur blindlings, in Folge einer blinden Nothwendigkeit erreicht wird, so würde er auch alsdann, wenn er nicht etwa den unnatürlichen Kampf des Stoikers gegen das unbezwingliche Schicksal kämpfen wollte, sich wohl entschließen, dieser unerbittlichen und unabwendlichen Bewegung sich zu unterwerfen und in seinem Thun soviel möglich anzuschließen, aber dieser Entschluß hätte dann offenbar mehr den Charakter der Klugheit als den der Weisheit. Soll also der Mensch sein Leben weislich, d. h. mit Weisheit, einrichten, so muß er voraussetzen, daß auch in jener Bewegung selbst Weisheit sey. Denn nur dann kann er sich ihr mit freiem Selbstwollen, d. h. als ein Weiser, hingeben und unterordnen.

Verlangt der Mensch eine Erkenntniß, die Weisheit ist, so muß er voraussetzen, daß auch im Gegenstand dieser Erkenntniß Weisheit sey. Es ist ein Axiom, das sich schon aus den ältesten Zeiten der griechischen Philosophie herschreibt: „wie das Erkannte, so das Erkennende“, und umgekehrt. Das schlechthin Erkenntnißlose könnte auch durchaus nicht erkannt werden, d. h. Gegenstand der Erkenntniß seyn. Alles was Gegenstand der Erkenntniß ist, ist dieß nur soweit, als es selbst die Form und das Gepräge des Erkennenden schon an sich trägt, wie jedern einleuchten muß, der auch nur die Kantsche Theorie der Erkenntniß etwas geistreicher als gewöhnlich aufzufassen versteht. So auch die Weisheit. Es gibt keine Weisheit für den Menschen, wenn im objektiven Gang der Dinge keine ist. Die erste Voraussetzung der Philosophie als Streben nach Weisheit ist also, daß in dem Gegenstand, d. h. daß in dem Seyn, in der Welt selbst Weisheit sey. Ich verlange Weisheit, heißt: ich verlange ein mit Weisheit Voraussiht, Freiheit gesetztes Seyn. Die Philosophie setzt ein, nicht wie es sich trifft, sondern ein gleich anfangs mit Weisheit, mit Voraussiht, und also mit Freiheit entstehendes Seyn voraus. Hieraus ergibt sich aber das folgende Allgemeine. Es kann überhaupt nicht die Absicht der Philosophie seyn, innerhalb des einmal gewordenen Seyns stehen zu bleiben, sie muß über dieses Seyn, das wirkliche, das gewordene, das zufällige hinausgehen können, um es zu begreifen.

Hiermit habe ich Sie denn zugleich in den eigentlichen Anfang der Philosophie gestellt. Der Anfang der Philosophie ist, was vor dem Seyn ist, versteht sich vor dem wirklichen, und ich bitte Sie nun, Ihre Aufmerksamkeit ganz diesem Begriff „dessen was vor dem Seyn ist“ zuzuwenden. Nun scheint es aber gleich, daß, was vor dem Seyn ist, soweit es vor dem Seyn ist, eigentlich selbst noch nichts ist, nämlich nichts im Vergleich mit dem, was hernach seyn wird, oder im Verhältniß zu dem Seyn, über das wir eben hinausgegangen sind, das wirkliche. Obgleich aber hinausgegangen über das Seyn, betrachten wir das, was vor dem Seyn ist, doch nur in Bezug auf eben dieses Seyn, denn ein anderes Mittel es zu bestimmen oder zu erkennen, gibt es für uns nicht. Und da wir es denken oder sehen, eigentlich nicht zunächst um es selbst und an sich kennen zu lernen, sondern um das Seyn aus ihm zu begreifen, so ist es für uns auch vollkommen hinreichend, es vorerst nur in Bezug auf dieses Seyn zu bestimmen. In Bezug auf dieses Seyn ist es aber ganz Zukunft, es ist das noch nicht Seyende, aber das seyn wird. Der Ausgangspunkt der Philosophie ist soweit nicht das schon Seyende, sondern das, was seyn wird, und unsere nächste Aufgabe ist nun eben in dessen Wesenheit einzubringen, oder es nach diesem Begriff des absolut Zukünftigen — dessen was seyn wird — näher zu bestimmen. Hier scheint es nun aber: das, was seyn wird, könne seiner Natur nach, und wenigstens in unserem ersten Denken, nichts anderes seyn als das unmittelbar seyn Könnende. Es wird sich nachher anders finden, aber eben dieses mag als Beispiel dienen, wie wenig in der Philosophie dem ersten Gedanken zu trauen, wie jeder erst durch den Erfolg zu erproben ist. Unter dem unmittelbar Seynkönnenden ist nichts anderes zu denken als das, was, um zu seyn, schlechterdings nichts anderes voraussetzt als sich selbst, das, um zu seyn, nichts bedarf, als zu wollen, dem zwischen Seyn und Nichtseyn nichts in der Mitte steht, als eben dieses Wollen.

Ich wiederhole diesen Anfang.

Die erste Forderung an den, der zur Philosophie angeleitet zu

werden verlangt, ist, daß er sich über das vorhandene und schon bestehende Seyn hinweg an die Quelle alles Seyns versehe. Hierauf kann er nun, wie der Schiller im Faust, antworten:

An dieser Quelle will ich gerne hangen,
Doch sagt mir nur, wie kann ich hingelangen?

Nämlich wie soll ich es anstellen, diese Quelle des Seyns selbst zu denken, meiner Vorstellung von ihr einen wirklichen Inhalt zu geben? Denn ich sehe wohl: alle diejenigen Begriffe, durch welche wir das schon vorhandene Seyn bestimmen, müssen auf die Quelle des Seyns unanwendbar seyn. Ein Mittel zu ihrer Bestimmbarkeit ist jedoch gegeben. Denn obgleich vor und außer allem Seyn gedacht, ist sie doch nicht ohne Bezug auf das Seyn. Die Quelle des Seyns ist zu bestimmen als das allerdings noch nicht Seyende, aber, das seyn wird. Das nächste Verhältniß aber dieses noch nicht Seyenden, das jedoch der Voraussetzung nach seyn wird, zu dem Seyn, ist: das Seynkönnende zu seyn, wobei ich bitte, diesen Begriff nicht so zu denken, wie er von zufälligen Dingen gebraucht wird; es ist nicht ein abhängiges oder bedingtes, sondern das unbedingte Seynkönnende hier gemeint. „Das, was seyn wird, ist das unmittelbar ohne alle Vermittlung seyn Könnende“ heißt: es bedarf, um in das Seyn zu gelangen, nichts als des bloßen Wollens. Zu diesem Begriff des Wollens sind wir schon darum berechtigt, weil jedes Können eigentlich nur ein ruhender Wille ist, sowie jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können. Man unterscheidet in der Philosophie *potentia* und *actus*. Die Pflanze in *statu potentiae* — im Staude der bloßen Möglichkeit — ist der Keim; die sich entwickelnde, oder auch die schon entwickelte Pflanze ist die Pflanze in *actu*. Nun aber ist das Seynkönnende, von dem hier die Rede ist, nicht eine solche bedingte, es ist die unbedingte *potentia existendi*, es ist das, was unbedingt und ohne weitere Vermittlung a *potentia ad actum* übergehen kann. Nun kennen wir aber keinen andern Uebergang a *potentia ad actum* als im Wollen. Der Wille an sich ist die Potenz *κατ' ἐξοχήν*, das Wollen der *Actus κατ' ἐξοχήν*. Der

Uebergang a potentia ad actum ist überall nur Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Das unmittelbar Seynkönnde also ist dasjenige, was, um zu seyn, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehen. Das Seyn besteht ihm eben im Wollen; es ist in seinem Seyn nichts anderes als Wollen. — Kein wirkliches Seyn ist ohne ein wirkliches, wie immer näher modificirtes, Wollen denkbar. Daß irgend etwas ist, also das Seyn irgend eines Dings erkenne ich nur daran, daß es sich behauptet, daß es anderes von sich ausschließt, daß es jedem anderen, in es einzubringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensezt. Das absolut Widerstandlose nennen wir Nichts. Was Etwas ist, muß widerstehen. Das Wort Gegenstand selbst, mit dem wir das Reelle in unserer Erkenntniß bezeichnen, sagt eigentlich nichts als Widerstand oder ist ebensoviel als Widerstand. Widerstand aber liegt eigentlich bloß im Wollen, nur der Wille ist das eigentlich Widerstehende, und zwar das unbedingt Widerstandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbst Gott, darf man sagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen.

Die Unterschiede, die wir zwischen den Dingen wahrnehmen, bestehen nicht darin, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, daß einige absolut willenlos, andere dagegen mit Willen begabt oder wollend sind. Der Unterschied besteht nur in der Art des Wollens. Z. B. der sogenannte todte Körper will eigentlich nur sich, er ist von sich selbst gleichsam erschöpft und eben darum impotent nach außen, wenn er nicht excitirt wird, er ist von sich gesättigt (so muß er also ein Leeres seyn), von sich selbst erfüllt, daher er auch nichts weiter ist als eben der erfüllte Raum, d. h. die erfüllte Leere, das erfüllte Wollen, denn alles Wollen ist eigentlich eine Leere, ein Mangel, gleichsam ein Hunger; der todte Körper besteht durch ein bloß selbstisches, an sich selbst sich erschöpfendes und schon darnum blindes Wollen. Der todte Körper hat genug an sich, und will nur sich. Das Thier, schon die lebendige Pflanze, der man ja einen Eicht hunger zuschreibt, will etwas außer sich, der Mensch will etwas über sich. Das Thier ist durch sein Wollen außer sich gezogen, der Mensch im wahrhaft menschlichen Wollen über sich gehoben.

Der Unterschied zwischen dem bloß natürlichen Widerstand, den ein Körper dem auf ihn Eindringenden leistet, und den ein menschlicher Wille dem Zwang oder selbst den reizendsten Lockungen entgegensetzt, der Unterschied dieses Widerstandes ist nicht ein Unterschied der Kraft selbst; wie ließe sich dieß denken? Die Kraft ist in beiden dasselbe, in beiden Wille, nur daß im bloß natürlichen Widerstand blinder Wille, im moralischen Widerstand freier, besonnener Wille ist, der ja übrigens da, wo die Kraft eines starken, ausgesprochenen Charakters hinzukommt, selbst die Natur eines gleichsam blinden annimmt, und mit derselben Sicherheit und Entschiedenheit wie ein blinder wirkt. — Also Wille ist überall und in der ganzen Natur von der tiefsten bis zur höchsten Stufe. Wollen ist die Grundlage aller Natur. Jenes ursprünglich Seynkönnende aber, dem der Uebergang vom nicht Seyn zum Seyn nur ein Uebergang vom nicht Wollen zum Wollen ist, kann in seinem Seyn auch nichts anderes seyn als eben ein aktiv gewordener, gleichsam entzündeter Wille. Nichtwollen ist ein ruhendes, Wollen ein entzündetes Feuer, wie wir selbst im gemeinen Leben von einem Feuer des Wollens, der Begierde reden. Das ursprüngliche Seyn besteht daher bloß in einem entzündeten Wollen; überall, wo ein zuvor ruhendes, insofern bloß potentielles und unspürbares Seyn sich spürbar macht, jede erste Seyns-Entstehung, namentlich in der organischen Natur, ist Entzündung oder von Entzündung begleitet.

Alle diese Erläuterungen waren bloß nöthig, um den Sinn und das ganze Gewicht jener ersten Bestimmung einzusehen, der Bestimmung: das, was vor dem Seyn, ist oder das, was seyn wird (dieses eigentlich noch völlig Unbestimmte, das wir eben erst zu bestimmen suchen), ist das unmittelbar Seynkönnende. Nachdem nun aber erklärt ist, was unter dem unmittelbar Seynkönnenden zu verstehen ist, läßt sich leicht einsehen (hiermit gehe ich zu einer neuen Bestimmung über), daß, auf diese Weise bestimmt, das, was vor dem Seyn ist, nicht eigentlich ein zu seyn oder nicht zu seyn Freies, und also (da es bei ihm bloß um Seyn und Nichtseyn sich handelt) überhaupt kein Freies seyn könnte. Ich sage: wenn das, was seyn wird, nichts anderes als

das unmittelbar Seynkönnende ist, so kann es nicht das frei in das Seyn sich Bewegende seyn. Denn einer solchen unmittelbaren potentia existendi ist es vielmehr natürlich sich in das Seyn zu erheben; sie hätte eigentlich gar keine Wahl, ins Seyn überzugehen oder nicht überzugehen; sie wäre durch nichts vom Seyn abgehalten oder abzuhalten, ja wir müßten uns wundern, sie nicht schon immer übergegangen zu finden; wir könnten sie eigentlich als potentia existendi, wir könnten sie eben darum als das, was seyn wird, nicht festhalten, sie wäre schon immer Seyndes, und zwar, wie leicht einzusehen, blind Seyndes. Denn es ist einleuchtend, daß jener Wille, wenn er sich einmal erheben, einmal entzündet hat, nicht mehr sich selbst gleich ist. Er ist nicht mehr, was seyn und nicht seyn kann, sondern was seyn und nicht seyn konnte. Ein größerer Umsturz läßt sich nicht denken. Alles, von dem wir sagen, daß es seyn und nicht seyn konnte, ist nur ein zufällig Seyndes, aber eben dem zufällig Seyndem wird sein Seyn zur Nothwendigkeit, d. h. es ist das nicht mehr nicht seyn Könnende, in diesem Sinn also das nothwendig Seyende. Wie der Mensch ein anderer ist vor der That, gegen die er sich noch frei verhält, und nach vollbrachter That, wo diese für ihn selbst zur Nothwendigkeit wird, sich gegen ihn umwendet und nun ihn sich unterwirft, so ist das unmittelbar Seynkönnende im Seyn nicht mehr reines Wesen (Wesen ist eben das, was sich noch kein Seyn zugezogen, was noch unbefaugen ist mit dem Seyn — frei gegen das Seyn) — so also ist das unmittelbar Seynkönnende im Seyn nicht mehr das vom Seyn freie, Seyn-lose Wesen, sondern es ist das mit dem Seyn gleichsam Geschlagene und Behaftete, das außer sich, nämlich das außer seinem Können Gesezte, das sich selbst gleichsam verloren hat und nicht mehr in sich selbst zurück kann, das außer sich Seyende in demselben Sinn, in welchem man von einem Menschen sagt, er sey außer sich, nämlich seiner selbst nicht mächtig, er habe sein Können verscherzt. Mit nichts (im Vorbeigehen zu sagen) soll der Mensch sparsamer seyn als mit seinem Können, denn darin besteht seine wahre Kraft und Stärke, und was er als Können in sich bewahrt, das eben ist sein unsterblicher, sein nicht zu verlierender

Schatz, aus dem er schöpfen, aber den er nicht erschöpfen soll. Das unmittelbar Seynkönnende außer sich, d. h. außer seinem Können, gesetzt, ist also das seiner selbst Ohnmächtige, Besinnungslose, τὸ ἄε-
στάντων, das durch eine falsche Etflasis außer sich Gesezte und in diesem schlechten Sinn Existirende.

Das unmittelbar Seynkönnende, inwiefern es dieß ist, ist noch Quelle des Seyns, hat es sich aber einmal in das Seyn erhoben, so ist es zwar Seyendes, aber das aufgehört hat Quelle des Seyns zu seyn, und auch nicht wieder dahin zurück kann; es heißt hier: facilis descensus Averni; sed revocare gradum — das eben wäre ihm unmöglich. Es ist jetzt das nicht mehr nicht seyn Könnende. Aber die eigentliche Freiheit besteht nicht im seyn-, nicht im sich äußern- — sondern im nicht seyn-, im sich nicht äußern-Können, wie man den Besonnenen mehr erkennt an dem, was er nicht thut, als an dem, was er thut. Als das, was es ist, als reines Seynkönnendes, könnte es sich im wirklichen Seyn niemals habhaft werden. Es ist also immer nur das auf Kosten seiner selbst, d. h. mit Verlust seiner selbst, Seyende. Es ist auf eine Spitze gestellt, wo es sich gleichsam keinen Augenblick erhalten kann. Wir könnten also selbst dieß, wovon wir ausgegangen sind, daß der Anfang das Seynkönnende ist, daß also das Seynkönnende Ist, selbst dieses könnten wir nicht mit Entschiedenheit aussprechen. Das, was seyn wird, ist das Seynkönnende und ist es auch nicht. Es ist's nämlich, wenn es sich nicht bewegt, nicht erhebt in das Seyn, es ist's nicht, nämlich es ist's nicht so, daß es nicht auch das Gegentheil, das blindlings Seyende seyn könnte. Wenn es aber Einmal kann, warum ist es nicht von jeher übergegangen, da es ihm natürlich ist sich in das Seyn zu bewegen, wenn es nicht durch einen entgegengesetzten Willen davon abgehalten ist? Da es also bloß, oder für sich, oder absolut gesetzt, gar nicht festzuhalten ist, so würden wir es gar nicht mehr als Seynkönnendes antreffen, wir würden es gleich nur finden im Seyn, als ein Seyn, das seinen eignen Anfang verschlingen, sich selbst als Wille, als Ursache vernichtet hätte — als Seyn, dem wir eben darum selbst keinen Anfang wüßten.

Wenn wir also das, was seyn wird, als solches denken, wenn wir es überhaupt als Seynkönnendes festhalten, seyn wollen (was zunächst unsere Absicht ist), so können wir es nicht bloß als das Seynkönnende denken, wir müssen aussprechen, daß es mehr ist als nur dieses. Indem wir sagten: das, was seyn wird, oder das Wesen (denn das Wesen ist noch außer und über dem Seyn) indem wir sagten: das Wesen ist unmittelbar das Seynkönnende, haben wir uns nicht anheißig gemacht, daß es nicht mehr als dieses seyn soll. Nun entsteht aber die Frage, was es denn außerdem seyn könnte; und davon jetzt!

Wir haben es also primo loco gesetzt als das nur Seynkönnende — in beiderlei Sinn, als nicht Seyendes und ferner als das nur übergehen Könnende — als solches hat es ein unmittelbares Verhältniß zum Seyn. Ein solches unmittelbares Verhältniß kann nun aber nicht zum zweitenmal gesetzt werden. Sein nächstes Verhältniß zum Seyn wird schon nur ein mittelbares seyn können. Wenn es primo loco, d. h. in seinem unmittelbaren, unvermittelten Verhältniß zum Seyn, das Seynkönnende ist, so wird es secundo loco nur als das nicht Seynkönnende zu bestimmen seyn. Damit wird aber nichts gesagt seyn, wenn wir es nicht sogar als das Gegentheil des Seynkönnenden bestimmen. Das Gegentheil des Seynkönnenden, welches insofern das nicht Seyende ist — das Gegentheil des Seynkönnenden ist aber das rein Seyende.

Um sich dieses ganz deutlich zu machen, überlegen Sie Folgendes.

Wir hatten das, was vor dem Seyn ist, bestimmt als das Seynkönnende. Nun zeigte sich aber das Seynkönnende als das für sich nicht Festzuhaltende, als die eigentliche natura anceps. Eben darum gingen wir zu einer zweiten Bestimmung über. Der Sinn oder die Absicht unseres Uebergangs war also, das Seynkönnende als Seynkönnendes festzuhalten, es vor dem Uebertritt in das Seyn zu bewahren. Wir wollen es als Seynkönnendes, heißt: wir wollen, daß es als potentia pura, als reines Können, als Können ohne Seyn stehen bleibe. Dieß kann es aber nur, wenn es zum Erfas gleichsam des

Seyns, das es annehmen, sich zuziehen könnte, und das also ein bloß zugezogenes seyn würde, wenn zum Ersatz dieses zufälligen Seyns Es selbst auch an und vor sich schon, d. h. ohne sein Zutun, das rein Seyende ist. Als das bloß Seynkönnende würde es vor allem Denken, oder, wie die deutsche Sprache vortrefflich sich ausdrückt, unvordenklicher Weise in das Seyn übergehen; es kann also nicht bloß Seynkönnendes seyn, oder es bleibt nur insofern als Seynkönnendes stehen, als es in diesem Stehenbleiben ebensowohl das rein, d. h. das unendliche, von keinem Können begrenzte Seyende ist. — Dieß ist also ein neuer Punkt unserer Entwicklung, wobei ich nur noch eine Bemerkung über den Gang der Philosophie einstreuen will, daß nämlich jedes Moment dieser Bewegung erst vollkommen verstanden wird im Weggehen von demselben, ungefähr wie der Mensch einen früheren Moment seines Lebens besser begreift, wenn er ihn verlassen hat und in einen folgenden übergegangen ist, als in jenem Moment, weßwegen man eben in der Philosophie, wo die rechte Idee nur successiv erzeugt werden kann, das Ganze erwarten muß, um das Einzelne vollkommen zu verstehen.

Die erste Schwierigkeit nun, die Sie bei diesem Uebergang finden müssen, wird unstreitig folgende seyn. Sie werden mich fragen: Wie kann eben das, von dem wir annehmen, es sey vor und über dem Seyn — oder wie kann eben das, von dem wir bisher gar nicht anders gesprochen haben, als von einem vor und über dem Seyn zu Denkenden, wie kann eben dieses dennoch zugleich als das rein Seyende bestimmt werden? Hierauf will ich nun also Folgendes bemerken: nämlich 1) daß wir überhaupt nicht gemeint seyn konnten, das, was vor und über dem Seyn gedacht wird, darum als das überall nicht und auf keine Weise Seyende zu denken. Es ist nur gegen das später hervortretende Seyn als nichts, in sich aber nicht nichts, es Ist nur nicht in dem Sinn, wie das, was nachher seyn wird. Schon das Seynkönnende ist ja eben darum, weil es dieß ist, nicht nichts, es ist das nicht actu Seyende, es ist nur das nicht außer sich, aber darum nicht das auch in sich nicht Seyende, es ist vielmehr gerade das nur in sich, das bloß urständlich, nicht gegenständlich Seyende. Es Ist, wie ein Wille ist, der

sich noch nicht geäußert hat, der also nach außen auch = 0 ist, von dem daher niemand weiß, der niemand gegenständlich ist, also es Ist, wie der urständliche Wille, der Wille vor seiner Äußerung auch ist. Wir könnten für diese Art des Seyns, zu großer Erleichterung des Verständnisses, wohl ein eignes Wort, anstatt des jetzt zu allen Arten des Seyns promiscue angewendeten Wortes Seyn, brauchen, wenn nicht leider in der deutschen Sprache das alte Verbum Wesen außer Gebrauch gekommen wäre (es findet sich nur noch in der vergangenen Zeit — in der Form gewesen), wir könnten jenes ungegenständliche Seyn, das darum nicht ein völliges nicht Seyn, sondern eben nur das noch bloß urständliche ist, das rein Wesende nennen. Und so wäre dann dagegen das Seyn dessen, was wir das rein Seyende nennen, das rein seyende Seyn. Wie nun aber (und dieß ist der zweite Punkt meiner Erläuterung), gleichwie, oder gerade ebenso, wie das bloß Seynkönnende, soweit es dieß ist, gegen das wirkliche Seyn als nichts ist — gerade ebenso ist auch das rein Seyende, in dem Sinn, wie wir es nehmen, gegen das actu Seyende als nichts, denn das actu Seyende ist kein rein Seyendes, eben weil es a potentia ad actum übergegangen ist. Es hat also an der Potenz eine Negation in sich — es ist nicht rein positiv, denn die Potenz, die ihm vorausging, ist die Negation des Seyns, das es jetzt hat, diese Negation kann es aber nicht loswerden, es bleibt immer das aus negativ positiv gewordene, d. h. es hat das Negative zu seiner immerwährenden Voraussetzung. Dagegen das rein Seyende (in unserm Sinn) ist das positiv seyende, in dem gar nichts von einer Negation ist. Wenn nun das actu Seyende nicht das rein Seyende ist, so folgt, daß umgekehrt das rein Seyende nicht das actu Seyende ist — und daß es sich gegen das actu Seyende vielmehr ebenfalls als nichts, gerade so wie das bloß Seynkönnende verhält.

Da es wesentlich ist, daß dieser Begriff des rein Seyenden gleichsam ganz durchsichtig sey, so will ich ihn noch von einer andern Seite darstellen.

Wir haben früher das bloß Seynkönnende verglichen mit einem

noch ruhenden, d. h. nicht wollenden Willen. Der Wille, der nicht will, ist allerdings als nichts; insofern entsteht jedes Wollen, jede Begierde wie aus dem Nichts. Wenn eine Begierde in uns entsteht, so ist auf einmal ein Seyn da, wo vorher keines war. Deshalb fühlen wir uns von einer Begierde bedrängt, denn sie nimmt einen Raum ein, der vorher frei war, in dem wir uns frei fühlten, und wir athmen gleichsam auf, wenn wir diese Begierde wieder loswerden. In dem Seynkönnenden liegt der Keim einer Begierde, eines Wollens. Das Seynkönnende ist der wollen könnende Wille: als der bloß wollen könnende ist er also als nichts. Wenn nun der nur noch nicht wollende, aber wollen könnende Wille als nichts ist, so muß der nicht wollen könnende Wille noch mehr dem nichts gleich seyn. Nun gerade dieß ist das Verhältniß zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden. Das seyn könnende ist = dem wollen könnenden Willen, das rein Seyende ist = dem völlig willen- und begierdelosen, dem ganz gelassenen Willen, denn es hat das Seyn nicht zu wollen, weil es das von selbst, d. h. das an und vor sich, gleichsam ohne sich selbst Seyende ist. Das rein Seyende steht also sogar noch entfernter von dem wirklichen Seyn als das Seynkönnende, welches gleichsam in der unmittelbaren Opportunität zu dem aktuellen Seyn ist (um einen Ausdruck der Aerzte zu entlehnen); darum haben wir auch zuerst von dem Seynkönnenden und hernach erst von dem rein Seyenden gesprochen, denn diese ganze Folge bestimmt sich nach der Nähe oder Entfernung von dem wirklichen Seyn. Das Seynkönnende aber ist das Nächste, das rein Seyende ist das Entferntere vom Seyn. Denn da in diese keine Potenz ist, so ist leicht einzusehen, daß es erst in *statum potentiae* gesetzt werden mußte, um *a potentia ad actum* überzugehen. Es setzt also, um *actu* seyn zu können, etwas voraus, von dem es in *statum potentiae* gesetzt, d. h. von dem es in seinem Seyn negirt wird. Es ist also auch nicht das unmittelbar seyn könnende, nämlich *acta seyn könnende*, das Seynkönnende selbst aber setzt nichts voraus, um *actu* zu seyn, eben weil es selbst Potenz ist. Wir hätten ebenso gut umgelehrt den Begriff des rein Seyenden deduciren können aus dem Begriff

des bloß mittelbar seyn Könnenden. Das, was seyn wird, muß natürlich Einmal oder zuerst das unmittelbar seyn Könnende seyn. Wenn es aber nicht bloß das Seynkönnende ist, so kann es dann in der nächstfolgenden Bestimmung nicht wieder das unmittelbar, sondern nur das bloß mittelbar Seynkönnende seyn. Was ist denn aber das nur mittelbar Seynkönnende? Antwort: das, in dem kein Können, keine Potenz, das also purus actus ist. Dieses, um a potentia ad actum überzugehen, also um wirklich zu seyn, muß erst in potentiam gesetzt werden, da es von sich selbst nicht Potenz ist.

Bei Gelegenheit dieser Bestimmung kann nun aber eine Incidentfrage entstehen, die zwar nicht jetzt gleich im vollständigen Zusammenhang sich beantworten läßt, die ich aber doch nicht zurückweisen wollte, weil sie doch den einen oder andern hätte bedenklich machen können.

Man könnte also fragen: wie ist es möglich, das, was seyn wird, auf einer zweiten Stufe, als das rein, unendlich, gleichsam willenlos Wollende zu denken? Die Schwierigkeit ist nämlich diese. Jedes Wollen, in welchem das Wollende sich selbst will, ist eo ipso schon nicht ohne einen Uebergang a potentia ad actum zu denken, denn was sich selbst will, geht von sich selbst als bloße Potenz oder Möglichkeit zu sich selbst als Actus. Das rein Wollende also, in dem kein solcher Uebergang ist, kann eben darum nur dasjenige seyn, das schlechterdings nicht sich will, also, da es doch ein Wollendes ist, ein anderes als sich will. Das rein Wollende darf nicht sich wollen, es muß ein absolut unselftisches Wollen seyn, sein Weg geht also von ihm selbst hinweg auf ein anderes. Woher nun aber dieses andere? Es ist leicht hierauf zu antworten.

Überlegen Sie Folgendes. Das, was seyn wird, inwiefern es bloß das Seynkönnende, also das Nächste am Seyn ist, dem also nichts weder im Seyn noch in der Möglichkeit zum Seyn zuvorkommt, hat insofern nichts vor sich — es fehlt ihm an der Supposition jedes Wollens, nämlich daß man etwas habe, das man wollen könne, es ist ganz bloß in diesem Betracht, und es erscheint insofern als die Armut, die Bedürftigkeit selbst, es kann also nur sich als sich, als dieses wollen, wenn es will, und darum ist ihm eigentlich bestimmt,

nicht zu wollen, reines Können, Nichtwollen, bloßer Wille zu bleiben. Ganz anders aber verhält es sich mit eben demselben, nämlich mit dem, was seyn wird, inwiefern es nicht das bloß Seynkönnende, sondern das rein Seyende ist. Denn als dieses, als das rein Seyende, hat es allerdings Sich als das bloß Seynkönnende vor sich, es hat also etwas, das es wollen kann, ohne sich als sich zu wollen. Man könnte nämlich freilich sagen: wenn es Sich als das Seynkönnende will, so will es ja doch auch sich selbst. Ganz richtig. Aber es will nicht Sich als Sich, es will nicht Sich als das rein Seyende (mit einem solchen auf sich selbst zurückgehenden Willen würde es sich selbst als rein seyendes verderben), — es will nicht Sich als das rein Seyende, sondern Sich als das Seynkönnende, und demnach als ein anderes. Ja es ist ihm nur eben dadurch, daß es Sich als das Seynkönnende vor sich hat, gegeben, das rein Seyende oder, was dasselbe ist, das rein Wollende zu seyn, das im Wollen nicht Sich als Sich zu wollen braucht. Der Wille, der nichts vor sich hat, wenn er nicht reiner Wille bleibt, kann nur selbstisch seyn. Das Unselbstische ist nicht primo loco zu denken. So viel also, um die etwa aufzuwerfende Frage vorläufig zu beantworten. Denn wie nun, oder auf welche Weise das, was seyn wird, als das rein Seyende sich als das Seynkönnende will, dieß werde ich erst in einer demnächst folgenden Erörterung vollkommen deutlich machen können. Vor jetzt war es hauptsächlich bloß darum zu thun, zu zeigen, daß das rein Seyende, oder im völlig parallelen Ausdruck, das rein und unendlich Wollende noch immer gegen das actu Seyende, actu Wollende sich als Ueberseyendes verhalte, daß es also kein Widerspruch sey, wenn wir sagen: das, was seyn wird — eben dasjenige also, welches das Seynkönnende ist, dasselbe ist in einer zweiten Stufe der Betrachtung das rein Seyende.

Jetzt aber gehen wir zu andern Fragen über. Bis jetzt haben wir bloß diese Begriffe des Seynkönnenden und des rein Seyenden und ihr Verhältniß zueinander erörtert. Ich weiß wohl, daß diese Erörterung besonders für den, der zuerst zur Philosophie kommt, oder auch vielleicht die Deut- und Redeweise einer ganz anderen Philosophie

gewohnt ist, nicht leicht zu verstehen ist, und daß eine solche nicht eigentlich fortschreitende, sondern bei Begriffsbestimmungen sich verweilende Erörterung überhaupt nichts Anziehendes hat. Denn ihr Anziehendes erhält jede eigentlich erst durch die Folge, indem man sieht, wozu diese Begriffe gebraucht werden, wohin sie führen, und eine Entwicklung insbesondere, die ihren Gegenstand als einen zukünftigen behandelt, die gleich nur von dem ausgeht, was seyn wird (was also soweit noch bloß im Begriff vorhanden ist, denn das Wort Begriff wird zwar sehr mannichfaltig, d. h. sehr confus, gebraucht — aber hat etwas Eigenthümliches, unter anderem z. B. dem Wissen oder der Erkenntniß Entgegengesetztes, kurz der Begriff als Begriff ist nur der Begriff des noch nicht Seyenden, des Zukünftigen. — „Das, was seyn wird,“ ist also der Begriff par excellence, und die bisher entwickelten Bestimmungen sind nur Bestimmungen dieses Begriffs *κατ' ἐξοχήν*, d. h. sie sind selbst die Begriffe par excellence, und außer denen es keine anderen gibt — doch davon wird später ausführlich die Rede seyn —), aber eine Entwicklung, die in diesem Sinn vom Begriff ausgeht, also dem bloß Zukünftigen, jetzt noch nicht Seyenden zusteuert, wird besonders schwer gefunden, weil der Lernende sich vorkommt, als würde er gleichsam im Dunkel geführt, in dem er nicht sieht, wo die Sache hinaus will — und das ist doch, sagt man, ein billiges und gerechtes Verlangen, daß man, um sich Mühe zu geben, erst wisse, wohin der Weg führe. Allein, meine Herrn, theils soll man eben an den Begriffen und deren Bestimmungen selbst sich erfreuen lernen, dadurch erst zeigt einer, daß er Geschmack an der Philosophie hat, daß ihn die Erörterung der Begriffe an sich interessirt, auch wenn er noch nicht weiß, wozu sie dienen oder wohin sie führen, theils muß man die Ungebud, die gern gleich das Ziel sehen möchte, zu mäßigen wissen; schon Aristoteles sagt: der Lernende muß glauben, d. h. nicht er muß immerfort und gleichsam ewig nur glauben, aber er muß glauben, solange er noch der Lernende ist, d. h. bis er vollständig unterrichtet ist, bis das Ziel mit ihm erreicht ist. Glauben Sie nur auch — vertrauen Sie auf den Erfolg, ich werde die Idee, um die es zu thun ist (der erreichte Gegenstand des Begriffs ist die

Idee), ich werde nicht ablassen, ehe ich Ihnen diese Idee vollkommen deutlich gemacht habe. Dazu müssen Sie mir aber Zeit gönnen, — mir zugeben, daß ich nicht sprungweise, sondern nur Schritt vor Schritt gehe.

Jetzt aber sind wir an einen Punkt gekommen, wo unsere Erörterung allmählich aus dem dichten Wald in eine freiere, offene Gegend hervortritt. Zwei Fragen stehen nun zunächst vor uns. Ich wiederhole zuerst den Satz, bei dem wir noch immer stehen. Eben das oder dasselbe, was seiner ersten Bestimmtheit nach das Seynkönnende ist, ist in einem zweiten Begriff oder in einer zweiten Bestimmung jenes absoluten Begriffs das rein Seyende. Bis jetzt habe ich nur die zwei Extreme dieses Satzes, wie man sich in der Logik ausdrückt, d. h. die beiden in ihm verbundenen Begriffe — den Begriff des Seynkönnenden und den des rein Seyenden erklärt. Jetzt wird es darauf ankommen, die Verknüpfung, die copula selbst, die Art der hier behaupteten Identität zu erklären. Wenn ich sage, dasselbe, was das Seynkönnende, dasselbe ist auch, wiewohl *diverso respectu*, in einem andern Anblick, ist eben dieses auch das rein Seyende: — was bedeutet hier dieses *ist*? Indem ich sage, dasselbe, was das Seynkönnende, (dasselbe, wiewohl nicht als dasselbe) ist auch das rein Seyende, so drücke ich hiermit eine Identität aus zwischen dem unmittelbar Seynkönnenden und dem rein Seyenden. Wie ist diese Identität zu verstehen? Denn bekanntlich gibt es sehr verschiedene Arten, sich eine Identität zwischen zwei übrigens voneinander Unterschiedenen zu denken. Mit der Beantwortung dieser Frage wird es schon um vieles lichter werden. Dann werden wir zur zweiten Frage schreiten können, zu der Frage: was denn nun eigentlich mit diesem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen sey; und von da werden nur noch wenige Schritte seyn — zu der Idee selbst.

Um nun also gleich zu der ersten Frage überzugehen, wie ist in dem Satz: das Seynkönnende ist auch das rein Seyende, dieses *ist*, wie ist die hier behauptete Identität zu verstehen? Denn allerdings könnte die Verknüpfung auf verschiedene Weise gedacht werden. Z. B. so, daß das, was seyn wird — dieses Subjekt eines noch zukünftigen Seyns,

wie wir es auch nennen können, daß dieses Subjekt zweimal gesetzt wäre, einmal als Seynkönnendes, das anderemal als rein Seyendes, so daß diese zwei Gestalten seines Wesens zwar sich gegenseitig ergänzten (das Seynkönnende z. B. nicht festzuhalten wäre ohne das rein Seyende), aber daß sie — außereinander wären. Aber so ist es durchaus nicht gemeint. Die Identität muß vielmehr im strengsten Sinn genommen werden, als substantielle Identität. Die Meinung ist nicht, daß das Seynkönnende und das rein Seyende, jedes als ein für sich Seyendes, d. h. jedes als Substanz, gedacht werde (denn Substanz ist, was für sich selbst außer einem andern besteht). Sie sind nicht selbst Substanz, sondern nur Bestimmungen des Einen Ueberwirklichen. Die Meinung ist also nicht, daß das Seynkönnende außer dem rein Seyenden sey, sondern die Meinung ist, daß eben dasselbe, d. h. eben dieselbe Substanz, in ihrer Einheit, und ohne darum zwei zu werden, das Seynkönnende und das rein Seyende sey. Wir setzen nicht $1 + 1$, sondern wir setzen immer nur Eins, aber dieses Eine, das darum, weil es das Seynkönnende und ebensowohl auch das Seyende ist, nicht aufhört Eines zu seyn, dieses Eine ist eben in seiner Einheit das Seynkönnende und das rein Seyende, also gewissermaßen das Gegentheil seiner selbst. Nun werden Sie aber fragen, wie es möglich sey, daß die zwei nicht außereinander seyen, d. h. daß sie sich nicht anschließen. Es liegt mir also ob zu zeigen, daß sie des Gegensatzes ohnerachtet sich doch in der That nicht anschließen.

Ich habe schon bemerkt, daß diese Bestimmungen dessen, was seyn wird, und das insofern vor und über dem Seyn ist, daß diese Bestimmungen sich gleichwohl nur auf das künftige Seyn beziehen. Können wir nun zeigen, daß sie sich zu dem künftigen, d. h. zu dem wirklichen Seyn, ganz gleich verhalten, so haben wir eben damit gezeigt, daß sie auch einander gleich sind und sich nicht ausschließen. Nun haben wir aber das Erste im Grunde schon gezeigt. Wir haben gezeigt, daß nicht bloß das nur Seynkönnende, sondern ganz ebenso auch das rein Seyende gegen das künftige Seyende sich als nichts verhalten. Nun schließt aber wohl ein Etwas

das andere Etwas von sich aus, aber was selbst nichts ist, kann auch von nichts anderem ausgeschlossen werden. Schon hieraus also erhellt die gegenseitige Nichtausschließlichkeit jener beiden Begriffe, und daß das bloß seyn Könnende und das rein Seyende nur Bestimmungen Eines und desselben, nicht aber zwei für sich selbst Seyende sind.

Um jedoch diesen abstrakten Beweis anschaulicher zu machen, wollen wir ihn noch von einigen Seiten weiter ausführen.

Ich habe schon gezeigt, daß wir das Seynkönnende, sofern es bloß dieses ist, also nicht ins wirkliche Seyn übergeht, als den nicht wollenden Willen bestimmen können — das rein Seyende dagegen als das rein und bloß, als das gleichsam willenlos Wollende, als Wollen, dem kein Wille vorhergeht. Nun habe ich aber zugleich gezeigt, daß das rein und gleichsam unendlich Wollende ebensowenig eigentlich will, nämlich ebensowenig von Nichtwollen zu Wollen übergeht, als das nicht Wollende. Das unendlich Wollende ist daher wie das nicht Wollende. Das Gemeinschaftliche beider ist, nicht a potentia ad actum, von Nichtwollen zu Wollen überzugehen. Der nicht wollende Wille ist bloße Potenz, und geht insofern nicht zum Actus über, der bloß und unendlich wollende ist bloßer Actus, und geht insofern auch nicht von Potenz zu Actus über, und wenn wir die Wirklichkeit überall nur da, wo ein solcher Uebergang stattfindet, empfinden und erkennen, so ist das Seynkönnende und das rein Seyende eine völlig gleiche Ueberwirklichkeit, und wegen dieser völlig gleichen Lauterkeit schließen sie sich auch untereinander nicht aus. Ich bediente mich hier des Ausdrucks Lauterkeit, gewissermaßen als gleichbedeutend mit Ueberwirklichkeit. Ich will diese Gelegenheit benutzen, an etwas zu erinnern, was Ihnen den ganzen gegenwärtigen Standpunkt deutlich zu machen dienen kann.

Alle Unlauterkeit (und jeder von uns fühlt in allem endlichen Seyn etwas Unlauteres, d. h. etwas Gemischtes und Getrübetes), alle Unlauterkeit aber kommt nur davon, daß in das, was bloß Potenz seyn sollte, Actus, oder in das, was bloß Actus (purus actus) seyn sollte, etwas von Potenz (von Nichtactus, von nicht Seyn) gesetzt ist. In diesem Fall werden Actus und Potenz gegenseitig voneinander

beschränkt und getrübt, wo aber jedes in seiner Reinheit, da ist auf beiden Seiten gleiche Unendlichkeit und völlig gleiche Lauterkeit. Alles, was ein Seyendes ist, ist ein aus Potenz und Actus, aus Seyn und nicht Seyn Gemischtes, es ist weder rein Potenz, noch rein Actus, sondern beides zugleich, und zwar ist jedes Seyende beides zugleich in einer andern Weise. Darum schließt das eine Seyende das andere aus, aber weder das rein Seynkönnende, das lautere Potenz, noch das rein Seyende, das lautere Actus, ist ein Seyendes¹. Also schließen sich diese nicht aus. Eben diese Nichtausschließlichkeit zu zeigen, war die Absicht des zuletzt Vorgetragenen. Weil dieß aber ein höchst wesentlicher Punkt ist, will ich das Nämlische noch von einer andern Seite darstellen.

Wir haben das, was seyn wird, zuerst bestimmt als das sich in sich selbst zum Seyn erheben, oder, wie wir auch sagten, sich zum Seyn entzünden Könnende, also überhaupt als das sich erheben Könnende. (Denken Sie's nur in dem Sinn des Ausspruchs: „Wer sich selbst erhöht, der wird erniedriget werden“). Das rein Seyende ist das sich nicht in actum erheben Könnende, weil es schon Actus ist. Aber das bloß sich erheben Könnende und das sich nicht erheben Könnende = 1 (sie können also in einer und derselben Substanz gedacht werden). Wir können auch sagen: das unmittelbar Seynkönnende ist das nur selbstlich seyn Könnende. Nun aber das selbstlich bloß seyn Könnende, nicht Seyende, ist wie das Unselbstliche. Dieß muß Ihnen klar seyn. Also das selbstlich bloß seyn Könnende schließt das Unselbstliche nicht von sich aus. Bis dahin ist ja in beiden eine völlig gleiche Selbstlosigkeit. Das, was selbstlich nur seyn könnte, ist so weit noch in gleicher Unselbstigkeit wie das seiner Natur nach Unselbstliche — das gar nicht selbstlich seyn Könnende. Beide werden sich erst ungleich, wenn jenes in das wirkliche Seyn übergeht, solange es in statu merae potentiae bleibt, ist es, was das andere. Beide sind also auch nicht aufeinander, sondern das selbstlich seyn Könnende ist in dem seiner Natur nach Unselbstlichen ohne alle Störung und ohne alle erkennbare Differenz. Als das rein Seyende ist das Wesen

¹ Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 290. D. S.

der von sich weggehende, nicht sich selbst wollende Wille, der Wille, der sich seiner selbst nicht annimmt oder der nicht das Seine sucht, der eben darum auch als unvermögend erscheint, wie ein Mensch, dessen Wesen lautere Liebe, reines, sich selbst nicht versagen könnendes Wohlwollen wäre, wie ein solcher in einer widerspruchsvollen Welt nothwendig als unkräftig und gleichsam widerstandlos erscheinen würde. Wir haben das rein Seyende erklärt als das rein oder unendlich Wollende. Aber relativ auf sich selbst ist dieses unendlich Wollende auch ein nicht Wollendes, denn es will ja nicht sich selbst, relativ auf sich selbst ist es also dem nur nicht Wollenden, dem bloß wollen Könnenden, d. h. also das rein Seyende ist dem Seynkönnenden gleich. Das rein Wollende ist als nichts, eben weil es sich seiner selbst nicht annimmt, sich selbst nicht gelten macht, aber das sich selbst bloß wollen Könnende ist auch als nichts, inwiefern es sich nicht wirklich will. Das rein Seyende ist eben darum, weil es dieß ist, das zu seyn Unvermögende; sollte es seyn, nämlich actu seyn, so müßte es erst ex actu in non actum, in potentiam, d. h. in sich selbst zurücktreten. Dieß vermag es aber von sich selbst nicht. Es kann nicht von sich selbst Nichtactus werden. Dazu bedarf es eines Widerstaubes. Wenn aber auch das rein Seyende sich als das von sich selbst zu seyn Unvermögende verhält, so ist es doch von dem bloß seyn Könnenden nicht zu unterscheiden, denn das bloß seyn Könnende ist wie das nicht seyn Könnende. Wenn also dasselbe das Seynkönnende ist und auch das rein Seyende, so ist es diese nicht mit gegenseitiger Ausschließung, so daß diese untereinander sich ausschließen, sondern es ist das eine und das andere in substantieller Identität. Es ist Zweiheit in der Einheit, d. h. es ist zwei, und ist doch dabei substantiell nur Eins, und es ist Einheit in der Zweiheit, d. h. es ist substantiell nur Eins, ohne darum weniger zwei zu seyn. Die Zweiheit ist nicht außer der Einheit und die Einheit nicht außer der Zweiheit. Das stillste und das tiefste Meer ist auch das am meisten sich empören könnende, aber das stille und das sich empören könnende sind nicht zwei Meere, sondern nur ein und dasselbe Meer. Der gesundeste

Mensch trägt die Möglichkeit der Krankheit in sich, aber der gesunde Mensch und der krank seyn könnende Mensch sind nicht zwei verschiedene Menschen, sondern nur ein und der nämliche Mensch, der eine schließt den andern nicht aus. Ganz ebenso demnach sind das Seynkönnende und das rein Seyende nicht zwei verschiedene Subjekte, sondern nur Ein Subjekt; das eine ist nicht das andere, und dennoch ist das eine, was das andere ist, nämlich dieselbe Substanz. Das Seynkönnende als solches ist nicht das rein Seyende, und das rein Seyende nicht das Seynkönnende, und dennoch ist das eine, was das andere, jedes nämlich ist dieselbe Substanz. — Hauptresultat: Die Identität, welche wir zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden setzen, ist nicht von der Art derjenigen Einheit oder Verknüpfung, die zwischen Elementen stattfindet, die Theile eines und desselben Ganzen sind; denn das, was seyn wird, ist nicht einem Theile nach das Seynkönnende und einem andern Theile nach das rein Seyende, sondern das ganze Subjekt oder die ganze Substanz ist das Seynkönnende, und dieselbe ganze Substanz ist das rein Seyende, wie derselbe ganze Mensch der krank seyn Könnende und der gesund Seyende ist; umgekehrt also: das Seynkönnende ist nicht ein Theil von dem Ganzen, sondern es ist selbst das Ganze, und ebenso ist das rein Seyende nicht ein Theil von dem Ganzen, sondern selbst das Ganze.

Es kann Ihnen nun freilich nicht auf der Stelle vollkommen klar seyn, aber Sie müssen doch fühlen, wie sehr durch diese letzte Bestimmung der Stand unserer ganzen Untersuchung sich verändert hat, indem wir nun nicht mehr das Seynkönnende und das rein Seyende zum Gegenstand haben, sondern das Eine, welches ganz das eine und ganz auch das andere ist. Offenbar sind wir durch diese Bestimmung auf einen höheren Standpunkt gehoben, wir haben etwas anderes vor uns als bisher. Hier nun also ist die Frage an ihrer Stelle: was mit diesem Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden gewonnen sey.

Ich will auf diese Frage erst aus einem allgemeinen Gesichtspunkt und dann specieller antworten.

Eilfte Vorlesung.

Es liegt sehr nahe, zunächst folgende Reflexion zu machen. Die verschiedenen Seyenden oder, wie wir gewöhnlich sagen, die verschiedenen Dinge unterscheiden sich voneinander nicht durch das Seyn selbst, an dem sie alle Theil haben, sondern nur durch die Art des Seyns, was sich denn auch vollkommen einleuchtend machen läßt. Hieraus kann man dann durch einen umgekehrten Schluß herausbringen, daß das Seyende überall und in allen Dingen dasselbe und durchaus sich gleiche ist. Das ist nun der höchste Begriff, der auf diesem Wege liegt, und, wie schon Platon sagt, die unerfahrene Jugend insbesondere freut sich zuerst ausnehmend, wenn sie auf diesen Begriff des überall Einen gekommen ist, mit dem alle Unterschiede für sie verschwinden, sie betrachtet ihn als einen Schatz, an dem sie gleichsam wunder was zu besitzen meint, bis sie endlich durch die Folge erfährt, daß mit diesem Begriff schlechterdings nichts anzufangen ist, daß es kein Mittel gibt, von ihm hinweg — oder mit ihm weiter zu kommen, daß man sich mit ihm immer nur auf demselben Punkt herumdreht und zuletzt gleichsam schwindlicht wird, wie denn Aristoteles schon von der eleatischen Einheit (und eben jener Begriff des in allem sich selbst Gleichen, des Seyenden, das in allem ein und dasselbe ist, bildet eigentlich das Princip des Parmenides und, wenn auch unter verschiedenen Modificationen, der ganzen eleatischen Schule), von diesem also, oder vielmehr von der eleatischen Einheit, sagt schon Aristoteles, daß sie

nur Schwindel erzeuge und durchaus keine Hilfe gewähre, d. h. zu keinem wirklichen Wissen zu leiten vermöge. Dieser unfruchtbare Begriff des Parmenides, zu dem jeder Anfangende Neigung empfindet, wird nun aber gleich gänzlich beseitigt, wenn man zu der Einsicht gelangt ist, daß das Seyende unmittelbar oder prima determinatione nur das Seynkönnende seyn kann, also schon nur eine Art des Seyns, nicht das öde und wüste Seyn, mit dem nichts anzufangen ist, so wie denn eben damit der todte Begriff des Seyenden sich in einen lebendigen, ein Fortschreiten möglich machenden verwandelt. Parmenides kann dieß schlechterdings nicht abweisen, daß das Seyende unmittelbar nur Seynkönnendes zu seyn vermag; dadurch aber hat es schon aufgehört das leere absolute Eine zu seyn. Auch Platon legt darum ein so großes Gewicht auf den Begriff des nicht Seyenden, der selbst erst durch unsern Begriff des Seynkönnenden seine ganze Bedeutung erhält. Das Seynkönnende nämlich ist nicht nur als solches, inwiefern es dieses ist, das nicht Seyende, sondern es ist auch in das wirkliche Seyn hervorgetreten (wenn es sich in das Seyn erhebt), auch dann ist es das nicht Seyende, denn es ist das an sich nicht zum Seyn Bestimmte, das nicht seyn Sollende, und erscheint also auch dann, wenn es Ist, stets nur als das zu Regirende, nicht aber als das zu Seyende. Damit wird also gleich anfänglich jene, alle Unterscheidung, aber eben darum die Wissenschaft selbst vertilgende Einheit gebrochen. Denn bei dem als das Seynkönnende bestimmten Seyenden ist nun schlechterdings nicht stehen zu bleiben, wie ich hinlänglich gezeigt habe, indem ich den Uebergang von demselben zu dem rein Seyenden vermittelte. Ich werde auf dieses Verhältniß unserer Entwicklung zu der abstrakten Einheit des Parmenides und der eleatischen Schule später noch zurückkommen. Ich habe durch diese Erwähnung vor jetzt nur aus dem allgemeinsten Gesichtspunkt darstellen wollen, was mit der von uns festgestellten Zweiheit (die übrigens eine Zweiheit in der Einheit ist) gewonnen sey. Jetzt habe ich aber noch insbesondere und

2) zu zeigen, was für das Verhältniß oder für die Bestimmung des Seynkönnenden selbst gewonnen ist, indem wir sagen: eben das,

welches unmittelbar das Seynkönnende ist, ist zufolge einer zweiten Bestimmung das rein Seyende. Der Erörterung dieser Frage will ich zu besserem Verständniß noch Folgendes vorausschicken. — Jene reine potentia existendi für sich gesetzt ist immer zuerst, wenn auch nur für einen Augenblick, zu denken im völligen Nichtwollen, und eben darum auch im Nichtwissen ihrer selbst. Denn wenn sie sich ihrer selbst annimmt, sich selbst will (und um sich zu wissen, müßte sie sich selbst wollen — sich sich selbst gegenständlich machen, was ohne ein Wollen nicht denkbar ist), sowie sie sich selbst wollte, hörte sie auf potentia pura zu sehn, und würde ein Anderes, sich selbst Ungleiches; der für sich selbst gesetzten bliebe also nichts übrig, als entweder im sich nicht Wissen zu bleiben, oder sich selbst zu verlieren. Sie wäre wie gewisse menschliche Eigenschaften, die auch nur im sich selbst nicht Wissen bestehen. So hört die Unschuld auf Unschuld zu seyn, wenn sie sich als Unschuld weiß, ebenso wie die Anmuth, die Anmuth seyn will, nicht mehr Anmuth ist, und nichts in der ganzen Welt z. B. ist widerwärtiger als eine affectirte Naivetät. Aber gerade weil wir sie als nackte, bloße potentia existendi bestimmen müßten, könnte sie sich nicht als solche enthalten oder erhalten, denn jede unbedingte, durch nichts zurückgehaltene Potenz will von selbst oder natura sua Actus seyn. Sie wäre also, wie gezeigt, als Potenz nicht festzuhalten. Aber wir haben jetzt nicht mehr mit dem Seynkönnenden und nicht mehr mit dem rein Seyenden zu thun, sondern mit dem Einen, das ganz und also völlig ungetheilter Weise jenes und dieses ist. Dieses Eine also — dadurch, daß es das rein Seyende ist — dadurch bekommt es sich als Seynkönnen in seine Gewalt, und befreit sich von dem Können als blindlings und unaufhaltsam in das Seyn Vorstrebendem. Denn die Natur des Seynkönnenden ist, über sich selbst hinauszugehen; es ist die zweibedeutige Natur, oder was sich nicht festhalten läßt, das Unbestimmte und über seine Grenzen Hinausschweifende, weil es als das Seynkönnende ebensowohl auch das Gegentheil von sich selbst ist, nämlich das nicht nicht seyn Könnende, das blindlings ins Seyn Uebergehende. Es wäre im wirklichen Seyn das außer

aller Grenze gesetzte Seyn (die Grenze = Negation des Seyns ist eben das Können) — außer dem Können gesetzt, ist es das von nichts mehr Gehaltene, Schrankenlose, das platonische *ἄπειρον*. Aber es ist ein *ἄπειρον* ebensowohl auch vor dem Seyn, auch hier das nicht sich selbst begrenzen Könnende, das von sich selbst Unbegrenzte, das nur durch ein anderes begrenzt und in den Schranken des Könnens erhalten werden kann. Es ist das von sich selbst Unbegrenzte: insofern der größte Gegensatz der Philosophie, der besonnenen und daher durchaus auf Begrenztes und Festes gehenden Wissenschaft. Wenn es also das durch sich selbst nicht Begrenzte ist, so folgt um so mehr, daß es durch ein anderes begrenzt seyn mußte. *Quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio*; was nicht x. Das Seynkönnende ist nicht so contentum, nicht das von sich selbst Enthaltene, von sich selbst Begnügte¹. Darum ist es auch für die Folge, inwiefern es nämlich für sich hervortritt und mit dem es Beglütigenden in Spannung tritt, die Quelle alles Unwillens und Mißvergnügens — auch in dieser Hinsicht das Sinistre. Doch dieß im Vorbeigehen! Eben weil das von sich selbst Unbegrenzte, muß es durch ein anderes begrenzt seyn; dieses andere kann der Ordnung der Begriffe nach nicht wieder das unmittelbar, sondern nur das mittelbar Seynkönnende seyn. Aus dem Begriff des bloß mittelbar Seynkönnenden läßt sich aber, wie ich gezeigt, der Begriff des rein Seynenden herleiten. Also das Begrenzende des von sich selbst unbegrenzten Seynkönnenden wäre das rein Seyende. Aber dieses Seyende darf nicht außer dem Seynkönnenden, oder so gedacht werden, daß es das Seynkönnende als ein anderes von sich begrenzte, sondern eben das, was das Seynkönnende, ist auch das rein Seyende. Demnach ist es eigentlich nicht das rein Seyende, wovon das Seynkönnende begrenzt wird, sondern es ist jenes Eine und Selbe, das, inwiefern es das Seynkönnende ist, von sich selbst, sofern es das rein Seyende ist, begrenzt und in den Schranken des Könnens, des Nichtwollens erhalten wird. Hiermit erhebt sich uns also jenes Eine unmittelbar zum sich selbst Besizenden, das sich selbst

¹ Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 50. D. S.

in seiner Gewalt hat, was es schlechterdings nicht seyn könnte, wenn es nicht in seiner Einheit zugleich ein Doppeltes wäre. Deswegen ist z. B. das Eine des Parmenides, das nur ein unmittelbar oder substantiell Eines ist, auch an sich selbst das blinde, und ebenso ist auch jedes andere Princip, das sich von dem des Parmenides etwa dadurch unterscheidet, daß es eine Nöthigung zum Fortgehen in sich hat (wiewohl dieß eigentlich immer nur von dem Seynkönnenden gesagt werden kann), auch jedes solche Princip, wenn es nicht zugleich etwas in sich hat, das diesem Fortgehen widersteht, kann nur ein blindes Princip seyn, das auch nur einer nothwendigen, nicht einer freien Bewegung fähig ist. Durch jenen Fortgang von dem Seynkönnenden zu dem rein Seyenden und durch die zwischen beiden gesetzte Identität haben wir also gewonnen, daß das Eine als das Seynkönnende sich selbst als das rein Seyende in seiner Gewalt hat. Wir können statt dessen auch sagen, das Eine als das rein Seyende hat sich selbst als das Seynkönnende zu seiner Grundlage, zu seinem Subjekt, dieses Wort im eigentlichen Sinn genommen — pro eo quod subjectum est alii.

Indem es aber sich als das Seynkönnende als Subjekt, d. h. als Grund von sich selbst als dem rein Seyenden, setzt, macht es eben damit auch sich als das Seynkönnende zur Potenz von Sich als dem rein Seyenden, so daß es aufhört die Potenz, die Möglichkeit von sich selbst, d. h. seines eignen Seyns, zu seyn. Das Seynkönnende absolut gesetzt, könnte allerdings nur die Möglichkeit seiner selbst oder seines eignen Seyns — es könnte nur das im transitiven Sinn Seynkönnende seyn. Insofern wäre es schon als Seynkönnendes außer sich — außer sein Wesen gleichsam gezogen. Aber indem das Eine es zum Subjekt, d. h. zum Können, zur Möglichkeit von Sich als dem rein Seyenden macht, wird das Seynkönnende eben dadurch von sich als seiner eignen Möglichkeit oder als Möglichkeit seines eignen Seyns abgezogen und entbunden; indem es als Möglichkeit eines andern Seyns gesetzt wird, hört es auf die Möglichkeit des eignen zu seyn.

Ich behandle hier den Begriff Subjekt und den Begriff Potenz

oder Möglichkeit als völlig gleichgeltende. Die wirkliche Einerleiheit beider Begriffe wird aus folgender kurzen Ueberlegung einleuchten. — Was in irgend einem Verhältniß das bloße Subjekt ist, ist eben darum das in diesem Verhältniß nicht selbst-seyn Sollende. Das nicht selbst Seyende aber, das darum doch nicht nichts ist, kann nur als die Potenz oder Möglichkeit von einem andern seyn. Das Seynkönnende soll nicht mehr das Subjekt oder, wie wir auch sagen können, die Voraussetzung seiner selbst (seines eignen Seyns), es soll die Voraussetzung (das Subjekt) des Seynden seyn. In diesem Fall ist es gleichsam selbst nicht mehr. Es selbst, es verschwindet ganz als für sich Seyndes, und wenn wir es daher jetzt aussprechen wollen, müssen wir sagen: das Seynkönnende ist nicht das Seynkönnende, sondern es ist das rein Seyende. Denn dieses ist, wie ich schon in einer früheren Entwicklung gezeigt habe¹, der Sinn des Ist (der Copula) in jedem wirklich etwas aussprechenden (nicht tautologischen) Satz. A ist B heißt: A ist Subjekt von B. Darin liegt zweierlei: 1) A ist für sich etwas, auch ohne B, es könnte also auch etwas anderes seyn als B; nur sofern es auch eines Seyns für sich, und also auch des nicht = B seyns, fähig ist, sagen wir cum emphasi: es ist B. 3. B. diese Pflanze macht sich mir sichtbar oder fühlbar am Ende nur dadurch, daß sie Materie ist, denn ohne Materie gibt es weder Farbe noch Geruch noch etwas Palpables. Indem ich also sage: das, was ich hier sehe, ist 3. B. ein Geranium, so ist das Subjekt der Aussage eigentlich die Materie der Pflanze. Diese Materie ist nun etwas auch ohne die Pflanze, die Pflanze kann zerstört werden und die Materie bleibt, die Materie ist gegen die Form gleichgültig, sie ist in ihrer Art auch ein *ἀπειρον*, d. h. sie ist an sich fähig, auch nicht diese Pflanze, sondern eine andere, oder überhaupt keine Pflanze zu seyn. Nur darum kann ich cum emphasi sagen: sie ist diese und keine andere Pflanze. In der Aussage: A ist B, oder A ist Subjekt von B, liegt also: 1) A könnte auch etwas anderes seyn oder ist des nicht Bseyns fähig. Aber 2) eben darum, weil es auch etwas anderes seyn könnte als B, so macht

¹ Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 53. D. 5.

es dieses sein — ein „Anderes-seyn-Können“ gegen B zur bloßen Potenz oder Möglichkeit von B, und nur so oder nur auf diese Weise ist es B.

In der arabischen Sprache wird das Ist (der Copula) durch ein Wort ausgedrückt, das ganz unser deutsches Kann (Können) ist. Dieß erhellet daraus, daß eben dieses Wort in den verwandten Dialekten der arabischen Sprache zugleich die Bedeutung des Subjekts, der Grundlage, des Begründenden, Feststellenden hat. Ferner erklärt sich nur aus dieser Bedeutung, daß im Widerspruch mit allen wenigstens mir bekannten Sprachen, in welchen das Verbum sum den Nominativ nach sich hat, die Araber allein es mit dem Accusativ construiren. Der Araber sagt nicht: homo est sapiens — dieß drückt das eigentliche Verhältniß insofern nicht genau aus, als man es auch verstehen kann: der Mensch ist ganz und gar nur weise, er hat keine entgegengesetzte Potenz, keine Potenz des nicht-weise-Sehns in sich, was doch, wie wir alle wissen, nicht der Fall ist, und weil es außerdem den Satz zu einem bloß tautologischen machen würde. Ohne Voraussetzung einer dem Prädicat entgegengesetzten Potenz in dem Subjekt wären alle Aussagen nur tautologische. Denn daß z. B. das Helle hell ist, bedarf keiner Versicherung. Was kann hell seyn als das seiner Natur nach Dunkle, d. h. was ohne Anziehung des an sich Hellen dunkel seyn würde? Wovon kann man sagen, daß es wissend ist, als eben von dem Unwissenden? Denn das Wissende selbst, das gar nichts anderes (keine entgegengesetzte Potenz), also das rein Wissende ist, kann ebendarnum nicht im eigenschaftlichen Sinne wissend, d. h. ein Wissendes seyn, wie wir von dem, was das Sehende ist, sagen, es sey eben, weil es dieß ist, nicht ein Sehendes, nicht sehend im eigenschaftlichen (oder anzüglichlichen) Sinn. Der Araber sagt gegen alle sonstige Grammatik: homo est sapientem. Dieser Accusativ zeigt, daß bei ihm das Ist so viel als potest bedeutet, denn das Verbum possum regiert der Natur der Sache nach, und darum in allen Sprachen, den Accusativ. Der Sinn ist also: der Mensch trägt, er ist nur Träger, nur Subjekt des weise-Sehns, er ist nur insofern weise, als er die

Potenz des entgegengesetzten Seyns in sich als bloße Potenz gesetzt hat, er vermag auf diese Art das weise-Seyn, er zieht es sich an als Prädicat, hat Gewalt über dasselbe; denn alles, was sich zu einem andern als Potenz oder Subjekt verhält, hat auch eine gewisse Gewalt über das, was es anzieht, nämlich eben die Gewalt, es anzuziehen und so es zu seyn, und es nicht zu seyn, d. h. es auszuschließen, zurückzustoßen. Dieß zur Erklärung des Ausdrucks: das Seynkönnende ist nicht mehr Es selbst, sondern es ist — das rein Seyende. Seine Besonderheit, oder besser: seine Eigenheit (nach dem griechischen *Idiōtes* gebildet), seine Eigenheit ist gleichsam untergegangen oder aufgehoben, und kommt nicht mehr zur Sprache. Es ist also durch dieses Verhältniß von seiner Eigenheit, d. h. von sich selbst, erlöst und befreit. Nicht daß es völlig nichts wäre, denn es wird nur befreit von dem Antheil seines Wesens, der es außer sich selbst herausziehen würde, in dem zugleich allein seine Selbstheit, seine Eigenheit, sein es Unterscheidendes liegt, das, wodurch es für sich seyn könnte. Es wird also durch dieses Verhältniß zu dem rein Seyenden vielmehr von dem Zufälligen, dem nur nicht Auszuschließenden seiner Natur befreit. Denn sein Wesen ist, lauterer Seynkönnendes zu seyn, aber nicht um seyend, sondern eben um seyn Könnendes zu seyn. Seinem Wesen nach, insofern es als Wesen besteht, ist es intransitives, in sich selbst bleibendes Seynkönnendes. Aber von diesem intransitiven ist das transitive nur nicht auszuschließen; insofern eigentlich das nicht Gewollte, das Zufällige. Von diesem nur nicht Auszuschließenden, also Zufälligen seines Wesens, wird es befreit durch das Verhältniß zu dem rein Seyenden. Also es wird durch dieses Verhältniß vielmehr in sein wahres Wesen versetzt. Es ist jetzt lauterer Seynkönnendes, nicht im Gegensatz von Seyn (wie in seiner Zweideutigkeit), sondern so, daß das Seynkönnen ihm selbst das Seyn ist, daß es dieses Seynkönnen selbst sich zum Seyn macht, oder es als Seyn achtet. Durch das Seyende wird also das Seynkönnende in sein Wesen zurück oder in sich selbst geführt, sich selbst gleich-gesetzt (der erste Anfang zur Gewißheit — zur Sicherheit), da es von Natur das sich selbst Ungleiche

seyn würde. Keine höhere Wonne für ein der Abweichung von sich selbst ausgeſetztes Weſen, als ſich ſelbſt zurückgegeben, in ſich ſelbſt zurückgeführt zu werden. Wonne iſt es jedem beſſeren Menſchen, in ſein eignes Inneres geführt zu werden; die wahre Freundschaft iſt die, welche uns dieſes gewährt. In dem herrlichen Monolog von Goethes Fauſt, wo dieſer den höchſten Geiſt anruft und von dieſem ſagt: er habe ihm alles gegeben, warum er gebeten, und namentlich ſagt:

Gabſt mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, ſie zu fühlen, zu genießen;

und dann ferner jene Worte hinzufügt, mit denen jeder der vergleichenden Zoologie Beſtiffene ſich begeistern ſollte:

Du führſt die Reiße der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrſt mich meine Brüber
Im ſillen Duſch, in Luſt und Waſſer ſennen —

nachdem alſo Fauſt aller dieſer Herrlichkeiten erwähnt, welche zu genießen der Schöpfer ihm Geiſt und Kraft verliehen, ſo iſt es der ſchönſte Zug dieſes Selbſtgeſprächs, daß Fauſt über alle die Wonne, welche die Natur ihm gewährt, jene ſetzt, die er im eignen Inneren findet — indem er fortfährt:

Du zeigſt
Mich dann mir ſelbſt, und meiner eignen Bruſt
Geheime tiefe Wunder öfſnen ſich.

In ſich ſelbſt zurückgeführt, macht ſich das Seynkönigende eben das nicht Seyn, nämlich das nicht äußerlich Seyn ſelbſt zum Seyn, aber eben, indem es ſich ſelbſt als Nichts empfindet (nämlich als ein Nichts, als jenen gänzlichen Mangel des äußeren Seyns), iſt es als dieſes Nichts der Zauber (die Magie — dieſes Wort iſt nur eins mit unſerem deutſchen Macht, Möglichkeit, alſo mit Potenz) — als dieſes Nichts iſt es die Magie, die Potenz, die das unendlich Seyende an ſich zieht, ſo daß es, ohne ein Seyn für ſich anzunehmen, in dem rein Seyenden als in einem andern Selbſt ſich ſelbſt beſitzt — nicht

als ein Seyendes, sondern eben als das unendlich Seyende. Es muß selbst nichts seyn, damit das unendlich, das überschwenglich Seyende ihm etwas werde. Gerade in der höchsten Ungleichheit ist die höchste Gleichheit, denn jedes ist — nur auf entgegengesetzte Art — das andere; in beiden ist, wie schon früher gezeigt, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit oder Lebigkeit seiner selbst: in dem Seynkönnenden, inwiefern es sich nicht will, weil es überhaupt nicht will, sondern im Nichtwollen, in der reinen Substantialität bestehen bleibt; in dem rein Seyenden, inwiefern es zwar will, ja reines Wollen ist, aber sich selbst nicht will, sondern nur das Seynkönnende will. Gerade, daß sie im reinen — nicht im theilweisen — Gegensatz miteinander stehen, daß jedes die reine Negation des anderen ist, das eine, indem es nicht außer, das andere, indem es nicht in sich ist, oder umgekehrt, jenes, indem es nicht Objekt, dieses, indem es nicht Subjekt von sich selbst ist, macht unmöglich, daß sie sich ausschließen. Denn z. B. zwei Seyende, deren jedes Subjekt und Objekt von sich selbst wäre, würden sich ausschließen, aber das reine Subjekt schließt das reine Objekt und das reine Objekt schließt das reine Subjekt nicht aus, und ein und dasselbe kann beide seyn. Gerade aus dem reinen Gegensatz folgt hier (um mich dieses Ausdrucks wieder zu bedienen) die höchste gegenseitige Annehmlichkeit.

Wie das Eine sich als das Seynkönnende zum Subjekt seiner selbst als des rein Seyenden hat, so hat eben dasselbe als das Seynkönnende sich selbst als das rein Seyende zum Objekt. Ja das Eine ist seiner zweiten Bestimmung nach das rein Seyende nur, inwiefern es sich selbst als das Seynkönnende zu seiner Voraussetzung hat, nur dadurch ist es als das rein Seyende, als in einem zweiten Selbst, über sich selbst gehoben, denn es ist das rein Seyende oder unendlich Wollende nur, inwiefern es etwas hat, dem es sich geben, das es, weggehend von sich selbst und darum unendlich, wollen kann.

Abichtlich habe ich mich bei diesem Verhältniß etwas länger verweilt, denn durch dieses Urverhältniß sind alle folgenden bestimmt. Sezen Sie oder nehmen Sie als möglich an, daß jenes Seynkön-

nende irgend einmal zum Seyn hervortrete (wie und auf welche Weise dieß etwa geschehen könne, sehen wir freilich hier nicht — aber setzen Sie dieß als möglich), so wird auch alsdann jenes Seynkönnende nicht aufhören Subjekt des rein Seyhenden zu seyn, wie wir denn auch in einem andern Zusammenhang schon vorhergesagt haben, daß es auch im wirklichen Seyn dennoch stets nur als das der Negation Unterliegende erscheinen werde.

Ein und dasselbe Wesen ist uns also jetzt von der einen Seite Seynkönnendes, von der andern Seite rein Seyendes. Nun müssen wir aber Folgendes überlegen. Als jedes von diesen ist es eine relative Negation des andern. Als Seynkönnendes ist es Negation des Seyns, nicht absolute, sondern nur Negation des Seyns in sich. Als das rein Seyende ist es ebenso relative Negation des Könnens. Es ist insofern — als jedes von diesen einzeln oder besonders betrachtet — eine Einseitigkeit, als Seynkönnendes, weil es das Seyn, als rein Seyendes, weil es das Seynkönnen ausschließt. Indem es nun aber als das rein Seyende sich als das Seynkönnende zum Subjekt macht, oder — damit man sich dabei nicht etwa einen besondern Akt vorstelle — indem es als das rein Seyende sich als das Seynkönnende zum Subjekt hat, so ist es als Seynkönnendes abgehalten, selbst objektiv zu werden, indem es alsdann aufhört dem rein Seyenden Subjekt zu seyn. Aber eben dieses Verhältniß zeigt uns, daß in keinem von beiden das wahre Ende, d. h. das, bei dem wir stehen bleiben könnten, wirklich gegeben ist; wir sehen, daß es weder als das eine noch als das andere das ist, was es eigentlich seyn soll. Denn als das Seynkönnende ist es vielmehr ausdrücklich gesetzt als das nicht selbst oder um seiner selbst willen Seyende, denn es ist gesetzt als Subjekt des rein Seyenden. Als dieses aber ist es auch nicht das um seiner selbst willen Gesezte, sondern es ist nur gesetzt, um das erste als Subjekt, in der Subjektivität oder Subjektion zu erhalten. Hier ist also offenbar nicht stehen zu bleiben. Denn weder als das eine noch als das andere können wir es ansehen als das um seiner selbst willen Seyende, als das eigentlich Ziel des Wollens seyn kann oder seyn soll. Indem wir von dem Seynkönnenden

zu dem rein Seyenden fortgehen, wollen wir eigentlich weder das eine noch das andere, wir wollen schon ein Drittes, oder genau gesprochen, das, was seyn wird, als ein Drittes, nämlich als das, in dem es das um seiner selbst willen Seyende ist.

Was kann es denn nun aber als dieses Dritte seyn? Wir haben schon gezeigt, daß es als jedes — als das Seynkönnende und als das rein Seyende eine Einseitigkeit ist. Dadurch nun, daß es ein und dasselbe Wesen ist, das das eine und das das andere ist, dadurch hebt dieses (das Eine nämlich) die Einseitigkeit in sich auf, es ist von seiner Einseitigkeit als das Seynkönnende dadurch befreit, daß es das rein Seyende ist, und von seiner Einseitigkeit als das rein Seyende dadurch, daß es auch das Seynkönnende ist. Das Eine kommt also dadurch in die Mitte zu stehen als das vom einseitigen Seyn und vom einseitigen Können freie; da es aber von den beiden Einseitigkeiten nur frei ist, indem es beide voraussetzt, d. h. ebensowohl auch die beiden ist (denn nähmen wir sie in Gedanken hinweg, so würde daraus weiter nichts folgen, als daß wir wieder von vorn anfangen müßten; das, was seyn wird, würde uns immer wieder zuerst das unmittelbar Seynkönnende seyn), da es also das von beiden freie nur ist, inwiefern es beide voraussetzt, d. h. selbst auch beide ist, so ist es das von beiden freie nur als ein Drittes, und daraus folgt dann, daß es auch umgekehrt als dieses Dritte nur zu bestimmen ist als das vom einseitigen Können und vom einseitigen Seyn freie.

Dies ist aber vor der Hand nur ein negativer Ausdruck. Um den positiven zu finden, bitte ich Sie Folgendes zu überlegen.

Das Seynkönnende ist ein einseitiges, weil es nicht in das Seyn übergehen kann, ohne sich selbst als Potenz aufzuheben, weil also in ihm der Actus die Potenz und die Potenz den Actus anschließt. Wir können sagen: absolut gesprochen ist es das — beides, Potenz und Actus, seyn Könnende (so daß sein die Potenz oder das Seynkönnende Seyn selbst wieder ein potentielltes ist, denn es ist das Seynkönnende nicht so, daß es nicht auch das Gegentheil seyn könnte, und so ist es das Seynkönnende selbst nur möglicher oder hypothetischer

Weise, nämlich wenn es nicht in das Seyn übergeht — (ich bitte, dies als bloße Nebenerläuterung anzusehen) — also absolut gesprochen ist das Seynkönnende das — beides, Potenz und Actus, seyn Könnende, aber wenn es Potenz ist, so kann es nicht Actus seyn, und wenn es Actus ist, hört es auf Potenz zu seyn. Darin besteht seine Einseitigkeit. Das rein Seyende aber ist sogar nur Actus, d. h. es schließt die Potenz ganz von sich aus, es ist nicht wie das Seynkönnende natura inchoata, es ist das entschiedene, das rein und bloß Seyende, in dem keine Potenz ist, und darin besteht seine Einseitigkeit. Das Dritte also, welches nach unserer Bestimmung das von beiden Einseitigkeiten Freie ist, kann nur das seyn, in welchem der Actus nicht die Potenz und die Potenz nicht den Actus ausschließt, nur dasjenige, das im Vergleich mit dem rein Seyenden im Seyn nicht aufhört Potenz zu seyn, sondern Potenz bleibt, und im Vergleich mit dem Seynkönnenden nicht auf das Seyn verzichten muß, um Seynkönnendes oder um Potenz zu bleiben — kurz das Dritte ist nur zu bestimmen, als das zu seyn und nicht zu seyn erst wirklich Freie, weil es im Wirken oder im Wollen nicht aufhört als Quelle des Wirkens, als Wille zu bestehen, und daher, um Potenz oder um Wille zu seyn, nicht nöthig hat reines nicht-Wollen zu seyn. Oder — in einem andern Ausdruck — wenn wir das Seynkönnende als Subjekt, das rein Seyende als Object bestimmen, so ist das Dritte das, was weder bloß dieses, noch bloß jenes, sondern das unzertrennliche Subjekt-Object ist, das nämlich im Objectseyn, wenn es ins wirkliche Seyn übergeht, nicht aufhört Subjekt zu seyn, und um Subjekt zu seyn, nicht aufgeben muß Object, d. h. seyend, zu seyn — das sich selbst nicht verlieren Könnende, das bei sich Bleibende, kurz das als solches seyende Seynkönnende. Und dieses erst ist das, was wir eigentlich wollen können, und daher auch schon ursprünglich wollen.

Auch hier, im Fortgang zu dieser dritten Bestimmung, sind wieder verschiedene Erläuterungen nöthig.

Ich bemerke also:

- 1) daß wir auch mit diesem Dritten noch immer über dem wirklichen

Seyn uns befinden (denn es wird auch hier von dem Seyn noch immer als einem zukünftigen geredet). Wir haben das Dritte bestimmt als dasjenige, welches, wenn es seyend ist, nicht aufhört Quelle des Seyns zu seyn. Also sind wir auch mit ihm noch über dem Seyn. Ich bemerke

2) daß auch das als solches seyende Seynkönnende nur wieder das Eine, eine dritte Bestimmung des Einen, nicht aber ein selbst-Seyendes ist. Wir haben mit den drei Begriffen nicht etwa drei aufeinander Befindliche, deren jedes für sich ist, wir haben nicht $1 + 1 + 1$, sondern immer nur eins gesetzt. Wir haben nicht drei Wesen, sondern nur Ein dreifaches Wesen, das nur drei Ansichten — oder vielmehr, um dieß objectiv auszudrücken, wie es auch gemeint ist — Eines, das drei Angesichte, drei Anlitze gleichsam darbietet. Das bloß Seynkönnende und das als solches seyende Seynkönnende schließen sich nicht aus, das eine ist wie das andere, und da sich auch das bloß Seynkönnende und das rein Seyende nicht anschließen (wie schon gezeigt), so schließen sich alle drei nicht aus, d. h. sie sind nicht drei für sich Seyende, sondern nur drei Bestimmungen Eines und desselben. Ein und dasselbe (numero unum idemque) ist das Seynkönnende, das rein Seyende und das als solches gesetzte Seynkönnende.

Das unmittelbar oder bloß seyn Könnende haben wir in Bezug auf das künftige Seyn bestimmt als das nicht seyn Sollende, das als solches seyende Seynkönnende aber als das seyn Sollende, dem gebührt zu seyn. Aber das nicht seyn Sollende, solange es nur dieses und nicht wirklich ist, ist dem seyn Sollenden nicht ungleich, sondern gleich, und daher im seyn Sollenden verborgen, es macht sich ihm erst ungleich, wenn es zum wirklichen Seyn übergeht, wie das Böse des Kindes noch im Guten verborgen ist und erst später aus diesem hervortritt, wobei ich jedoch bemerken will, daß dieses Beispiel nur analogisch zu verstehen ist, aber keineswegs berechtigen soll, das nicht seyn Sollende etwa als ein Princip des Bösen zu denken. Denn solange es in statu potentiae bleibt, ist es, wie gesagt, wie das seyn Sollende, tritt es aber aus diesem hervor, so ist es auch da noch nicht als das nicht seyn Sollende erklärt. Zwar haben wir schon bemerkt, vermöge des ursprünglichen

Verhältnisses würde es auch im wirklichen Seyn der Negation unterliegen, und also negirt werden. Aber eben dadurch ist es erst als das nicht seyn Sollende erklärt, und erst das als solches erklärte nicht seyn Sollende, wenn es sich wieder ex statu potentiae erhebt, erst dieses ist das Böse zu nennen, woraus allein schon erhellt, daß das Böse als solches erst in der Creatur möglich ist.

Eine dritte, unsern früheren Erläuterungen über das Verhältniß zwischen dem Seynkönnenden und dem rein Seyenden entsprechende Bemerkung ist folgende. Wir haben das Seynkönnende als Subjekt erklärt und also das rein Seyende in das Verhältniß zu ihm gesetzt, in welchem das Prädicat zu dem Subjekt gedacht wird. Das Subjekt aber ist das Innere, das Prädicat das Äußere. Nun aber, wie das Seynkönnende Subjekt des rein Seyenden, so ist das Eine, inwiefern es das Seynkönnende und (+) das rein Seyende (minus A + plus A) ist, Subjekt seiner selbst als des unzertrennlichen Subjekt-Objekts — dieses also ist gleichsam das Äußerste, Offenbarste des Wesens, das bloß Seynkönnende aber das Innerste, Verborgenste.

Die drei Begriffe sind nur Bestimmungen Eines und desselben, aber eben deswegen ist dieses z. B. als Objekt nur bestimmbar, inwiefern es zuvor als Subjekt bestimmt worden, und als Subjekt-Objekt nur, inwiefern schon als Subjekt und als Objekt. Auch hieraus erhellt, daß die Differenz des Subjekts, des Objekts und des Subjekt-Objekts nicht eine substantielle ist, sondern eine bloße Differenz der Bestimmung. Zwar ist das unzertrennliche Subjekt-Objekt eigentlich das, was wir wollen, aber es läßt sich nicht unmittelbar seyn, denn es ist nur darum das im Seyn Potenz oder Subjekt Bleibende, weil es im Seyn auch nicht sich wollen kann. Aber das Erste, das nichts vor sich hat, wenn es ins Seyn übergeht, kann nur sich wollen, es ist das nur für sich seyn Könnende, in beiderlei Sinn, nämlich das nur als Objekt seiner selbst seyn Könnende, und das nur in der Abziehung von allem andern seyn Könnende. Dieß ist aber schon dem Zweiten und noch mehr dem Dritten unmöglich, die nicht für sich seyn und von dem, was ihre eigne Voraussetzung ist, sich nicht trennen können.

In dem Dritten, das als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das nun wirklich zu seyn und nicht zu seyn Freie bestimmt worden, haben wir das, was wir wollen — also das wahre Ende, das, bei dem wir stehen bleiben können. Mit der dritten Bestimmung ist das, was seyn wird, vollendet, mit dieser Bestimmung haben wir es also als das in sich selbst Beschlossene, das Absolute erreicht, das letzte Wort im eigentlichen Sinn genommen, als *id quod omnibus numericis absolutum est*. Denn der Begriff des Absoluten ist gleich entgegengesetzt dem Begriff der leeren Ewigkeit und der leeren Unendlichkeit. Leere Ewigkeit nenne ich, in dem nichts von einem Anfang und einem Ende ist: aber in jenen drei Bestimmungen sind vielmehr Anfang, Mittel und Ende gegeben, nur daß sie nicht außer einander, sondern ineinander sind. Von dem Begriff der leeren Unendlichkeit ist ebenso alle Endlichkeit ausgeschlossen; allein in jenen drei Bestimmungen ist das Absolute gegen sich selbst oder in sich selbst endlich, während es nach außen völlig frei oder unendlich ist; nirgends ein Unbegrenztes, sondern überall ein Begrenztes, ist es doch frei; denn es ist gefaßt und auch nicht gefaßt: gefaßt, inwiefern es ein durchgängig Bestimmtes, nicht gefaßt, inwiefern es keiner einzelnen Form oder Bestimmung so verpflichtet ist, daß es die anderen ausschließe. Hier ist also auch der Begriff des einförmigen und leeren Seyenden vollends gänzlich beseitigt, an die Stelle desselben ist das gegliederte, in sich selbst zugleich mehrfache und einfache Seyende getreten. Von dem Parmenideischen Einen wurde gleich anfangs abgelenkt, inwiefern das Subjekt des Seyns gleich als das Seynkönwende bestimmt wurde, d. h. als Negation des Seyns gesetzt, der dann eine gleiche Negation des Könnens nothwendig entgegensteht. Das Erste, das wir setzten, ist schon = Einem, nicht = Allem, was hier ebensoviel bedeuten würde als = o. Das subjectum ultimum alles Seyns ist freilich mehr als nur Eines (*unum quid*), aber nicht dadurch, daß es im gewöhnlichen Sinn unendliche oder allgemeine Substanz, sondern dadurch, daß es Allheit ist (denn jede geschlossene und in sich geendete Mehrheit ist = Totalität = Allheit). Das, was seyn wird, das Subjekt alles Seyns, ist nothwendig

Allheit, aber nicht in einem materiellen Außereinander, nicht als $1 + 1 + 1$, so daß diese Elemente sich als Theile des Einen verhielten. Denn der Theil ist immer ein vom Ganzen Verschiedenes, inwiefern angenommen wird, daß das Ganze mehr ist als dieser Theil, daß es mehr enthält als dieser, nämlich auch die andern Theile, welche dieser von sich ausschließt. Theile sind nur, wo gegenseitige Ausschließung. Aber eine solche Ausschließung findet hier eben nicht statt, sondern jedes ist das Ganze. Das Seyndönnende ist nicht außer dem Seyenden und nicht außer dem als solches gesetzten Seyndönnenden. Keines von diesen ist außer dem andern; was ich also betrachte, ist immer das Ganze. Der Theil, wenn man von einem Theil sprechen will, ist hier selbst das Ganze und nicht weniger als das Ganze, und umgekehrt ist das Ganze nicht mehr, als jeder Theil auch ist. Dieß ist aber der Charakter der vollendeten Geistigkeit. Im Geistigen ist der Anfang nicht außer dem Ende, und das Ende nicht außer dem Anfang, der Anfang ist eben da, wo auch das Ende, und das Ende eben da, wo auch der Anfang, wie Christus den Geist beschreibt, indem er ihn mit dem Wehen des Windes vergleicht: Der Wind wehet, wo er will (d. h. jeder Punkt ist ihm gleichgültig), und du hörst sein Säusen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt, d. h. du kannst in ihm den Anfang nicht von dem Ende trennen, er ist überall Anfang und überall Ende, jeder Punkt seiner Bahn kann als Anfang und kann als Ende betrachtet werden. Wenn demnach eine solche Einheit, als wir in „dem was seyn wird“ gesetzt haben, nur in einem Geist denkbar ist, so haben wir damit gewonnen, daß „das was seyn wird“ Geist ist, und zwar — als Allheit — der vollendete, in sich selbst beschlossene und in diesem Sinn absolute Geist.

Mit dem Begriff des Geistes tritt nun aber ein vollkommener Wendepunkt ein.

zwölfte Vorlesung.

Unser ganzes Bemühen ging dahin zu finden, was vor und über dem Seyn ist. Doch konnten wir dieses vorerst nur in Bezug auf das Seyn — als das, was seyn wird — betrachten. Dieß hat uns successiv auf die Begriffe des reinen Seynkönnenden, des reinen Seyenden, und des im Actus, im Seyn Potenz Seyenden geführt. Diese drei Begriffe verhielten sich soweit als nothwendige Bestimmungen dessen, was seyn wird, wenn nämlich dieses als solches festgehalten und gesetzt, wenn es gegen seine eigne Zukunft festgestellt werden soll, daß es nicht ein blindlings in diese Fortgehendes, sich selbst gleichsam Ueberstürzendes und auf diese Weise sich Verlierendes sey. Aber es zeigte sich, daß jene drei sich nicht in einem materiellen Aufeinander denken lassen, sondern nur als Bestimmungen eines Geistes. Das, was seyn wird, war also nun bestimmt als Geist, und wir können sagen: das, was seyn wird, als solches gesetzt oder festgehalten, ist Geist und zwar vollendeter Geist. Es ist aber nun leicht einzusehen, daß damit die ganze Betrachtung sich umkehrt. Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nöthig hat aus sich herauszugehen, der in sich selbst ganz vollkommen und beschloßen ist. Insofern kann er nun auch zunächst nicht mehr als eine mögliche Quelle oder Ursache eines künftigen Seyns, er muß vor allem als selbst Seyendes bestimmt werden, und kommt nicht mehr bloß in Bezug auf ein anderes, mögliches Seyn, sondern natürlich zuerst in Bezug auf sich selbst zu betrachten. — Bisher allerdings

galten uns jene Begriffe nur als die Potenzen, Möglichkeiten oder Prioritäten eines künftigen Seyns. Das Seynkönnende als solches ist unmittelbare Möglichkeit oder mögliche Quelle eines künftigen Seyns, auch das rein Seyende enthält in sich, wenn gleich nur eine mittelbare, aber denn doch eine mittelbare Quelle des Seyns. Das rein Seyende ist das nur mittelbar — aber doch das mittelbar auch seyn Könnende; denn es ist leicht vorauszusehen, daß, wenn das unmittelbar Seynkönnende, von welchem wir sagten, es sey dem rein Seyenden Grund, Subjekt — wenn dieses aus dem angenommenen Verhältniß herausträte und ein selbst Seyendes, objektiv würde, daß es nun jenes rein Seyende in *statum potentiae* setze, wo es sich dann also ebenfalls als ein Seynkönnendes verhielte. Durch seinen Bezug auf das Seynkönnende war also alles auch Seynkönnendes. Insofern verhielten sich unsere drei Begriffe insgesammt als Potenzen eines künftigen möglichen Seyns. Aber in dem vollendeten Geist können sie nicht mehr als solche betrachtet werden. In dem vollendeten Geist ist das unmittelbar Seynkönnende nicht mehr Seynkönnendes, es wird, wie wir früher erklärten, des Zufälligen an ihm, d. h. eben des Seynkönnens im transitiven Sinn, entbunden, und so sind also, in ihrer Einheit, d. h. im vollendeten Geist, betrachtet, alle jene Potenzen nicht mehr als Potenzen eines künftigen Seyns, d. h. überhaupt nicht mehr Potenzen, sondern als der Geist selbst, d. h. als immanente Bestimmungen des Geistes selbst. Sie treten in ihn selbst zurück, jetzt ist der Geist das Erste, das Prius (denn er ist nicht etwa zusammengesetzt aus ihnen — er ist ihre vor- und übermaterielle Einheit; er ist — zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach — eher als sie), Er ist ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Platon sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um: was einen Augenblick das prius scheinen konnte, wird zum posterius, und umgekehrt, was das prius, wird zum posterius. — Um aber diese Umkehrung aus einem allgemeinen Gesichtspunkt zu zeigen, so bemerke ich, daß unser Philosophiren bis jetzt durchaus

nur ein hypothetisches war. Wenn es ein Seyn gibt, so ist das Seyende selbst ein nothwendiger Gedanke. In seinem unmittelbaren Verhältniß zum Seyn aber ist es das unmittelbar Seynkönnende u. s. f. (denn ich will nicht diese ganze Reihe von Bestimmungen wiederholen), aber diese ganze Folge, wie Sie selbst sehen, beruht auf der Voraussetzung, wenn es ein Seyn oder ein Seyendes gibt. Hieraus erhellt also, daß jener Gedanke des Seyenden, d. h. einer letzten aller Differenz entkleideten Substanz des Seyns, nicht ein an sich nothwendiger ist, wofür die Anhänger des Parmenides oder des Spinoza ihn ausgeben, sondern doch nur ein relativ nothwendiger; denn, wenn ich bis an die Grenze alles Denkens gehen will, so muß ich ja auch als möglich anerkennen, daß überall nichts wäre. Die letzte Frage ist immer: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Auf diese Frage kann ich nicht mit bloßen Abstraktionen von dem wirklichen Seyn antworten. Anstatt also, wie es den Anschein haben konnte, daß das Wirkliche durch jenes abstrakte Seyende begründet sey, ist vielmehr dieses abstrakte Seyende nur begründet durch das Wirkliche. Ich muß immer zuerst irgend eine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abstrakte Seyende kommen kann. Nun steht freilich alles wirkliche Seyn vielem Zweifel bloß, ja man kann sagen, die Philosophie hat eben mit dem Zweifel an der Realität des einmal vorliegenden oder vorhandenen Seyenden angefangen. Aber dieser Zweifel bezieht sich immer nur auf dieses wirkliche, auf das bestimmte vorliegende, wie z. B. diejenigen Philosophen, die man Idealisten zu nennen pflegt, die reelle Existenz der körperlichen Dinge geleugnet haben, aber die Frage dieses Zweifels hat, vernünftiger Weise, immer nur den Sinn, ob dieses Wirkliche, z. B. ob das Körperliche, das wahre Wirkliche sey, im Grunde setzt also dieser Zweifel das wahre Wirkliche selbst voraus, er will sich nur nicht das bloß scheinbare für das wahre geben lassen. Hätte der Zweifel an der Realität des einzelnen Seyenden oder Wirklichen den Sinn, an der Realität des Wirklichen überhaupt zu zweifeln, so würde der Anhänger des Parmenides z. B. seine eigne Voraussetzung, die Voraussetzung des abstrakten Seyenden, aufheben. Er wäre auch zu dem Begriff des abstrakten

Seyenden nicht berechtigt, wenn er nicht irgend ein Wirkliches voraus hätte. In letzter Instanz ist also die Voraussetzung der Philosophie immer nicht irgend ein Abstraktes, sondern ein unzweifelhaft Wirkliches. Dieses letzte Wirkliche kann nun nicht in jenen Principien gesucht werden, die selbst bloße Möglichkeiten, bloße Potenzen eines künftigen Seyns sind — dieses Wirkliche kann eben nur der Geist seyn. Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern nach sich hat, nämlich als Möglichkeiten hat er sie nach sich. Denn in ihm selbst sind sie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als theilnehmend an seiner Wirklichkeit (nicht als selbst wirkliche); Möglichkeiten, aber nicht seines, sondern eines andern, von ihm verschiedenen Seyns, sind sie nur, inwiefern sie über ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines andern Seyns treten sie erst nach der Hand, *ex post* oder *post actum* hervor.

Jene Möglichkeiten sind Principien des Seyns — Principien nicht etwa des Geistes oder seines Seyns (denn nicht weil sie sind, ist Er, sondern umgekehrt, weil Er ist, sind sie), sondern Principien sind sie des Seyns, welches von Anfang an zu erklären beabsichtigt worden, des Seyns, das Erklärung fordert. Das sind sie in der That; sie sind die eigentlichen Anfänge, *ἀρχαί*, des sämmtlichen gewordenen Seyns. Es ist natürlich, daß die Philosophie zuerst und vor allem dieser unmittelbaren Principien des Seyns sich versichere. Ihre Absicht ist, überhaupt das Seyn, welches seine Begreiflichkeit nicht in sich selbst hat, weil es gleich als ein nicht-ursprüngliches sich darstellt — überhaupt dieses Seyn zu begreifen und zu erklären. In dieser Erklärung aber gibt es dann natürlich Stufen. Die erste Wahrnehmung ist, gewisse unmittelbare Principien des Seyns zu unterscheiden, die in dem übrigen verschiedenartigen Seyn doch immer wiederkehren und als dieselben erscheinen. Die ganze erste Periode der griechischen Philosophie ging größtentheils damit hin, diese Principien aufzusuchen. Die neuere hat sich nur langsam dahin erhoben, diese Principien endlich in ihrer Keinheit aufzufassen. Denn z. B. wenn Cartesius die ganze Welt auf Materie und Denken als absolute Gegensätze reducirt, so war weder

die Materie noch das Denken eine wahre ἀρχή, ein reines principium des Seyns. Dasselbe gilt von der denkenden und ausgedehnten Substanz des Spinoza, wie von der Vorstellkraft, welche Leibniz als einziges Princip sowohl der materiellen als der geistigen Welt aufstellte. Die übrige Philosophie der neueren Zeit, namentlich die in den Schulen herrschende, gab das Forschen nach diesen unmittelbaren Principien des Seyns ganz auf, obgleich es gewiß die erste Aufgabe ist, das Seyn erst auf seine unmittelbaren Principien zu reduciren, da man nicht hoffen kann, von der stummen Weite und Ausgedehntheit des vorhandenen und gewordenen Seyns unmittelbar — ohne Vermittlung jener Principien — zur höchsten Ursache selbst gelangen zu können. Das Vermittelnde zwischen dem empirischen Seyn und der höchsten, d. h. eigentlichen, Ursache (denn die Mittelursachen werden bloß uneigentlich so genannt) sind eben die ἀρχαί, die unmittelbaren Principien des Seyns. Statt derselben hatte die neuere Philosophie bloße Begriffe als subjektive Vermittlungen. Es schien ihr genug, wenn sie z. B. Gott mit der Welt lediglich für das Denken mittelst solcher Begriffe vermittelte, wobei es dahingestellt blieb und gewissermaßen als gleichgültig betrachtet wurde, wie sie objectiv zusammenhangen mögen.

Da ich hier der bloßen Verstandesbegriffe gedente, mit welchen die frühere Philosophie zu der höchsten Ursache aufsteigen zu können meinte, so will ich bei dieser Gelegenheit bemerken, daß man unsere Principien des Seyns gänzlich mißverstehen würde, wenn man sie als bloße Kategorien betrachten wollte. Man könnte etwa die Entdeckung machen wollen: das, was wir das Seynkönnende nennen, sey nichts anderes als der allgemeine, d. h. auf alles, selbst auf das einzelnste concrete Ding anwendbare Begriff der Möglichkeit. Was wir das rein Seyende nennen, sey die Kantische Kategorie der Wirklichkeit, das Seyn Sollende sey der allgemeine Verstandesbegriff der Nothwendigkeit. Allein dieß wäre ein völliger Mißverstand. Jenes Seynkönnende ist nicht der allgemeine, auf das Concrete insgesammt anwendbare Begriff der Möglichkeit, es ist vielmehr schlechterdings nichts Allgemeines, sondern im Gegentheil ein höchst Besonderes; es ist jene eine, ihres Gleichen nicht

kennende Möglichkeit, die Möglichkeit κατ' ἐξοχήν, die Urmöglichkeit, die der erste Grund alles Werdens, und insofern auch alles gewordenen Seyns, ist.

Mit bloßen allgemeinen Verstandesbegriffen glaubte die frühere Philosophie das Verhältniß zwischen der Welt und Gott vermitteln zu können. Kant, indem er die Gebrechlichkeit und absolute Unzulänglichkeit dieses Verfahrens auf eine Weise zeigte, die unmöglich machte zu demselben zurückzulehren, hat damit, ohne es zu wissen oder zu wollen, die Bahn der objektiven Wissenschaft eröffnet, wo es nicht mehr darauf ankommt, jenes Verhältniß für unsere Erkenntniß bloß im Allgemeinen oder im Begriff ohne alle Einsicht in den wirklichen Zusammenhang zu vermitteln, sondern eben den wirklichen Zusammenhang selbst einzusehen. Fichte gab den ersten Anlaß, zu den wirklichen ἀρχαίς wieder zu gelangen, indem er Ich und Nicht-Ich entgegensezte, ein Gegensatz, der offenbar mehr begreift als Denken und Ausdehnung. Indem aber Fichte unter dem Ich doch nichts anderes als das menschliche Ich verstand, das schon ein höchst concretes ist, konnte man nicht sagen, daß in dieser Unterscheidung ein wahres Princip des Seyns gegeben sey. Aber sie leitete doch dahin. Die Naturphilosophie kam zuerst wieder auf die reinen ἀρχαίς. Denn indem sie zeigte, daß im wirklichen Seyn weder ein rein Objectives noch ein rein Subjectives irgendwo angetroffen werde, sondern auch an dem, was im Ganzen als Objectives oder in Fichtes Sprache als Nicht-Ich bestimmt wurde, in der Natur z. B. das Subjective einen wesentlichen und nothwendigen Theil habe und dagegen hinwiederum in allem Subjectiven ein Objectives sey, daß also Subjectives und Objectives in nichts auszuschließen seyen, so waren nun eben damit Subject und Object als reine Principien wirklich gedacht, zu wahren ἀρχαίς befreit, und indem auf diese Weise die unmittelbaren Principien des Seyns wieder gefunden waren, wurde es der Philosophie zuerst auch möglich, aus dem bloßen subjectiven Begriff, mit dem sie bis dahin alles zu vermitteln suchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in sich aufzunehmen, gewiß die größte Veränderung, die sich seit Cartesius in der Philosophie zugetragen. Die wirkliche Welt in ihrem

ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philosophie, indem sie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geistigen Welt fortgehender Proceß, dessen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektiven sind, worin dieses ein immer zunehmendes Uebergewicht über das Objektive erhält, von wo dann der nächste Schritt zur absoluten Ursache offen stand, welche eben als die dem Subjektiven fortwährenden Sieg über das Objektive verleihende oder gebende bestimmt werden konnte.

Es ist also immer schon etwas, diese Principien des Seyns gefunden zu haben, und zwar so, daß man zugleich ihrer Vollständigkeit sich versichert und erkennt: diese seyn die einzigen, und außer denen keine andern gedacht werden können; es seyn in ihnen wirklich alle Verhältnisse gegeben, die das, was vor und über dem Seyn ist, zum Seyn haben kann. Das Nächste am Seyn kann nur das unmittelbar Seynkönnende seyn, d. h. was, um zu seyn, nichts bedarf als zu wollen, was daher insofern schon als Wille, nur noch ruhender, bestimmt ist. Diesem zunächst läßt sich nur noch das bloß mittelbar seyn — seyn und also auch wollen — Könnende denken, von dem sich leicht zeigen läßt, daß es seiner Natur nach nur das rein Seyende seyn könne, das ein wirklich Seyendes werden, a potentia ad actum übergehen kann, nur sofern es in potentiam gesetzt wird, das also ein solches voraussetzt, von dem es in potentiam zu seyn, als das rein Seyende zu negiren ist. Außer diesen beiden — als nur durch beide zu Vermitteltes, das eben darum nur als Drittes in das Seyn kommen kann, läßt sich dann nur noch denken das als das rein Seynkönnende — als lautere Freiheit gegen das Seyn — ins Seyn kommende, was weder dem Ersten möglich ist (denn dieses hört im Seyn vielmehr auf Potenz zu seyn), noch dem Zweiten, das im wirklichen Seyn vielmehr sich zum rein Seyenden wiederherzustellen und als Potenz aufzuheben sucht. Es läßt sich aber alsdann ferner leicht zeigen, daß diese drei Potenzen des Seyns nur in Einem und demselben sich denken lassen. Denn z. B. das rein Seyende ist nur zu denken als Negation des Könnens, diese Negation des Könnens läßt sich aber nur begreifen als zweite Bestimmung

einer Substanz oder eines Subjekts, das seiner ersten Bestimmung nach schon Können ist; und ebenso ist die dritte Potenz nur zu denken als Negation des einseitigen Könnens und des einseitigen Seyns. Auch diese Doppelnegation aber ist nur möglich als dritte Bestimmung eines Subjekts, das früheren Bestimmungen nach schon einseitiges Können und einseitiges Seyn ist. Es ist also Ein Subjekt, das die drei ist, und die Einheit, die in diesem Subjekt gedacht wird, kann nur eine geistige, d. h. es kann selbst nur Geist seyn. Durch die Mehrheit der *ἀρχῶν* also war vermittelt, daß wir von der bloß substantiellen und abstrakten Einheit des Parmenides zu einer geistigen gelangten. Bis zu diesem Punkt war aber unsere ganze Entwicklung eine bloß hypothetische. Wenn ein Seyn entsteht, so kann es nur in jener Folge entstehen. Aber warum entsteht denn ein Seyn? Die erste Wirklichkeit ist uns in jenem Geist gegeben, von dem sich nun freilich sagen läßt: wenn ein vernünftiges oder ein frei gesetztes Seyn ist (beides ist eins), so muß jener Geist seyn; aber wir haben darum keineswegs eine absolute Nothwendigkeit desselben begriffen, und wir haben ihn auch keineswegs etwa aus der Vernunft abgeleitet. Denn ich kann immer fragen: warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft? Jener Geist ist nicht etwa, damit es ein vernünftiges Seyn gebe (ob dieß gleich unserer ersten Fortschreitung nach so scheinen kann), sondern umgekehrt, das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst ist nur, weil jener Geist ist, von dem wir eben darum nur sagen können, daß er Ist, was eben soviel heißt, als daß er grundlos ist, oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit.

Ich habe freilich durch die ganze bisherige Entwicklung gezeigt: Wenn ein vernünftiges Seyn ist oder seyn soll, so muß ich jenen Geist voraussetzen. Aber damit ist noch immer kein Grund von dem Seyn dieses Geistes gegeben. Ein Grund desselben wäre nur dann durch die Vernunft gegeben, wenn das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst unbedingt zu setzen wären. Aber dieß eben ist nicht der Fall, denn es ist absolut gesprochen ebenso möglich, daß keine Vernunft und kein vernünftiges Seyn, als daß eine Vernunft und ein vernünftiges Seyn

ist. Der Grund, oder richtiger gesprochen, die Ursache der Vernunft ist also vielmehr selbst erst in jenem vollkommenen Geist gegeben. Nicht die Vernunft ist die Ursache des vollkommenen Geistes, sondern nur, weil dieser ist, gibt es eine Vernunft. Damit ist allem philosophischen Rationalismus, d. h. jedem System, was die Vernunft zum Princip erhebt, das Fundament zerstört. — Nur weil ein vollkommener Geist ist, ist eine Vernunft. Dieser selbst aber ist ohne Grund, schlechthin, weil er Ist. Aber daraus folgt nicht, wie man zu sagen pflegt, daß er absolut unbeweisbar wäre. Denn vielmehr die ganze (positive) Philosophie ist eben nichts anderes als der Erweis dieses absoluten Geistes. Er hat kein Prius, sondern ist selbst das absolute Prius, und also ist von keinem andern Prius aus zu ihm zu gelangen. Denn wenn wir uns auch hier jener Principien des Seyns (wie wir sie nannten) gleichsam als Stufen und Sprossen bedienen, zu ihm zu gelangen, so mußten wir doch am Ende einsehen, daß sie dieß nur für uns waren, und auch nur zu einem propädeutischen (didaktischen) Zweck, daß aber objektiv, d. h. vom Standpunkt jenes Geistes selbst, betrachtet, das Verhältniß sich umkehrt und diese Principien vielmehr die Folge, das Posteriorius von ihm sind¹. Der absolute Geist kann also zwar durch

¹ Es folgt hieraus, daß wenn die reinrationale Philosophie dem Vortrag der positiven Philosophie unmittelbar selbst vorausgeht, die letztere nicht erst die Principe des Seyns zu suchen hat, da sie ja in jener schon gegeben sind, wie denn der Verfasser nach hierüber hinterlassenen Andeutungen bei der Herausgabe dieses Theils seines Systems wirklich die Absicht hatte, die im Bisherigen wieder entwickelten, „das Seyende“ constituirenden Begriffe hier nicht aufs Neue und besonders wieder aufzustellen, und ebenso auch auf den Wendepunkt, der mit der gefundenen Idee eintritt, nicht wieder zurückzukommen, sondern einfach auf die Darstellung der reinrationalen Philosophie und auf die den Uebergang zur positiven Philosophie bereitenden Vorträge (incl. der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten) insbesondere zu verweisen, und so das Ganze als durch das Vorhergehende bewiesen zu behandeln. Man sieht übrigens aus der hier vorliegenden (die rationale Philosophie nicht voraussetzenden) Darstellung, daß, wenn die bloß rationale Entwicklung oder wenn die reine Vernunftwissenschaft sich darauf zu beschränken hätte, mittelst der Deduktion der Elemente, der Urstoffe des Seyenden zu dem, was das Seyende Ist, (dem Seyenden selbst) zu führen, sie selbst nur eine didaktische, subsidiäre Aufgabe innerhalb der positiven Philosophie zu erfüllen hätte, aber keine

diese Principien, aber er kann durch sie nicht als durch sein prius, sondern nur als durch sein posterius bewiesen werden, d. h. er kann überhaupt nur a posteriori erwiesen werden. Dieß darf freilich (wie schon in der Einleitung¹ gezeigt worden) nicht in dem Sinn verstanden werden, in welchem man sonst wohl auch den physikotheologischen Beweis einen Beweis Gottes a posteriori genannt hat. In diesem Beweis nämlich wird aus der Zweckmäßigkeit der Natur und aller Natureinrichtungen im Ganzen und im Einzelnen auf einen freiwilligen und intelligenten Urheber der Dinge geschlossen. Hier sucht man also vom posterius, von dem, was als die Folge betrachtet wird, zu dem prius zu gelangen. Aber in der wahrhaft objektiven Philosophie wird der vollkommene Geist vielmehr dadurch erwiesen, daß von ihm als prius zu seiner Folge, nämlich zu seinen Werken und Thaten als zum posterius, fortgegangen wird. In dem physikotheologischen Beweis wird die Welt zum prius des Beweises gemacht, Gott also zum posterius. Hier dagegen ist umgekehrt der vollkommene Geist das prius, von dem aus man zur Welt, zum posterius gelangt. Daraus ergibt und erklärt sich, was ich schon früher gesagt habe: die positive Philosophie sey in Ansehung der Welt Wissenschaft a priori, ganz von vorn anfangende, alles gleichsam in urkundlicher Folge, vom prius herleitend, in Ansehung des vollkommenen Geistes aber Wissenschaft a posteriori.

Das Princip der Philosophie ist eben ihr Gegenstand; insofern kann man sagen: das Princip der Philosophie liegt in ihrem Ende. Denn sie ist nichts anderes als die Realisirung ihres Principis. Es ist also auch freilich damit allein nichts gethan, als das Erste und Höchste den vollkommenen Geist zu setzen, wenn man nachher von ihm aus nicht

Wissenschaft für sich, keine alles in ihren Kreis ziehende, universelle Wissenschaft, d. h. keine Philosophie seyn könnte, wie es die reinrationale ist. — Noch bemerke ich, daß außer der hier gegebenen Deduktion der drei Principe noch eine andere (bei dem Vortrag über Philos. der Offenbarung in Berlin im Winter 1841 auf 1842 angewendete) Darstellung existirt, in welcher die Principe nicht zuerst für sich oder von sich aus, sondern unmittelbar von Gott (A^o) aus deducirt sind, ein Versuch, der im nächsten Bande mitgetheilt werden soll. D. F.

¹ S. oben S. 130, Anmerk. 1.

weiter — nämlich in die wirkliche Welt gelangen kann. Die Stärke einer Philosophie ist auch nicht nach dem Aufwand von Begriffen zu beurtheilen, den sie macht, um ihr Princip zu begründen; ihre Stärke zeigt sich in dem, was sie mit ihrem Princip zu machen versteht. Nur die Unfähigkeit oder die vorschnell gefasste Meinung, es sey unmöglich, diesen Weg zu finden, das Seyn als ein freigesetztes und gewolltes zu begreifen, wodurch es allein auch ein vernünftiges Seyn, ein wahrer *κόσμος* seyn kann, — nur die Unfähigkeit, sage ich, in der man sich befand, oder in der man, allzu freigebiger Weise die Schranken seiner eignen Subjektivität auf den menschlichen Geist überhaupt übertragend, den menschlichen Geist selbst glaubte, dieses Ziel zu erreichen, hat alle die künstlichen Systeme geboren, durch welche man im Grunde die wahre Aufgabe nur zu umgehen und sich zu verbergen gesucht hat. Nur wer jenen Weg wirklich geht und ihn dadurch zeigt, der hat den vollkommenen Geist als Princip der Philosophie erwiesen. Wir sind jetzt eben im Begriff, diesen Weg zu betreten.

Im absoluten Geist müssen sich allerdings auch alle Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seyns finden, aber er wird sie nicht unmittelbar als Potenzen dieses Seyns, sondern als Bestimmungen seiner selbst, seines eignen Seyns enthalten; nur mittelbar können sie sich als Potenzen des von ihm verschiedenen Seyns darstellen. Sie sind in ihm nicht als transitive, sondern als immanente Bestimmungen, nicht in der Hinwendung (gegen ein zukünftiges mögliches Seyn), sondern in der Hineinwendung und daher nicht als ein Anderes von ihm, sondern als Er selbst. Es ist leicht einzusehen, daß der absolut freie Geist nothwendig zugleich der vollkommene, der in sich beschlossene, sich selbst genügende, nichts außer sich bedürftende, d. h. daß er absolute Allheit seyn muß. Aber diese Allheit muß in ihm eine hineingewendete, d. h. bloß auf ihn selbst sich beziehende, seyn, weil, wenn diese Allheit als eine solche in ihm wäre, die sich unmittelbar auf ein äußeres (von ihm verschiedenes) Seyn bezöge, schon darin gewissermaßen eine Nöthigung liegen würde aus sich selbst herauszugehen. Der vollkommene und nur darum auch absolut freie Geist kann nur derjenige seyn, der

über jedes besondere Seyn hinausgehend, an keines gebunden, nach keinem außer sich strebend oder gezogen, keines außer sich bedürftig, sondern in sich beschloffen und vollendet, eine wahre Wahrheit ist. Diese Wahrheit ihrer inneren oder positiven Bedeutung nach stellt sich nun auf folgende Weise dar.

Der vollkommene Geist ist 1) der an sich seyende Geist: demnach zunächst überhaupt der seyende, wo also von einem über ihn selbst hinausgehenden Seyn gar nicht die Rede ist, der selbst schon seyender Geist ist. In specie aber ist er unmittelbar oder zuerst der an sich, d. h. der nicht von sich weg, nicht als Objekt von sich seyende Geist. Es fällt den meisten schwer, diesen ersten Begriff zu fassen, weil alles Erfassen in einem sich-gegenständlich-Machen besteht, hier aber kommt es gerade darauf an, das absolut Nichtgegenständliche in dieser seiner Ungegenständlichkeit sich zu denken. Der Mensch begreift wohl noch das, wozu er durch eine Bewegung seines Denkens gelangen kann, aber dieser erste Begriff wird eben nur in der Nicht-Bewegung gefaßt und wirklich gedacht. Man kann etwa sagen: das hier Gemeinte sey der vollkommene Geist als reines Selbst, in völliger Selbstentschlagung, absolutem Nichtwissen seiner selbst, wo er also (wenn Wissen dem Seyn entgegengesetzt wird) gleichsam das reinste, aber eben darum auch unnahbarste Seyn ist, das der Sitz der reinsten Aseität ist, das Seyn, dem der Verstand nichts abgewinnen kann, das er nur ausspricht, indem er schweigt, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will. Denn es wird nicht erkannt wie der Gegenstand in anderem Erkennen, indem man aus sich herausgeht, sondern vielmehr im an-sich-Halten, im selbststill-Stehen, und wenn man einer gewissen Klasse von indischen Braminen, unter deren Uebungen, durch welche sie der höchsten Contemplation oder Beschaulichkeit sich fähig zu machen suchen, auch eine besondere Praxis hinsichtlich des Athem-Einziehens oder an-sich-Haltens vorkommt, wenn man diesen Braminen oder ihren Vorgängern eine Kenntniß der Idee, welche hier entwickelt werden soll, zuschreiben wollte, so müßte man eben annehmen, daß die Erfinder dieser vielleicht jetzt gedankenlos ausgeübten Praxis damit nur die Art anzeigen wollten, wie man sich

jenes Tiefsten und Innersten und gleichsam Abgeschiedensten in der Gottheit versichere, das in der That nicht in einer Expansion oder Expiration, sondern nur in der höchsten Attraktion (Zurückziehung) und gleichsam einer absoluten Inspiration des Denkens gefunden und gewissermaßen empfunden wird. Doch eben dieß erinnert uns, daß es sich nicht ziemt viele Worte darüber zu machen; man kann jedem nur die Anleitung dazu geben, übrigens muß es ihm selbst überlassen bleiben, sich des Geistes in seinem reinen an sich Seyn zu verflchern.

Der vollkommene Geist ist aber nicht bloß der an sich seyende (denn er ist Allheit); er ist 2) der für sich selbst seyende Geist.

Es' ein Wesen für sich, d. h. als Objekt von sich selbst, da ist, muß es an sich da seyn. Der für sich selbst seyende, d. h. der als Objekt von sich seyende Geist setzt den an sich seyenden Geist voraus. Er ist der für sich seyende Geist heißt eben: er ist der für sich als den an sich seyenden — seyende.

Wie der an sich seyende Geist nicht für sich ist, so ist der für sich selbst seyende Geist nicht an sich. Er ist vielmehr der außer sich, von sich weg seyende Geist. Wenn der Geist als der an sich seyende das absolut Innerliche, Verborgene und gleichsam Unsichtbare seiner selbst ist, so ist eben dieser, als der für sich (d. h. für den an sich seyenden) — seyende, das Äußere, relativ gleichsam Sichtbare des Geistes.

Es ist leicht einzusehen, daß in dieser Gestalt des Geistes, wie wir sie nennen mögen, kein eigener Wille ist. Die Natur des für sich seyenden Geistes ist eben nur, für sich, d. h. für den an sich seyenden zu seyn, sich diesem ganz zu geben. Sowie wir von der andern Seite sagen können, die Natur des an sich seyenden Geistes sey, nur derjenige zu seyn, für den der andere da ist. Einer vergift sich gleichsam im andern. Reiner von beiden ist, so zu sagen, um seiner selbst willen: der an sich seyende ist nur, um sich als den für sich seyenden zu haben, der für sich (also nicht an sich) seyende ist nur, um sich diesem (dem an sich seyenden) zu geben. Es ist leicht einzusehen, daß, wenn man unter dem Seyn bloß das sich gebende, das

offenbare, das außer sich, von sich weggehende Seyn versteht, daß alsdann der für sich seyende Geist der rein seyende ist, und in dem gar nichts von einem nicht-Seyn ist. Er ist, der ganz und bloß Seyn ist. Bleibt man bei dieser Bedeutung des Seyns stehen, so folgt, daß in demselben Sinn der an sich seyende Geist eine absolute Enthaltung von dem Seyn, eitel nicht Seyn ist, aber das nicht Seyn in diesem Sinn ist nur ein Seyn in anderem Sinn; das Seyn des an sich seyenden Geistes ist nur das verborgene, das, wie wir früher sagten, ungegenständliche, das in sich selbst zurückgezogene, lebiglich in sich seyende, bloß wesende Seyn. Wir bebienten uns von dem an sich seyenden Geist schon des Ausdrucks, er sey in absoluter Selbstentschlagung, d. h. eben in absoluter Enthaltung von dem Seyn, nämlich dem äußeren Seyn. Er ist in dieser, weil er nur reines Selbst, bloß Er selbst, gleichsam ein Subjekt ohne alles Prädicat ist. Eben diese reine Selbstheit stellt sich als absolute Unselbstigkeit dar. Denn selbstig ist das Selbst, das sich geltend macht, sich ein Prädicat sucht oder verschaffen will. Die nämliche Unselbstigkeit, nur auf andere Art, ist aber in dem für sich seyenden Geiste, indem er, selbst gleichsam ohne Selbst, sein Selbst in dem an sich Seyenden hat, für den allein er da ist. Es ist eine vollkommene gegenseitige Selbstvergessenheit, wobei die eigne Wurzel eines jeden gar nicht in Betracht kommt. Auf beiden Seiten ist also eine völlig gleiche Reinheit und Unendlichkeit; denn der an sich und der für sich seyende Geist, jeder ist in sich unendlich, obgleich sie gegeneinander endlich sind, indem der eine nicht der andere ist.

Wir können nun aber auch bei dem Geist in seiner zweiten Gestalt als bloß für sich (und daher nicht an sich) seyenden Geist nicht stehen bleiben. Denn in jeder von beiden Gestalten ist eine relative Negation dessen, was in der andern Gestalt gesetzt ist. Das Vollkommene ist erst erreicht, wenn das, was in beiden getrennt, in Einem — vereinigt ist. Der vollkommene Geist ist also 3) der im an sich oder Subjekt-Seyn für sich seyende, der als Subjekt sich selbst Objekt seyende, so daß er — nicht wie zuvor in zwei getrennten Gestalten, in der einen nur an sich, in der andern nur für sich, in der einen nur Subjekt,

in der andern nur Objekt, sondern in einer und derselben Gestalt, also ungetrenntlicher Weise, und ohne wirklich zwei seyn zu können, Subjekt und Objekt ist, wie der menschliche Geist, indem er sich selbst bewußt ist und sich selbst hat, gewissermaßen zwei ist, Subjekt und Objekt, aber ohne wirklich zwei zu seyn, indem er der Zweiheit ohnerachtet doch nur Einer bleibt, der ganz Subjekt und ganz Objekt ist, ohne Vermischung und ohne daß die zwei sich gegenseitig beschränkten oder trübten.

Die zwei anfangs getrennten, aber am Ende zusammentreffenden Bestimmungen, des bloßen an sich- und des bloßen für sich-Seyns vereinigen sich im Begriffe des bei sich Seyns. Das bei sich Seyende ist nicht das nothwendig an sich Seyende, gar nicht von sich weg seyn Könnende, und es ist ebensowenig das nothwendig und nur von sich weg Seyende, gar nicht an sich seyn Könnende (wie der Geist in seiner zweiten Gestalt), sondern es ist eben das, was von sich weg — seyn, von sich weggehen, sich äußern kann, ohne darum weniger an sich zu seyn, und das umgekehrt an sich ist, ohne darum weniger von sich weggehen zu können, wie der menschliche Geist. Die Folge ist also jetzt diese: der vollkommene Geist ist a) der nur an sich seyende Geist, b) der nur für sich seyende Geist, welcher abstrakt (d. h. ohne Bezug auf den an sich seyenden) nur der außer sich seyende seyn kann, weil er nicht für sich als sich, sondern nur für den an sich seyenden da ist, c) der bei sich selbst seyende Geist, der sich selbst besitzende, und zwar der unverlierbar sich selbst besitzende Geist, denn Subjekt und Objekt sind in ihm ungetrenntlich vereinigt. Wir müssen nun freilich sagen, dieser letzte sey der vollkommene Geist. Dieß heißt aber nur so viel: in diesem letzten sey der Geist vollendet, erst wirklich der vollkommene Geist. Denn übrigens können wir doch nicht diese höchste Gestalt, oder den Geist in dieser Gestalt allein und losgetrennt von den andern setzen. Denn — 1) der Geist kann unmittelbar nur der an sich seyende seyn, und erst in einer zweiten Gestalt der für sich seyende (denn, was für sich seyn soll, muß erst an sich seyn), und nur indem der Geist der an sich und der für sich seyende schon ist, ist er gleichsam genöthigt,

in einer dritten Gestalt zugleich der an sich seyende und der für sich seyende — als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt zu seyn. Könnte er zurück, so würde er zunächst nur Objekt seyn, oder wenn er nichts vor sich hätte, nur Subjekt; Subjekt und Objekt in Einem zu seyn, ist ihm nur möglich, inwiefern ihm beides gewehrt ist, sowohl reines Subjekt als reines Objekt zu seyn — jetzt bleibt ihm nichts übrig, als beides in Einem zu seyn. 2) Wäre es auch eine Möglichkeit, den Geist unmittelbar zu setzen als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, so wäre dann übrigens schlechterdings nichts mit ihm anzufangen, er müßte als solcher völlig stehen bleiben, und wäre daher gleichsam machtlos, eben weil Subjekt und Objekt in ihm unzertrennbar wären. Wir dürfen aber doch bei der gegenwärtigen Entwicklung nicht vergessen, daß, wenn von einem Herausgehen des vollkommenen Geistes aus sich selbst, also von einem Seyn außer diesem Geist noch nicht die Rede ist, dennoch in dem vollkommenen Geist, das, was seyn wird, oder, wie wir jetzt schon sagen dürfen, der, der seyn wird, verborgen ist. Nun könnte aber der bei sich seyende Geist mit jener seiner unzertrennlichen Einheit gar nichts anfangen, er wäre für sich völlig impotent. — Der vollkommene Geist ist nur der an keine einzelne Form des Seyns gebundene, der nicht Eines seyn muß. Dieß erst vollendet den Begriff des absolut freien Geistes. Nun haben wir Eine Art des Seyns (nämlich das bloß wesende) erkannt in der ersten Gestalt, eine andere Art des Seyns (nämlich die des außer sich Seyenden) in der zweiten Gestalt, in der dritten werden wir auch nur eine Art des Seyns erkennen. Der absolut freie Geist kann also auch an diese nicht gebunden seyn, weil sie, obwohl die höchste, doch nur Eine Art des Seyns ist. Wir werden zwar, um die Art dieses Seyns näher zu bezeichnen, mit Recht sagen: der Geist in der dritten Gestalt sey der als solcher seyende Geist. Denn in der ersten Gestalt, da er der bloß an sich seyende ist, kann er eben darum nicht der als solcher seyende seyn, denn dieses „als“ drückt immer eine Hinaussetzung, eine Herfürstellung aus; wie man zu sagen pflegt: er hat sich als dieser herausgestellt oder gezeigt; in dem als, z. B. in dem als A seyn — liegt also immer

nicht das bloße A seyn, sondern das als A erkannt oder erkennbar werden. Von dem allem ist aber in dem bloßen an sich Seyn das Gegentheil. Das bloße An-sich tritt vielmehr in die Tiefe zurück, es ist gerade das Unerkannte oder das rein im nicht Erkennen Erkennbare. Das Wort Seyn mit als verbunden bedeutet immer gegenständliches Seyn. Der bloß an sich seyende Geist ist also der nicht — als solcher seyende (ein wegen der Folge sehr wichtiger Satz). Ferner der bloß gegenständlich seyende Geist (die zweite Gestalt) ist nicht bloß der nicht als solcher, sondern sogar der nicht = als solcher (denn er ist der außer sich seyende Geist). Der Geist in der dritten Gestalt ist erst der als solcher seyende Geist. Dieser ist zugleich der nicht nicht Geist seyn könnende. Aber eben darum ist auch er der an eine Form, oder an eine Art des Seyns gebundene — d. h. er ist nicht der absolute Geist; denn der absolute Geist geht über jede Art des Seyns hinaus, er ist das, was er will. Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem als Geist Seyn wieder freie Geist; ihm ist auch das als-Geist-Seyn nur wieder eine Art oder Weise des Seyns; — dieß — auch an sich selbst nicht gebunden zu seyn, gibt ihm erst jene absolute, jene transcendente, überschwengliche Freiheit, deren Gedanke, wie ich in einer früheren Folge von Vorlesungen einmal mich ausdrückte — deren Gedanke erst alle Gefässe unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir sind nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. — — Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können; oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, welcher zugleich der absolut freie ist.

Also der vollkommene Geist wäre nicht der vollkommene, wenn er bloß der als solcher seyende, d. h. wenn er bloß jene dritte Gestalt, wäre. Der vollkommene Geist ist über allen Arten des Seyns — er geht über jede, auch die höchste, hinaus. Darin eben besteht seine absolute Transcendenz.

Der vollkommene Geist ist daher nur der, welcher 1) der an sich

seyende Geist, 2) der für sich seyende Geist, 3) der im An-sich für sich seyende Geist ist. Schon darin, daß wir diesen auch erklärt haben für den als solchen seyenden Geist — schon darin liegt es, daß erst mit dieser Bestimmung das wahre Ende, also auch der vollendete Geist erreicht ist. Denn das wahre Ende ist immer nur erreicht, wenn der Anfang von seiner Negativität befreit, aus sich selbst herausgebracht und objektiv gesetzt ist. Nun ist der Geist in seiner dritten Gestalt wieder der an sich seyende Geist, nur der im an-sich-Seyn zugleich für sich seyende Geist. Also diese dritte Gestalt ist nur der aus der Subjektivität herausgebrachte, objektiv gesetzte Anfang; der als solcher seyende Geist ist nur das über sich selbst gehobene, nur das hinausgesetzte Tiefste.

Der sich selbst bestzende Geist ist wieder, was der Anfang ist, nämlich der an sich seyende Geist, nur als der zugleich für sich seyende. Die Momente der Bewegung, in der jedes Wesen sich vollendet, also auch die Momente des sich-Vollendens des Geistes sind: 1) reines an sich seyn, 2) von sich hinweggehen — außer sich seyn, 3) in sich selbst zurückkehren, sich als reines Selbst wieder gewinnen, sich selbst besitzen. Nur was aus sich selbst gekommen, kann zu sich kommen, und hat nun erst wahrhaft und wirklich sich selbst. Derselbe Geist, der in der ersten Gestalt reines, sich selbst nicht wissendes An-sich ist, geht in der zweiten aus sich, aber eben dadurch (also durch diese zweite als die vermittelnde) in sich, und ist nun erst vollendeter Geist. Nur durch Wiedereinkehr in sich selbst kann ein Wesen sich selbst bestzendes seyn, und nur im sich-selbst-Besitzen ist es vollendet.

Der Geist in seinem an-sich-Seyn ist das reine Centrum, reines Subjekt ohne alle Aeußerlichkeit, der Geist in seinem für-sich- (als Objekt-) Seyn ist excentrisch oder peripherisch, der im an-sich-Seyn für sich seyende, und daher auch umgekehrt im für-sich- (oder im Objekt-) Seyn an sich seyende Geist ist das excentrisch gesetzte Centrum, oder umgekehrt das als Centrum gesetzte Excentrische oder Peripherische. Und so hätte ich Sie denn, indem mit der dritten Gestalt der Geist vollendet ist, auf die einfachste und, wie ich hoffe, vollkommen deutliche

Weise in der That zu der höchsten Idee der Philosophie geleitet. Es bleibt mir nur übrig einige Erläuterungen hinzuzufügen.

Die erste schließt sich unmittelbar an das eben Gesagte an. Denn wir haben auch jetzt wieder — in dem vollkommenen Geist — Anfang und Ende unterschieden. — In der That ohne Anfang und ohne Ende seyn ist nur Unvollkommenheit, nicht, wie man sich vorstellt, Vollkommenheit. Ein Geisteswerk z. B., das weder Anfang noch Ende hat, ist gewiß ein unvollkommenes. Das Vollkommene ist das in sich Geendete, und zwar das nach allen Richtungen Geendete, sowohl indem es einen wahren Anfang, als indem es ein vollkommenes Ende hat. Wenn daher die Theologen unter die höchsten Vollkommenheiten Gottes diese setzen, daß er ohne Anfang und Ende sey, so darf dieß nicht als eine absolute Negation verstanden werden. Der wahre Sinn (wie ich schon in einem früheren Vortrag¹ bemerkt habe) kann nur dieser seyn, daß Gott ohne Anfang seines Anfangs und ohne Ende seines Endes sey, daß sein Anfang selbst nicht angefangen habe, und sein Ende nicht ende, d. h. nicht aufhöre Ende zu seyn, daß jener ein ewiger Anfang, dieses ein ewiges Ende sey. So ist also der Geist in seinem bloßen an-sich-Seyn der ewige Anfang, der Geist in seinem als-solcher-Seyn das ewige Ende seiner selbst, und nur dadurch, daß er der Anfang und das Ende ist, der vollkommene Geist.

Obwohl wir nun aber — und dieß ist eine zweite nothwendige Erläuterung — obwohl wir in dem vollkommenen Geist Anfang und Ende (wo beide sind, versteht sich das Mittel schon von selbst) gesetzt haben, so müssen wir nichtsdestoweniger bemerken, daß dieß nicht so zu verstehen ist, als ob in ihm etwas vorausgehe und etwas folge; vielmehr müssen wir sagen: es sey in ihm nil prius, nil posterius — nämlich der Anfang ist mit dem Ende und das Ende mit dem Anfang gesetzt. Der vollkommene Geist ist nicht so zu denken, als würde er aus den drei Gestalten successiv zusammengesetzt, als wäre er zuerst der an sich seyende, dann der für sich-, und zuletzt der im An-sich für sich seyende. So verhält es sich nicht, sondern, weil keine der drei

¹ Philosophie der Mythologie, S. 42. 43. D. S.

Gestalten ohne die andere etwas ist, so ist wie mit einem Zauber Schlag — wie im Nu oder im Blitz — das Ganze gesetzt. Dieß verhindert nicht, daß innerhalb dieses magischen Kreises Anfang, Mittel und Ende sey. Der Anfang darf nur nicht vor und außer dem Ende, das Ende nicht vor und außer dem Anfang, aber zugleich mit dem Ende darf der Anfang und zugleich mit dem Anfang das Ende gedacht werden.

Hieran knüpft sich eine dritte nothwendige Erläuterung — diese: daß der vollkommene Geist nicht etwa als ein Viertes — außer den Dreien noch besonders vorhandenes — gedacht werden darf. Der Geist ist auf keine Weise außer den Dreien, er ist gar nichts anderes als die drei Gestalten, sowie diese nichts anderes sind als eben der Geist selbst. Wenn wir die drei Gestalten, versteht sich nicht einzeln, sondern in ihrer nothwendigen und, wie wir halb hören werden, unauflösblichen Verknüpfung denken, so denken wir den Geist, und hinwiederum denken wir den vollkommenen Geist, so denken wir ihn als die drei Gestalten. Er ist in jeder von diesen der ganze Geist, es ist nicht etwa so, daß ein Theil von ihm in der einen und ein anderer Theil in der andern wäre — er ist in jeder der ganze, und dennoch ist er in keiner von ihnen für sich, er ist nothwendig die Allheit.

An diese Bemerkung schließt sich nun eine letzte (vierte) Erläuterung. Nämlich: nicht darum, weil er nun eben die drei Gestalten ist, ist er der vollkommene Geist, sondern umgekehrt, weil er an sich oder seiner Natur nach der vollkommene Geist ist, nur darum ist er die drei Gestalten; dieß ist also nicht eine Zufälligkeit, sondern es ist die Natur des vollkommenen Geistes, nur als die Drei zu seyn. Es ist nicht eine materielle Nothwendigkeit, daß der Geist die drei Gestalten ist, die Allheit entsteht nicht durch ein materielles Hinzufügen der einen Gestalt zu der andern, sondern es ist eine geistige Nothwendigkeit, oder — wenn Sie dieß etwa besser verstehen sollten — eine Begriffsnothwendigkeit, daß der Geist die drei Gestalten ist. — Sie können sich diese Begriffsnothwendigkeit etwa auf folgende Art verdeutlichen. Die Allheit ist bergestalt nothwendig, daß, wenn ich etwa eine oder zwei Gestalten, z. B. die erste und die zweite, hinwegnehmen

oder hinwegdenken wollte, so würde die dritte für sich, wenn sie nur übrigens als Geist bestimmt wäre, wieder das Ganze seyn. Das ist erst der wahre, der unzerstörbare Geist, wo jeder Theil, wenn er getrennt werden könnte, wieder zum Ganzen werden müßte, wo die Nothwendigkeit, Ganzes zu seyn, auch dem Einzelnen auferlegt ist, wie ich z. B. aus dem Complex von Fähigkeiten oder Vermögen des menschlichen Geistes keine einzelne herausnehmen könnte, ohne daß sie das Ganze mit sich nähme und unmittelbar wieder das Ganze wäre. Wahrer Geist ist das, was immer Ganzes seyn muß — nicht sowohl, was keine Theile hat, als, was nicht in Theile zertrennt werden kann, weil der Theil immer und nothwendig wieder das Ganze seyn würde.

Nicht eine Erläuterung, sondern eine unmittelbare Folge dieser ganzen Entwicklung ist nun diese, daß der vollkommene Geist weder in der einen noch in der andern Gestalt für sich bestehen kann, oder umgekehrt ausgebrückt, keine Gestalt für sich der vollkommene Geist ist, sondern nur, sofern sie auch die andern begreift. Selbst die dritte Gestalt für sich, obgleich die höchste, und obgleich die des als solchen seyenden Geistes, wäre doch für sich nicht der vollkommene, der absolut freie Geist. Hieraus ergibt sich also als letzte Bestimmung: der vollkommene Geist ist nothwendig der all-einige Geist, der all-einige, weil er nicht bloß Eines (unum quid), und auch nicht das abstrakte Eine, sondern eine wahre lebendige Allheit ist; der all-einige, weil er als der Geist doch nur Einer; und weil er nicht die zufällige, sondern die nothwendige Einheit dieser Allheit ist, darum ist er der all-einige.

In der ganzen letzten Entwicklung war nun aber, wie Sie gesehen, nirgends von einem Seyn außer dem Geist die Rede, ja es zeigte sich nicht einmal die Spur, der Verdacht eines solchen Seyns. Ueberall haben wir den Geist nur erkannt als den absolut in sich seyenden, völlig hinein-, nämlich nur gegen sich selbst gewendeten, in sich beschlossenen und vollendeten, nichts außer sich bedürfenden Geist. Er ist der durch sich selbst, durch seine Natur Einsame (solitarius), für den es noch gar kein Außer-ihm gibt, der von allem, was außer ihm gedacht werden

könnte, los, lebendig und frei, auch in diesem Sinn der absolute ist; denn absolut seyn heißt dem Sprachgebrauch gemäß auch: ganz frei von jeder Beziehung oder Verbindung seyn. Als solche rein gegenwärtige, auf nichts Zukünftiges deutende, ganz in sich beschlossene Wirklichkeit haben wir also zwar den Geist dargestellt. Aber wir haben doch zugleich auch erklärt, in dem Geist sey das Zukünftige, das, was seyn wird, verborgen. Wie nun aber dieses Zukünftige zunächst als ein Mögliches sich zeige oder hervortrete, und wie der Geist in dieser Beziehung nun auch als Freiheit, zu seyn (nicht bloß als Freiheit, nicht zu seyn) — nämlich als Freiheit, außer sich zu existiren, sich außer sich darzustellen, ein Seyn außer sich zu setzen, erscheine, dieß zu zeigen ist unsere nächste Aufgabe. Als der bloß vollkommene Geist könnte er auch der an sich gebundene und unbewegliche seyn. Als Geist, der nicht mehr bloß Freiheit ist, nicht zu seyn, der auch Freiheit ist, zu seyn, als dieser Geist begriffen, erscheint er nicht bloß als der vollkommene, sondern als der lebendige Geist, wirklich als der, der seyn wird.

Dreizehnte Vorlesung.

Der vollkommene Geist ist absolute Wirklichkeit, vor aller Möglichkeit — Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht. In ihm selbst ist alles Er selbst. Z. B. wenn wir von der ersten Gestalt des Seyns in ihm abstrakt re deten, könnten wir es das an sich Seyende nennen, aber dieß ist unrecht geredet, es ist nicht unbestimmt das an sich Seyende, sondern es ist der an sich seyende Geist, und also wie dieser vollkommene Wirklichkeit. Um zu verstehen, was ich damit ausdrücken will, bitte ich Sie Folgendes zu bedenken. Das an sich Seyende könnte zwar das an sich Seyende seyn, jetzt nämlich, und sofern es sich nicht bewegte, nicht aber so daß es nicht auch das Gegentheil davon seyn könnte. Von dem so gedachten müßte man also sagen: es ist das an sich Seyende, und ist es auch nicht, es ist es, aber nicht entschieden, nicht ohne Möglichkeit des Gegentheils, also (wie ich bei einer früheren Gelegenheit erklärt habe) es ist selbst nur potentieller Weise das an sich Seyende, weil es potentiell oder der Möglichkeit nach auch das nicht an sich Seyende ist. Aber der vollkommene Geist ist die Wirklichkeit, die aller Möglichkeit zuvorkommt. In dem vollkommenen Geist ist das an sich Seyende Er selbst, es nimmt an der Wirklichkeit seines unvorordentlichen Existirens Theil, und ist daher wie Er selbst entschiedene Wirklichkeit. Dasselbe gilt von der zweiten Gestalt (dem für sich seyenden Geist) und von der dritten — dem als solcher seyenden Geiste, der nicht mehr das bloße An-sich, sondern das für sich seyende An-sich ist.

Gesetzt es ginge dem Seyn des vollkommenen Geistes die Möglichkeit eines andern Seyns voraus, so wäre dieser Geist in der That weder absolut noch ursprünglich. Nicht absolut; denn alsdann würde er nur seyn vermöge einer Entscheidung für dieses Seyn, er wäre nicht ohne jenes andere Seyn ausgeschlossen, d. h. ohne es vorausgesetzt zu haben. Es wäre gleichsam zweierlei Seyn möglich gewesen, das nun in ihm gesetzte, und das andere. Aber das Entgegengesetzte war nie möglich, weil der vollkommene Geist nie nicht seynd war, sondern Ist, eh' von einer Möglichkeit die Rede ist. Ebenso — wäre für den vollkommenen Geist seine eigne Möglichkeit, die Möglichkeit seines gegenwärtigen (des in ihm nun gesetzten) Seyns seiner Wirklichkeit vorausgegangen, so wäre er nicht wahrhaft ursprünglich. Denn, wie dieß schon früher erläutert worden, ursprünglich (original) nennen wir niemals, was schon als ein Mögliches voraus begriffen worden, eh' es wirklich wurde. Original nennt man nur etwas, wovon man erst einen Begriff erhält, dadurch daß es wirklich ist, also das, wo die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvorkommt. Also — um jetzt auf unsern Satz zurückzulehren — in Gott ist alles Wirklichkeit, alles Er selbst, und Sie werden nun verstehen, was ich früher sagte: die Potenzen sind in dem absoluten Geist nicht als Potenzen, sondern als = Er selbst. — Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, post actum, d. h. so wie jener Geist da ist, also von Ewigkeit (denn er ist eine ewige Idee, oder der Idee, der Natur nach ewig, d. h. er ist nicht eben ewig in dem Sinn, wie man dieß gewöhnlich nimmt, daß er von unendlicher Zeit her ist, sondern er ist so ewig, daß er immer, und wann er ist, nur ewig — ewiger Weise — ist) nichts verhindert also, daß post actum, d. h. nachdem jener Geist da ist, von seiner ewigen — und aller Möglichkeit zuvorkommenden Wirklichkeit an — daß von da an ihm an seinem eignen Seyn sich die Möglichkeit eines andern, also nicht ewigen Seyns zeige und darstelle. Ich sage, daß diese Möglichkeit sich ihm darstelle. Denn gesetzt wird sie eigentlich nicht, gesetzt ist vielmehr das Gegentheil dieser Möglichkeit, sie selbst zeigt sich ihm nur, und erscheint eben auch dadurch

als das — nur nicht Auszuschließende, von selbst, d. h. ohne seinen Willen sich Einstellende, Einfindende, als die eigentlich Nichts ist, wenn er sie nicht will, und nur Etwas ist, wenn er sie will. Nun entsteht aber natürlich die Frage: was ist diese Möglichkeit, oder vielmehr: was ist das andere Seyn, von dem sich ihm die Möglichkeit zeigt? Hierüber Folgendes. — Es ist nicht zu leugnen, daß im nicht Seyenden oder im bloßen Wesen auch die Möglichkeit eines Seyns liegt, das es für sich haben könnte, diese zeigt sich nur nicht an ihm vor dem Actus des unvorbedenklichen Seyns, aber nichts verhindert, daß diese Möglichkeit eines anderen Seyns, eines über das Wesen hinausgehenden Seyns, sich dem vollkommenen Geist, sowie er Ist, gleichsam vorstelle oder sichtbar mache. Wenn nun das Wesen, auf dem die ganze Einheit ruht, das eigentlich die Ruhe, aber eben darum auch das mögliche bewegende Princip des Ganzen ist — wenn das bloße Wesen aus dieser Tiefe sich wirklich erhöbe, so würde dadurch zwar die Einheit nicht absolut zerstört, denn der vollkommene Geist ist nicht bloß zufälliger, nicht bloß materieller Weise, nicht dem bloßen Seyn nach, sondern er ist seiner Natur nach, er ist — wie wir gezeigt haben — eine übermaterielle, geistige und eben darum unzerreißbare Einheit, die ihm nicht erlaubt, das eine ohne das andere (eine Gestalt ohne die andere) zu seyn, aber eben weil die Einheit nicht sich auflösen oder zerstören, die Gestalten des Einen nicht absolut auseinander gehen könnten, so würde, wenn jene Möglichkeit, die sich post actum am Wesen zeigt — wenn diese — was ohne göttlichen Willen übrigens nicht geschehen könnte; es könnte immer nur der vollkommene Geist selbst seyn, der sein Seyn auf diese Weise veränderte oder verstellte — wenn diese Möglichkeit aus ihrem Nichts sich erhöbe, würde eine durch das Ganze gehende Spannung gesetzt, und die Potentialität, die in der ersten Gestalt hervorgetreten wäre, würde sich auf alle fortpflanzen, ja es würde, schon eh' es zur wirklichen Erhebung jenes Principis käme, schon indem sich die Potentialität (die Möglichkeit eines anderen Seyns) an ihm nur zeigte, eine mittelbare Potentialisirung aller andern entstehen; also eben die, welche bis dahin nur Gestalten des absoluten

Geistes und = Er selbst waren, würden als Möglichkeiten eines anderen, von seinem ewigen Seyn, d. h. von seinem Seyn im Begriff, verschiedenen Seyns erscheinen. Das Wesen würde sich zur ersten Potenz umkehren, zur unmittelbaren Möglichkeit eines anderen Seyns, also zur Potenz, die dem Seyn am nächsten ist, es würde als das unmittelbar Seynkönnende, als das Seynkönnende der ersten Stufe, der ersten Möglichkeit oder (wie wir jetzt auch sagen können) Potenz erscheinen. Aber dieses nicht Seyende war dem rein Seyenden Subjekt, es war das, dem jenes rein Seyende war. Aber in diesem erst ganz hinein- und ihm zu-Gewendeten, das nur ihm Potenz war — wenn es jetzt Potenz von sich selbst (Seynkönnendes seiner selbst) wird, kann es nicht mehr sein Subjekt, also sich erkennen, es tritt also in seine eigne Selbstheit zurück, d. h. es bekommt ebenfalls eine Potenz in sich — was Sie auch auf folgende leichter zu fassende Art einsehen können.

Das rein Seyende war das gerade ausgehende — nicht auf sich selbst zurückgehende, es war, wie wir uns ausdrückten, das nur sich gehende, ganz hingegen und sich gehend eben dem, welches selbst alles eignen Seyns bloß und lebendig ist; aber diese gegenseitige Annehmlichkeit zwischen beiden ist sofort aufgehoben, wenn das Wesen selbst-seyendes wird, das rein Seyende ist also genöthigt in sich selbst, in sein eignes Selbst zurückzutreten, es ist als das rein Seyende negirt, gehemmt, also nicht mehr das rein Seyende, denn das rein Seyende ist das potenzlos Seyende — in ihm ist aber jetzt eine Negation, eine Hemmung, d. h. ein Nichtseyn, eingetreten. Da es aber darum doch nicht aufhört seiner Natur nach das rein Seyende zu seyn, so wird es durch eben diese Potentialisirung (dadurch daß es in *statum potentiae* gesetzt wird) wird es — nicht etwa nun frei zu wirken oder nicht zu wirken, sondern es muß wirken, es kann gar nicht anders als streben, sich in das reine Seyn wiederherzustellen, und da dieß nicht geschehen kann, es sey denn das, was sich ihm als Subjekt entzogen, ihm wieder zum Subjekt geworden, in sein ursprüngliches Nichts oder An-sich zurück überwunden, so kann es gar nicht anders als streben, das aus

sich herausgetretene An-sich, das Seyend gewordene nicht Seyende zu überwinden, um dadurch sich selbst zu dem, was es ursprünglich war, zum rein Seyenden wiederherzustellen. Und so erscheint denn — auch vorläufig schon, und eh' es zur wirklichen Erhebung des nicht Seyenden kommt, schon indem dieses nur noch als das auf solche Weise seyn könnende sich zeigt — schon hier, sage ich, erscheint das rein Seyende als das mittelbar Seynkönnende, das nämlich eines eignen Seyns (denn davon ist hier die Rede) nur dadurch fähig ist, daß es von einem anderen in *statum potentiae* gesetzt wird. Auch in diesem tritt also eine mittelbare Potentialität hervor. Denkt man sich die Spannung als wirklich eingetreten, so wird das rein Seyende in dieser Spannung nur noch als das seyn, d. h. als das wirken Müßende erscheinen (weil es nicht frei ist zu wirken oder nicht zu wirken, sondern seiner Natur nach gar nichts anders seyn kann als der Wille, seinen Gegensatz zu überwinden). Indem es in *potentiam* gesetzt wird, zeigt sich, daß es seiner Natur nach *actus purus* ist, dem die Potenz fremd ist, und daß es daher alles thut, seiner Potenz los zu werden, also das wieder zu negiren, wovon es negirt ist. In eine noch tiefere Negation tritt aber der Geist zurück, welcher das im Seyn nicht Seyende war. Denn auch dieser, wenn es zu der Spannung käme, würde aus dem Seyn gesetzt, das er in der Einheit hat; auch er erscheint also, sowie nur jene Möglichkeit an dem nicht Seyenden sich hervorthut, als Möglichkeit, Potenz eines anderen, eines zukünftigen Seyns, als ein Seynkönnendes, das aber noch weiter entfernt ist vom Seyn als das rein Seyende, indem es gar nicht unmittelbar wie dieses wirken, nicht sich selbst *proprio actu* in das Seyn wiederherstellen kann, sondern erst dann in das Seyn wieder eingesetzt würde, wenn das aus seinem An-sich herausgetretene Seynkönnende durch das Seynmüßende in sein An-sich zurück überwunden wieder zum Seyenden von ihm — dem Geist — geworden wäre. Dieses entfernteste Verhältniß zum Seyn wird ausgedrückt durch den Begriff des bloß seyn Sollenden. Das bloß seyn Sollende ist soweit auch ein nicht Seyendes, aber das entfernteste vom Seyn. Denn im Begriff des seyn

Sollenden liegt schon, daß es nicht ein selbstwirkendes ist, daß es also, einmal aus dem Seyn gesetzt, seine Wiederherstellung in das Seyn von der Wirkung einer anderen Potenz erwartet (daß sie ihm nur vermittelt wird). Demnach würden nun (aber, wohl zu merken, erst hintennach, post actum) das nicht Seyende, das rein Seyende und das im nicht Seyn Seyende — die drei Gestalten würden sich jetzt ihm (dem absoluten Geist) als ebenso viele Potenzen eines künftigen Seyns darstellen. Die erste wäre die unmittelbare Potenz eines anderen, eines zufälligen Seyns, das unmittelbar Seynkönnende, das Seynkönnende der ersten Potenz, also, wenn wir den Begriff des Seynkönnens durch A bezeichnen, A^1 ; die andere wäre das Seynkönnende der zweiten Ordnung = A^2 , die dritte das Seynkönnende der dritten = A^3 . Da sich uns für die bloß mittelbaren Potenzen inzwischen eigne Ausdrücke ergeben haben, so brauchen wir von der ersten nicht mehr zu sagen, sie sey das unmittelbar Seynkönnende, sondern eben, sie sey das Seynkönnende, und die Folge von Potenzen, wie sie dem absoluten Geist sich in ihm selbst darstellt, ist daher diese: 1) das Seynkönnende, 2) das Seynmüßende, 3) das Seynsollende. Hierin sind alle möglichen Verhältnisse des noch nicht Seyenden zu dem künftig Seyenden, wir können eben damit zugleich sagen: alle Urkategorien des Seyns begriffen. Sie haben also nun gesehen, wie das, was im vollkommenen Geist = Er selbst war, sich zu Potenzen eines anderen und künftigen Seyns umwenden kann.

Den Anlaß aber zu dieser allgemeinen Potentialisirung oder zu dieser Erscheinung von Potenzen eines (noch nicht seyenden) Seyns in dem absoluten Geiste — den Anlaß zu dieser allgemeinen Erscheinung gibt ursprünglich nur die an dem Wesen hervortretende oder sich zeigende Möglichkeit. Diese Möglichkeit war vor dem Seyn des vollkommenen Geistes auf keine Weise da, sie tritt erst nachher hervor als das Unversehene (Unvorhergesehene), gleichsam Unerwartete (auch dieß, wie überhaupt nichts, sage ich umsonst — eben diese Potenz wird sich uns in der Folge wiederholt darstellen als das Unversehene, Plötzliche), sie ist das nicht Gewollte, denn sie tritt von selbst hervor, ohne

Willen des Geistes; aber, obwohl das zuvor nicht Gesehene, erscheint sie doch nicht als ein ungeru Gesehenes, als ein invisum in diesem Sinn, sondern im Gegentheil als ein Willkommenes. Denn indem sie dem absoluten Geist das Seyn zeigt oder vorstellt, das er annehmen könnte, wenn er wollte, das also nichts ist und nie mehr als bloße Möglichkeit seyn würde, wenn er es nicht wollte — indem sie also dem vollkommenen Geist etwas zeigt, das er wollen könnte — und zwar etwas eigentlich zu Wollendes — nämlich ein bloßes seyn und nicht seyn Könnendes, Zufälliges (nur ein solches kann eigentlich gewollt werden), indem sie also dem vollkommenen Geist einen solchen Gegenstand eines möglichen Wollens zeigt, wird er sich als Wille, als der wollen kann, inne, und diese Erscheinung (denn mehr ist es nicht, es ist noch keine Realität, es ist eine bloße Erscheinung in dem vollkommenen Geist) diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seyns setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Nothwendigkeit seines unvordenklichen Seyns, das er nicht sich selbst gegeben hat, in dem er also nicht mit Freiheit oder mit Willen ist, jene Erscheinung gibt ihn also zuerst sich selbst, indem sie ihn von jener heiligen zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichsam zuerst empfangen worden, und bis zu diesem — obwohl ohne Zwischenzeit eintretenden — der Ewigkeit unmittelbar folgenden — Moment gelegen hatte. Wir müssen uns nämlich jetzt eine frühere Unterscheidung zurückrufen. Der vollkommene Geist ist actu purissimo — in einem sein Gegentheil, daß ich so sage, nicht kennenden, alles Conträre, alles nicht Seyn verzehrenden und zum Seyn machenden Seyn — in diesem verzehrenden Seyn ist der Geist actu purissimo das Wesen, das rein Seyende und das als Wesen Seyende. Hier wird also ein Einsseyn (ich bitte Sie dieß wohl zu merken) — es wird ein Einsseyn der drei Gestalten in ihm gesetzt, aber er ist nicht dem bloßen Seyn nach, er ist seiner Natur nach, also er ist an sich der all-einige, so daß er, um uns so auszubilden, es seyn würde, wenn er es auch nicht wirklich, nicht im Seyn wäre, und nicht aufhören könnte es zu seyn, wenn auch jener notus

purissimus seines Seyns unterbrochen — ja durch ein hervortretendes Conträres, durch eine irgendwie eingetretene Spannung aufgehoben würde. Nun sehen Sie, eben davon ist jetzt die Rede. Indem jenes andere Seyn ihm als ein mögliches gezeigt wird — dadurch eben wird er sich inne als der nicht bloß im Seyn, nicht bloß materiell, sondern als der geistig, als der übermateriell All-Einige — und indem er sich als diesen geistig (d. h. auch unabhängig von aller materiellen All-Einigkeit) — All-Einigen sieht, wird er eigentlich erst sich als sich, als den wahrhaft absoluten und an nichts (an kein Seyn — auch nicht an sein eignes) gebundenen Geist inne, als den, der der All-Einige auch bleibt in der Zertrennung der Potenzen, und der daher absolut gleichgültig ist gegen die zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen — spannungslosen — Seyn zu bleiben, oder in jenes gespannte und in sich selbst conträre Seyn hervorzutreten. Er wird sich inne als der in der Zertrennung selbst nicht Zertrennbare, unüberwindlich Eine, der eben darum, und nur darum, frei ist, die Zertrennung zu setzen. Es verschlägt ihm nichts, dem Seyn nach Einheit oder Spannung zu seyn, denn Er selbst wird dadurch nicht verändert, es ist nur eine andere Form der Existenz, denn er existirt in der Spannung ebensowohl, nur auf andre Weise, als in der Einheit. Da aber ist erst die wahre Freiheit, z. B. für mich selbst, wo es mir nichts verschlägt, sondern in Ansehung meiner selbst vollkommen gleichgültig ist (ich sage: in Ansehung meiner selbst, denn in andern Rücksichten braucht es mir nicht gleichgültig zu seyn), wahre Freiheit erkenne ich erst da, wo es mir in Ansehung meiner selbst gleichgültig seyn kann, so oder so zu seyn, so oder so zu handeln. Hier also erst ist Seyndes, das Ist = schlechthin freier Geist = Gott. Hier erst ist der vollkommene Geist nicht mehr bloß als nicht-Nothwendigkeit, in das Seyn überzugehen, sondern auch als Freiheit, ein anderes, von seinem ewigen oder Begriffs-Seyn verschiedenes Seyn anzunehmen, d. h. als Freiheit, aus sich selbst herauszugehen, erreicht. Hier erst kann er von sich selbst sagen: Ich werde seyn, der ich seyn werde, d. h. der ich seyn will, es hängt bloß von meinem Willen ab, dieser

oder ein anderer zu seyn — hier stellt sich der vollkommene Geist als Gott dar; hier sind wir berechtigt ihm diesen Namen zu geben. Denn das Wort Gott ist an sich ein bloßes Wort, wo es sich also um die richtige Anwendung desselben fragt. Ist aber bloß davon die Rede, fragt es sich z. B., ob der Name Gott auch auf eine todte, unbewegliche, in blinder Nothwendigkeit über ihren eignen Bestimmungen brütende Substanz, oder auf ein in gleicher Nothwendigkeit — etwa durch successive Negationen alles bestimmten Seyns endlich sich selbst als das reine Nichts darstellendes Princip angewendet werden könne, da kann allein der Sprachgebrauch und zwar der ursprüngliche entscheiden. Eine urkundlichere Erklärung des Namens Gott aber, wie ich schon früher bemerkte¹, gibt es nicht, als die der wahre Gott selbst dem Gesetzgeber Israels ertheilt; denn als dieser fragt, bei welchem Namen er ihn (den wahren Gott) dem Volk nennen solle, antwortet Er: Kenne mich: Ich werde seyn, der ich seyn werde, dieß ist mein Name. Und eine andere Bedeutung hat auch der Name Jehovah nicht, der wenigstens seit Mosi's Zeiten dem wahren Gott im ganzen Alten Testament beigelegt wird².

In völliger Freiheit also ist Gott, das ihm gezeigte Seyn, welches nicht mehr in actu purissimo besteht, sondern ein actus ist, in dem zugleich Spannung, Widerstand ist — er ist in völliger Freiheit, dieses Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen, weil er nicht der bloß materiell, sondern der übermateriell All-Einige ist, weil er also in der materiellen nicht-Einheit ebensowohl oder nicht weniger der an sich Eine ist als in der materiellen Einheit. Die Einheit ist die Einheit seiner Natur, welche als eine übermaterielle, absolut geistige durch die materielle nicht-Einheit so wenig afficirt wird, als sie durch das materielle Einsseyn

¹ S. Philosophie der Mythologie, S. 47, vergl. mit Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 171. D. S.

² Das „Ich werde seyn, der ich seyn werde“ kann entweder heißen: Ich werde seyn, der ich will (wenn *WM* sensu neutro genommen würde: Ich werde seyn, was ich will), oder, wenn man das hebräische Tempus aoristisch versteht: Ich werde seyn, der ich bin, d. h. ich werde seyn und dabei doch derselbe bleiben, ich werde seyn ohne Nachtheil und ohne Veränderung meiner selbst.

bedingt war, da dieses vielmehr eine Folge von ihr ist. Ferner können wir auch sagen: es steht ihm absolut frei, das ihm gezeigte Seyn anzunehmen, weil er auch dann, auch wenn er aus dem spannungslosen Seyn in das gespannte heraustritt, damit sein göttliches Seyn im Grunde bloß inspendirt, nicht aufhebt, denn vielmehr eben durch die Spannung selbst (wie wir bald hören werden) und durch den Gegensatz der Potenzen wird es wiederhergestellt, so daß er dieses Seyn alsdann nur als ein vermitteltes und wiederhergestelltes besitzt, das er ursprünglich als ein unmittelbares und unvermitteltes besaß. Aber ob mittelbar oder unmittelbar ist für ihn gleich viel, denn seine Gottheit besteht nicht in dem so-Seyn, sondern darin, daß er unveränderlich Er selbst ist, d. h. sie besteht in jenem Seyn, das mit dem Wesen selbst Eins ist, und in Bezug auf welches das alte Wort gesprochen ist: In Deo non differunt Esse et quod Est — d. h. eben das wahre Seyn Gottes ist das, daß Er — Er selbst ist.

Nachdem wir nun aber den Punkt der gänzlichen und vollkommenen Freiheit Gottes im Annehmen oder Nichtannehmen jenes von ihm selbst verschiedenen Seyns ins Reine gebracht haben, so bleiben noch zwei Fragen übrig: 1) wie, auf welche Weise er dieses Seyn annehmen könne, 2) wodurch er im Fall der Annahme dieses Seyns zu derselben bewogen gedacht werden könne, welche Beweggründe zu dieser Annahme in ihm sich denken lassen. Denn das ist die Art der sittlich freien Natur, zu ihren Handlungen nicht blindlings, sondern durch Beweggründe bestimmt zu werden.

Was nun die erste Frage betrifft, wie es mit der Annahme jenes Seyns zugehe, so ist bereits erklärt, worin der Grund der ganzen Spannung — also des außergöttlichen Seyns liegt (denn das unmittelbare göttliche Seyn ist das spannungslose, ist *actus purissimus*). Der Grund der ganzen Spannung ist das aus seinem An-sich hervorgetretene, selbst sehend gewordene An-sich. Nun ist aber Gott seiner Natur nach das an sich Seyende, und weil Gott der an sich sehende Geist ist, so kann dieser, also das an sich Seyende auch durch den bloßen Willen Gottes außer sich seyn, — als dieses außer sich seyende eben hat es alsdann die Eigenschaften eines ganz und bloß durch den göttlichen Willen Seyenden.

Als dieses, als das aus seinem An-sich herausgetretene Wesen, ist es nun freilich nicht mehr Gott selbst, doch ist es auch nicht schlechthin nicht-Gott, denn da in ihm die Möglichkeit ist in sein An-sich zurück überwunden, zurückgebracht zu werden, so ist in ihm auch wieder die Möglichkeit oder Potenz des Gottseyns, d. h. es ist wenigstens potentia Gott.

Es wird hier überhaupt — zum Verständniß der weiteren Entwicklung — nothwendig seyn, folgendes über das Wort Potenz zu bemerken. Wir haben bereits gesehen, wie sich dem vollkommenen Geist an den Gestalten seines Seyns zuerst die Potenzen darstellen. Hier werden sie also für ihn — Möglichkeiten, Potenzen eines andern Seyns, eines von seinem gegenwärtigen verschiedenen Seyns. In dem wirklichen Seyn aber, wo sie nun nicht mehr Gestalten des unmittelbaren göttlichen, sondern wirklich eines vom göttlichen verschiedenen Seyns sind, verhalten sie sich auch wieder als Potenzen, als Möglichkeiten, nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzustellenden göttlichen Seyns, so daß sie also, innerlich, Potenzen des außergöttlichen, äußerlich geworden, Potenzen des göttlichen Seyns sind. Wir werden sie daher auch in dem äußeren Seyn Potenzen nennen dürfen, wiewohl sie es da in einem andern Sinne sind, als dort, wo sie noch bloß innerlich als Möglichkeiten erschienen.

Also um wieder auf den eigentlichen Fragepunkt zurückzukehren, so verhindert nichts, daß Gott, da er durch seine Natur das Wesen (das an sich Seyende) und also auch das in diesem verborgene Seynflömmende ist, durch seinen bloßen Willen statt dessen das außer sich Seyende sey, jenes *ἔξωτάμενον*, von dem gleich im Anfang die Rede war; nur muß man dabei denken, daß er es nicht ist, um es zu seyn, sondern um eines andern Zwecks willen, den er dadurch erreichen will. Denn es ist eine uralte Lehre, daß Gott stets durch das Gegentheil, *διὰ τῶν ἐναντίων*, seine Absichten ausführe. Er ist dieses Andere — dieses außer sich Seyende — er verwirklicht dieses Mögliche durch ein unmittelbares Wollen nur, damit er in diesem überwunden werde, ja er ist sogar nur frei, dieses Seyn anzunehmen, weil er an der zweiten Gestalt seines Wesens, die in diesem Verhältniß zur zweiten Potenz wird, weil

er an dieser hat, wodurch er jenes Seyn überwinde. — Wir sind also nun durch diese Auseinandersetzung, in der von einem Zwecke die Rede war, von selbst auf die andere Frage geführt: wodurch Gott, im Fall der Annahme jenes Seyns (das wir einstweilen voraussetzen oder nur als möglich denken), wodurch also Gott, im Fall der Annahme eines Seyns außer sich, dazu bewogen gedacht werden könne.

Man könnte sich den Uebergang von dem unmittelbaren und widerstandlosen Seyn zu dem durch Widerstand vermittelten etwa auf folgende Art denken. Jedes Wesen, sowie es sich in seiner Ganzheit und Vollständigkeit nur hat (Gott aber hat von Ewigkeit sich selbst in seiner Ganzheit), jedes Wesen dieser Art sucht natürlich zuerst sich in seinen verschiedenen Gestalten auseinanderzusetzen und zu unterscheiden, oder sich in jeder insbesondere zu setzen und zu erkennen. Dieß ist nun aber in jenem *actus purissimus* des göttlichen Lebens unmöglich, indem die Gestalten nicht wirklich auseinanderzubringen sind. Der an sich seyende Geist ist materiell wie der für sich seyende; beide sind, wie wir gesehen, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit. Ebenso ist der im an-sich-Seyn für sich seyende Geist jedem der beiden für sich gleich, dem an sich seyenden, denn er ist selbst auch der an sich seyende, dem für sich seyenden, denn er ist ja auch dieser. In diesem reinen, noch ungehemmten Fluß des göttlichen Lebens ist zwar Anfang, Mittel und Ende, aber der Anfang ist da, wo das Ende, und das Ende ist eben da, wo der Anfang ist, d. h. beide sind nicht auseinanderzubringen. In dieser reinen Unmittelbarkeit wäre also Gott sich selbst unfählich, oder er könnte nicht sich selbst in seinen Gestalten setzen und festhalten, da die eine unmittelbar in die andere übergeht. Das Bestreben, sich dennoch in denselben festzuhalten, würde nur als eine Art von rotatorischer Bewegung erscheinen können, denn alles dasjenige, was sich nicht als Anfang und Ende sich selbst entgegensetzen, Anfang und Ende nicht auseinanderbringen kann, rotirt. Da nun, könnte man fortfahren, jede rotatorische, d. h. Anfang und Ende nicht findende Bewegung, Unseligkeit ist, so ist ihm auch darum jene an ihm selbst — nämlich an der ersten Gestalt seines Seyns — sich zeigende Möglichkeit so höchst willkommen,

weil diese allein schon jener rotatorischen Bewegung ihn enthebt und ihm das Mittel wird, auch daraus schon und ohne wirkliches Auseinandergehen sich in allen seinen Gestalten zu unterscheiden, indem er sie vermittelt durch jene erste Möglichkeit nun schon steht, nicht als das, was sie sind, sondern als das, was sie seyn können oder seyn werden, also in derjenigen Gestalt, wo eine der anderen ungleich, die eine wirklich außer der anderen ist. Darum also ist ihm jene erste Möglichkeit, jene *potentia prima*, die der Anfang zu allen anderen Möglichkeiten ist, so willkommen; denn nicht nur setzt sie ihn gegen die Nothwendigkeit seines alles verzehrenden, d. h. kein Aufereinander und keine Unterscheidung zulassenden, Seyns in Freiheit, sondern es kommt auch durch sie zuerst Erkenntniß in Gott, darum kann sie ihm nicht als Gegensatz erscheinen, sondern nur als Gegenstand des Ergößens und einer nie aufhörenden Freude; ja, wenn die Frage entsteht, womit Gott von Ewigkeit sich beschäftigt, so kann man darauf nur antworten: eben jene *potentia prima* war von Ewigkeit der einzige Gegenstand seiner Beschäftigung, seiner Lust. (Hierauf kommen wir wieder zurück.) — Um aber aus jener rotatorischen Bewegung, die mit seinem Urseyn nothwendig gesetzt wäre, auch wirklich zu entkommen und in die entgegengesetzte, d. h. in die geradlinigte Bewegung überzugehen, hätte der vollkommene Geist kein anderes Mittel, als Anfang, Mittel und Ende in sich selbst sich wirklich ungleich zu machen (bisher waren sie nur *potentia* sich ungleich); denn die gerade Linie ist eben die, in welcher Anfang und Ende aufereinander sind, während der Punkt dasjenige ist, dem der Anfang auch gleich das Ende und das Ende der Anfang ist. Anfang, Mittel und Ende würde er aber erst in der That sich ungleich machen, wenn er die an den drei Gestalten seines Seyns erblickten Möglichkeiten zur Wirklichkeit erhöhe. Denn da sind sie wirklich für sich gegenseitig aufereinander, und schließen sich voneinander aus, und zwar so, daß jedes gerade nur in dieser Ausschließung und Spannung ist, was es ist. Mit dieser Spannung ist aber zugleich nun eine nothwendig vom bestimmten Anfang durch bestimmten Mittelpunkt in ein vorbestimmtes Ende fortschreitende, d. h. es ist eine geradlinigte

Bewegung gegeben. Auf diese Weise also ließe sich jener freiwillige Uebergang Gottes in das andere oder äußere Seyn darstellen. Man könnte hierher eine merkwürdige Stelle in dem Platonischen Werk von den Gesezen beziehen, wo Platon — ich sage Platon, ich will mich damit nicht anheischig machen, gegen diejenigen zu streiten, die dieses Werk dem Platon absprechen; mir scheint es Platonisch, und ich vertraue mir es im System der Platonischen Werke wohl zu begreifen; überhaupt scheint es mir nicht recht, den Geist eines großen Schriftstellers so an sich gebunden zu denken, daß er überall und durchaus sich selbst gleich seyn müßte, am wenigsten scheint mir dieß dem Schriftsteller angemessen, dem die Verehrung der Nachwelt seit zwei Jahrtausenden schon den Namen des göttlichen (divinus) eigenthümlich beigelegt hat — dieser also führt als einen *παλαιὸν λόγον*, wahrscheinlich als Ueberlieferung der ältesten, d. h. unmittelbar aus der Mythologie hervorgegangenen Philosophie, folgende Worte an: Gott, Anfang, Mittel und Ende der Dinge in sich begreifend, bringt geraden Wegs durch, da er seiner Natur zufolge umlaufen würde, griechisch: *ὁ μὲν δὲ θεὸς ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείαν* (oder, wie man jetzt liest: *εὐθεία*) *περαίνει κατὰ φύσιν περιπροεσόμενος*. (Dabei müssen freilich die letzten Worte: *κατὰ φύσιν περιπροεσόμενος*, wie man jetzt liest, in die Worte *κατὰ φύσιν περιφερόμενος* verändert werden — allein jeder, der die Stelle ansieht, wird mir darin beistimmen, denn 1) ist es ganz begreiflich, ja natürlich, daß *περιπροεσόμενος* aus der Umgebung hineingekommen ist; 2) der Ausdruck *κατὰ φύσιν* fordert eine unwillkürliche Bewegung (denn wie einer *κατὰ φύσιν* übersetzt hat: in der Natur oder in der Schöpfung umwandelnd, kann ich wenigstens mit meinem wenigen Griechischen nicht vereinigen; *κατὰ φύσιν* kann

¹ Diese Stelle (De Legg. IV, p. 716) wurde schon früher (in der Philosophie der Mythologie, S. 83) angewendet; hier ist die Erklärung der Stelle selbst näher angegeben, die übrigens auch Gegenstand einer besonderen Abhandlung ist, welche vom Verfasser in der philosophisch-philologischen Klasse der Allrussischen Akademie vorgetragen wurde. D. S.

nur heißen: der Natur, d. h. seiner Natur gemäß, dieß fordert also eine unwillkürliche Bewegung] in dem *περιπορευόμενος* aber wäre eine willkürliche ausgedrückt. Und so wie hier das *κατὰ φύσιν* eine unwillkürliche Bewegung fordert, so ist in dem *εὐθείαν παραλνυ* offenbar eine freie, vorgesezte, mit einem Vorsatz verbundene Bewegung gemeint, welche nun ihrerseits wieder in dem zweiten Glied einen Gegensatz fordert; da aber der Gegensatz des geraden Fortgangs nur das sich Umdrehen, *περιπέρασθαι*, seyn kann, so ist gar nicht zu zweifeln, daß dieses Wort gesetzt werden müsse). Sinn: Gott geht gerade vorwärts, indem er wollend Anfang, Mittel und Ende sich ungleich macht, da er seiner bloßen Natur nach umlaufen würde, d. h. Anfang und Ende nicht auseinanderbringen könnte. Doch es bedarf der Autorität des Platon nicht, um diese Anwendung des Gegensatzes von geradlinigter und rotatorischer Bewegung auf das göttliche Leben zu rechtfertigen. Denn auch ein Prophet des Alten Testaments¹ sagt: *הַיְהוָה יָרַךְ יְשׁוּעָתָא*, die Wege des Herrn sind gerade, d. h. vom Anfang gerade in das vorgesezte Ende gehend; und dagegen in dem schon angeführten Gleichniß Christi, wo der Geist (*τὸ πνεῦμα*), und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, der Geist in seiner ersten Geburt, in seinem ersten Daseyn, wo er also gleichsam noch nicht Zeit gehabt hat in eine andere Bewegung überzugehen, auch hier wird ja das erste Seyn des Geistes mit dem Wehen des Windes insofern verglichen, als in diesem Anfang und Ende nicht zu unterscheiden, nicht auseinanderzuhalten sind, d. h. auch hier wird die erste oder unmittelbare Bewegung des Geistes mit einer rotatorischen, in sich zurücklaufenden verglichen. Der Gedanke von einem Weg oder von Wegen: Gottes, den Platon in der angeführten Stelle ganz mit den Vorstellungen des Alten Testaments gemein hat, geht ohnedieß durch die ganze Schrift. Man kann aber Gott keinen Weg zuschreiben, ohne ihm eine Bewegung, d. h. ohne ihm ein Ausgehen von Sich — oder von da, wo er ursprünglich ist, zugleich zugeben. Und so wird namentlich in einer Stelle, über die ich später ausführlicher seyn werde, jene *Potentia prima* redend eingeführt: der

¹ Hof. 14, 19.

Herr (Jehovah) hatte mich im Anfang seines Wegs, d. h. *antequam ex se ipso progredereetur*, eh' er aus sich selbst herausging.

Auf diese Art könnte man sich also das Herausgehen Gottes aus seinem Urseyn in ein anderes Seyn etwa verdeutlichen. Ich will nur noch bemerken, daß übrigens, wie Johannes Kepler anführt, schon ältere Mathematiker das Geradlinigte Gott, das Krumme der Creatur zugeeignet haben, woraus die hohe Bedeutung dieses Gegensatzes, der uns auch äußerlich schon durch die Erscheinung des Lichts und die Rotation der Weltkörper so nahe gelegt ist, überhaupt erhellt.

In einer anderen vielleicht weniger kühnen, aber übrigens völlig sachgemäßen Wendung kann man das göttliche Herausgehen so erklären: die Absicht sey, das nicht selbstgesetzte Seyn, jenes Seyn, in dem Gott sich selbst nur findet, in ein selbstgesetztes zu verwandeln, also zunächst und unmittelbar an die Stelle jenes *actus purissimus*, in dem das göttliche Urseyn besteht, einen durch Widerstand unterbrochenen, aber eben darum in seinen Momenten unterscheidbaren und begreiflichen Actus, kurz einen Proceß zu setzen, der, inwiefern in ihm nur das ursprüngliche göttliche Seyn wiederhergestellt oder wieder erzeugt wird, ein theogonischer genannt werden könnte. Indesß ist bei dieser Ansicht zu bemerken, daß es sich zwar allerdings so verhält, nämlich daß durch jene Herauswendung der Potenzen der reine unvermittelte Actus des göttlichen Seyns nur in einen vermittelten verwandelt wird; dieß kann jedoch als eigentliches Motiv darum nicht geltend gemacht werden, weil der Erfolg dieses vermittelten Actus für Gott selbst doch eigentlich ohne Resultat seyn würde, da er sich auch ohne diesen Actus, in jenem ersten sich Innwerden, wo er die Gestalten zuerst von sich (als wesentlicher Einheit) unterscheidet, in der ganzen Vollständigkeit seines Seyns erblickt. Das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das ohne jenen vermittelten Actus, d. h. ohne jenen Proceß, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, gar nicht seyn könnte. Ein solches, jetzt noch nicht Seyendes, also bloß Zukünftiges, aber allein durch den mit Willen gesetzten Proceß Möglichen könnte nun aber nur die Creatur seyn. Das wahre

Motiv des Herausgehens wäre also die Schöpfung, und jener Proceß müßte sich als Schöpfungsproceß darstellen lassen.

Gehe ich dieß nachweise, bedarf es noch einer weiteren Auseinanderziehung des Allgemeinen.

Der vollkommene Geist erblickt an dem, was in ihm reines, bloßes Wesen — ich bitte Sie sich hiebei an das zu erinnern, was von dem bloß wesenden Seyn früher gesagt worden — also an dem, was in ihm reines Wesen, d. h. bloß wesentliches oder an sich seyendes Seyn ist, an diesem erblickt der vollkommene Geist die Möglichkeit eines anderen, eines über das Wesen hinausgehenden oder hinzukommenden Seyns. Ich habe schon gezeigt, wie diese an der ersten Gestalt ersehene Möglichkeit oder Potentialität sich auf die beiden anderen fortpflanzt; denn wenn es möglich ist, daß das an sich Seyende des Geistes ein außer sich seyendes werde, oder wenn dieses an sich Seyende des Geistes als das Seynkönnende im transitiven Sinn des Worts gesehen wird, so ist es auch eine Möglichkeit (eine entferntere und vermittelte zwar, aber denn doch eine Möglichkeit), daß das rein oder bloß gegenständlich Seyende des Geistes aus diesem reinen Seyn, welches ihm nur durch das an sich Seyende vermittelt ist — und zwar nur durch das an sich Seyende, inwiefern es ihm Subjekt (also nicht selbst Objekt oder Subjekt (Möglichkeit) seines eignen Seyns ist) — es ist auch möglich, sage ich, daß das rein Seyende aus diesem reinen Seyn gesetzt, negirt werde; es stellt sich also zum voraus dar als das in diesem Fall seyn Müßende, nämlich als dasjenige, welches alsdann oder in dem angenommenen Fall nicht frei ist, zu wirken oder nicht zu wirken, sondern wirken muß, um sich eben in das reine Seyn wiederherzustellen, von dem es durch die Selbsterhebung des an sich Seyenden ausgeschlossen worden. Es erscheint zum voraus als das seyn Müßende, heißt: es erscheint als das Seynkönnende der zweiten Potenz. Nicht weniger aber stellt sich auch die dritte Gestalt, in welcher der vollkommene Geist das für sich selbst seyende An-sich ist — auch diese stellt sich dar als das durch die Selbsterhebung des an sich Seyenden Auszuschließende, demnach

der Negation — nicht der gänzlichen Aufhebung, aber doch der Potentialisirung — Fähige. Auf diese Weise aber potentialisirt, in den Zustand des nicht Seyns, d. h. eben der bloßen Potenz, gesetzt, wäre sie in ihr ursprüngliches Seyn, welches ein reines von selbst Seyn war, nur wiederherzustellen, wenn das an sich Seyende wieder in sein An-sich zurückgebracht — zurück überwunden würde. Dieses könnte nun aber nur durch die zweite Potenz, die sich in dieser Spannung als das seyn Müssende, nothwendig Wirkende verhält, geschehen, damit stellt sich demnach die vom ursprünglichen Seyn ausgeschlossene dritte Gestalt als das nur durch doppelte Vermittlung Seynkönnende, als Seynkönnendes der dritten Potenz, als seyn Sollendes dar. Käme es nun aber wirklich zu dieser — bis jetzt bloß als möglich vorausgesetzten — Spannung, so ist leicht einzusehen, daß mit dieser zugleich ein Proceß gesetzt seyn würde. Die veranlassende Ursache dieses Processes wäre das aus seinem An-sich — aus seinem Mysterium — herausgetretene An-sich. Die wirkende Ursache wäre die in ihr ursprünglich-reines, d. h. potenzloses Seyn nothwendig sich wiederherzustellen strebende zweite Potenz; denn diese, ausgeschlossen von ihrem Seyn und selbst negirt durch das, was ihr ursprünglich Subjekt, Potenz war, jetzt aber selbst Seyendes geworden ist — diese kann ihrer Natur nach nichts anderes seyn als der Wille, dieses sie Negirende hinwiederum zu negiren, d. h. es in sein ursprüngliches Nichts, nämlich in sein An-sich wieder zu überwinden, dieses nicht seyn Sollende zum sich selbst Aufgeben, zur Expiration zu bringen, wo es dann von selbst wieder zum Seyenden jenes Dritten wird, dem allein gebührt zu seyn, des eigentlich seyn Sollenden. Wenn also das aus seinem An-sich herausgetretene An-sich die veranlassende, das aus seinem potenzlosen Seyn gesezte rein Seyende die wirkende Ursache des Processes war, so ist das seyn Sollende die End-Ursache, die causa finalis des Processes. — Um sich zu denken, wie jenes Princip des Anfangs, jenes den Proceß veranlassende Princip wieder in sein An-sich überwunden werde, bitte ich Sie, an das sich zu erinnern, was schon früher gezeigt worden¹, daß das Seynkönnende

¹ S. oben S. 207.

in seinem Hervortreten, oder wenn es sich zum Actus erhebt, nur als ein positiv gewordener, entzündeter Wille sich verhalten kann. Wille aber, wie er das einzige Widerstandsfähige, ist er auch das einzige Ueberwindliche. Die Möglichkeit dieses Processes beruht nun aber nur darauf, daß die drei Potenzen, obwohl sich gegenseitig ausschließend, doch nicht wirklich auseinander können, also darauf, daß ihre ursprüngliche Einheit eine geistige, eine unzerreißbare ist. Die Potenzen stellen das bloß materielle Existiren vor, das Seyende selbst ist über der bloßen Materie des Seyns erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflöbliche Einheit, welche die Potenzen, auch wenn sie in Spannung oder Entgegensetzung sind, nicht auseinanderläßt, sie zwingt, uno eodemque loco zu seyn, und so die materiellen Ursachen eines Processes zu seyn, dessen übermaterielle Ursache sie selbst (die Einheit) ist.

Um sich die in der Zertrennung bestehende Einheit aufs bestimmteste zu denken, bitte ich zu bemerken, daß die Potenzen während der Spannung zwar sich gegenseitig ausschließen, also für sich gegenseitig, aber nicht für Gott außereinander sind. Gott ist die unauflöbliche Einheit der Potenzen nicht unmittelbar als solcher, er ist nur die unzertrennliche Einheit seiner selbst, und dadurch mittelbar auch der Potenzen — nur sie sind also zertrennt, aber Er ist in ihnen, auch in den jetzt alterirten und ein anderes gewordenen immer derselbe, alle durchdringende Geist. Sie sind sich gegenseitig untereinander, aber sie sind nicht für ihn undurchsichtig. — Das Keelle in ihnen ist noch immer das Göttliche, das, was an ihnen das nicht Göttliche ist, oder das, wodurch sie (bloße) Potenzen sind, ist das bloß Accessorische, ist nicht Wesen, sondern nur Erscheinungsweise. Daher dann freilich, wenn das Erzeugniß dieser Potenzen die Welt ist, auch die Welt nicht Wesen, sondern nur Erscheinung, wiewohl eine göttlich gesezte Erscheinung ist.

Daß alles aus Gott sey, hat man von jeher gleichsam gefühlt, ja man kann sagen; eben dieses sey das wahre Urgefühl der Menschheit. Aber nie ist man über das bloße Daß hinausgekommen, und auch dieses (daß es so ist) hat man höchstens auf dialektische (d. h. den Verstand bloß logisch zwingende), aber keineswegs auf überzeugende

Weise zu zeigen vermocht. Denn dazu war erforderlich anzugeben, wie das, was ursprünglich, nämlich in Gott, nur *tanquam in actu purissimo*, als lauterstes, geistigstes Leben gedacht werden kann, wie eben dieses sich materialisiren, substantialisiren, gleichsam entgeistern, zu etwas von Gott Verschiedenem, zu einem außergöttlichen Leben werden könne. Durch unsere Entwicklung, durch die am rein Geistigen Gottes nachgewiesenen Möglichkeiten ist gezeigt, was bis jetzt keine Philosophie und keine Theosophie zeigen konnte. — Nun ein weiterer Punkt!

Auch in den gespannten und sich gegenseitig ausschließenden Potenzen existirt noch immer nur Gott. Die Gottheit oder das göttliche Seyn der Potenzen ist zwar suspendirt, aber eben darum ist nur die Form oder Art der göttlichen Existenz eine andere, nicht aber die Existenz Gottes selbst aufgehoben. Gott existirt in der Spannung und Zertrennung der Potenzen nicht weniger als in der Einheit. Inwiefern aber nun Gott die Potenzen in der gegenseitigen Ausschließung nicht weniger als in der Einheit ist (sie sind in der Spannung nur die freigeordnete Form seiner Existenz), insofern ist er in jeder ein anderer; er ist ein anderer als der aus seinem An-sich herausgetretene, ein anderer als der dieses außer sich Gesetzte seines Wesens wieder zurückbringende und überwindende, ein anderer als der, welcher seyn soll — er ist also in jeder der drei sich jetzt ausschließenden Gestalten ein anderer, aber nicht ein anderer Gott, denn Gott ist er nicht als eine dieser Gestalten insbesondere, sondern nur als die unauflöbliche Einheit derselben; er ist daher zwar Mehrere, aber nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Mit dieser letzten Reflexion sind wir, wie Sie sehen, wieder auf den Begriff des Montheismus geführt, d. h. auf denjenigen Begriff, der der höchste aller wahren Religion ist — eben deshalb auch der, von welchem eine (objektive) Erklärung der falschen Religion auszugehen hat. Als solchen haben wir ihn in dem früheren Vortrag bereits entwickelt, und ich erinnere Sie hier nur wieder an die Hauptpunkte desselben. Wir unterschieden damals den Montheismus im Begriff vom Montheismus als Dogma oder dem wirklichen Montheismus. Letzterer ist da, wo die Potenzen sich gegenseitig

ausschließen, also eine wirkliche Mehrheit in Gott gesetzt ist. Denn vor der Spannung ist diese Mehrheit in Gott nur potentiell, und dieß nannten wir den Monotheismus im Begriff. Diesem selbst aber liegt als letzter Gedanke zu Grund, daß Gott nicht (wie im bloßen Theismus) der schlechthin Einzige, sondern der als Gott einzige ist, oder daß die Behauptung der Einzigkeit in Gott nicht eine bloß negative, daß sie nur eine positive, d. h. affirmative seyn könne. Affirmativ ist die Behauptung der Einzigkeit in dem Fall, wenn erst in einem Wesen eine Mehrheit gesetzt ist, und die Einheit des Wesens als solche behauptet wird. *Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis.* Die Bedingung einer wirklichen Affirmation der Einheit Gottes ist, daß zuerst eine Mehrheit in ihm gesetzt sey. Diese affirmative Behauptung ist nun vermöge unserer Begriffe möglich. Denn Gott ist a) der an sich seyende, b) der für sich seyende, c) der im An-sich für sich seyende Geist. Von dieser Seite betrachtet ist er allerdings nicht Einer im bloß negativen oder ausschließlichen Sinn; bezeichnen wir die drei Begriffe durch drei Buchstaben, so ist er nicht bloß a, nicht bloß b, nicht bloß c, sondern $a + b + c$, d. h. Mehrere, aber doch nicht mehrere Götter, denn eben weil er nicht als b oder c insbesondere, sondern nur als $a + b + c$ erst Gott ist, so ist er, obgleich $a + b + c$, doch nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Nur inwiefern er (zwar nicht mehrere Götter, aber doch) Mehrere ist, kann ich sagen, es sey nur Ein Gott; und dieß ist dann also eine affirmative Behauptung. Der Monotheismus als ein unterscheidender Begriff und vollends als eine Unterscheidungslehre kann nicht in einer bloßen Verneinung, er muß in einer Behauptung bestehen. Diese Behauptung kann nicht darin liegen, daß Gott überhaupt nur Einer ist; denn damit ist immer nur gesagt, daß er nicht mehrere ist. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags besteht darin, daß man sich denkt, das, was im Begriff des Monotheismus unmittelbar behauptet werde, sey die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit ist, und nur mittelbar, nämlich nur erst im Gegensatz mit dieser Mehrheit die Einheit als solche behauptet wird. Weit entfernt, daß in dem

richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, ist sie vielmehr das unmittelbar Widersprochene; es wird gelehnet, daß Gott einzig in dem Sinn sey, in welchem eine Potenz, z. B. die von uns als erste bezeichnete eine ist. Den Gestalten seines Seyns nach ist Gott nicht Einer, sondern Allheit, also Mehrheit (denn Allheit ist nur geschlossene, vollendete Mehrheit). Als solche tritt diese Mehrheit aber erst hervor in der Scheidung der Potenzen, d. h. im Proceß: hier zeigt sich dann aber auch die Einheit als solche; denn Gott ist der in den Potenzen seyende, in ihnen wirkende und schaffende, und als dieser ist er nicht mehrere, sondern Einer, und hier also ist der Monotheismus (als Lehre) ausgesprochen. Von dem so begriffenen Monotheismus läßt sich nun auch der Polytheismus als ein möglicher ableiten. Denn betrachten wir die Potenzen nicht in ihrem Verhältniß zu Gott, sondern so, wie sie in ihrer gegenseitigen Ausschließung erscheinen, so müssen wir erkennen, daß sie als solche außer ihrer Gottheit gesetzt sind, d. h. sie sind außer jenem *πρῶτον*, außer jenem actus purissimus gesetzt, in welchem sie selbst = Gott sind; sie sind daher in ihrer Entgegensetzung nicht Gott, und doch auch nicht schlechthin nicht-Gott, sie sind nur nicht wirklich Gott, ihre Gottheit ist eine suspendirte, aber nicht aufgehobene — aber eben darauf, zu erklären, wie irgend etwas außer Gott (praeter Deum), und doch dabei nicht nichts und auch nicht schlechthin nicht-göttlich seyn könne, kommt es an, wenn der Polytheismus wirklich erklärt werden soll. Es ist hier eine Mehrheit, von deren Elementen man nicht schlechthin und in jedem Sinn sagen kann, daß sie nicht Gott sind, wo also eine Möglichkeit allerdings vorhanden ist, diese Elemente als mehrere Götter zu denken. Bloße Potenzen (ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken) sind sie eben auch nur in der Spannung, d. h. während des Proceßes, aber wenn das aus sich Herausgetretene wieder in sich zurückgebracht ist, im Ende des Proceßes, den wir ja bereits als einen theogonischen bestimmt haben, da sind sie — wieder aufgerichtet zu ihrem ursprünglichen Wesen — nicht mehr Potenzen, sondern wieder = Er selbst. So begreift sich, wie im Menschen Gott selbst, ja wie der Mensch seinem ursprünglichen

Seyn nach nur der wiederhergestellte vollkommene Geist selbst ist. Dieß führt uns nun auf den Schöpfungsproceß selbst.

Weil die Potenzen sich gegenseitig ausschließen, und doch, wie ich schon gezeigt, in Einem und demselben, uno eodemque loco, bestehen müssen, so läßt sich diese Coexistenz nicht als eine ruhige denken. Jenes Princip des Anfangs, in welchem eigentlich das bloße An-sich, das ewig Verborgene, das eigentliche Mysterium der Gottheit offenbar wird, dieses zur Unsichtbarkeit bestimmte Princip, indem es dennoch hervortritt, wirkt ausschließend zunächst auf dasjenige in Gott, dem es Subjekt war, das rein und bloß Seyende der Gottheit; indem das, was ihm Subjekt, das Seyende von ihm war, sich ihm entzieht, ja sich in das es nun vielmehr Ausschließende, Negirende verwandelt, indem dieß geschieht, wird dieses Princip, das zuvor ohne alle Eigenheit, völlig selbstlos, in dem actus purissimus des göttlichen Lebens ganz verschlungen war — dieses wird jetzt genöthigt, ein für sich seyendes zu seyn, es wird also durch jene Anschließung hypostasirt, substantialisirt; durch das gleichsam unversehens entstandene neue Seyn des zuvor nicht Seyenden — nämlich nur urständlich und also ohne Gegen- oder Widerständigkeit Seyende — durch dieses neue, conträre Seyn, das eben da entsteht, wo zuvor nichts (kein Widerstand war) — durch dieses neue Seyn wird es selbst (das zuvor Potenzlose) potentialisirt, es bekommt eine Potenz, aber eben damit ein Leben in sich selbst; eben diese Negation, oder daß es negirt, als nicht seyend gesetzt ist, gerade die Negation gibt ihm das in-sich-Seyn, da es zuvor das außer sich seyende war, diese Negation macht es zum seyn oder wirken Mössenden, indem es nothwendig strebt sich in sein Urseyn, in das reine potenzlose Seyn wiederherzustellen, was nicht geschehen kann, es habe denn zuvor jenes nicht seyn Sollende, das doch ist, jenen zur Wirkung gekommenen Willen, der eigentlich nicht wirkend seyn sollte, wieder in sein Nichts, d. h. in sein Nichtwollen, zurückgebracht. Eben dieser Wille aber, der eigentlich nicht wirken sollte, und den wir insofern wohl den Unwillen nennen dürfen, wie Unfall, Unthat &c. — eben dieser Unwille hat auch die dritte Potenz von ihrem Seyn ausge-

schlossen. Diese selbst kann nicht wirken, denn sie würde sonst im Seyn nicht ankommen als das was sie ist, als die Freiheit, als der launere Geist, aber eben darum wird ihr die Wiederherstellung in das Seyn vermittelt durch die zweite Potenz, die jenen Unwillen, indem sie ihn zum sich selbst Aufgeben bringt, eben damit auch wieder zum Setzenden (zum Sitz und Thron) jenes Höchsten macht, das eigentlich seyn sollte, des als solchen setzenden Geistes.

Wir haben die erste Potenz als das nicht seyn Sollende bestimmt, die dritte als das Seynsollende. Demgemäß wäre es möglich, die erste Potenz als das Nichtseynsollende zu betrachten, und daraus weiter zu schließen, es sey also mit diesem Nichtseynsollenden doch eine Art von bösem Princip in den Proceß mitaufgenommen, auf jeden Fall etwas, das nicht wohl als ein göttlich Gewolltes anzunehmen sey. Aber es ist ein sehr großer Unterschied, ob man von einem Princip sagt: es ist nicht das seyn Sollende (hier wird es nur als das Seynsollende nicht gesetzt), oder: es ist das Nichtseynsollende, d. h. dem zuläme, nicht zu seyn. Oder, da sich dieß lateinisch vielleicht deutlicher sagen läßt und es dabei nicht gerade auf gutes Latein ankommt: es ist ein totaler Unterschied zwischen dem quod non debet esse, und zwischen dem quod debet (debebat) non esse, ein Unterschied zwischen dem, welchem nicht gebührt zu seyn, und dem, welchem gebührt nicht zu seyn. Nur in jenem Sinn ist die erste Potenz das nicht seyn Sollende. In jeder zusammengesetzten, nicht unmittelbar zu vollbringenden Handlung ist das, was bloß Mittel ist, nicht das eigentlich seyn Sollende, aber es ist doch das relativ, nämlich in Bezug auf den Zweck seyn Sollende, und so kann auch jenes, obgleich zur Ueberwindung bestimmte, Princip ein göttlichgewolltes seyn; dieß widersprechen, wäre ebensoviel als widersprechen, daß Gott durch Mittel wolle, da sieht aber jeder, daß dieß ein ganz falscher Satz ist, denn die göttliche Weltregierung handelt immer durch Mittel. Jenes Princip ist allerdings nur hervorgetreten, um im nachfolgenden Proceß als das Nichtseynsollende erklärt zu werden. Nun es als solches erklärt ist, verändert sich sein Anblick, und wenn es irgend eine Macht gäbe, die dieses nicht Seyende gegen

den durch die Schöpfung erklärten Willen Gottes wieder zum Seyenden erhöhe, jetzt unstreitig wäre das auf solche Weise Seyende das Widergöttliche und insofern das Böse; aber davon ist ja hier noch nicht die Rede. — Ebenso verhält es sich mit dem, was wir hier den Unwillen genannt haben. Wenn jener Wille, der eigentlich nicht wirkend seyn sollte, der aber, weil durch den göttlichen Willen wirkend geworden, nun, d. h. für jetzt, wirken darf, wenn dieser, nachdem er erst durch den Proceß als der nicht wirken dürfende erklärt ist, durch irgend eine außer göttliche Macht (denn die göttliche ist es, die ihn vernieht) wieder positiv werden könnte, dann wäre er wieder der Unwillen, aber nun in einem ganz andern Sinne. So viel noch über den allgemeinen Hergang des Processes, den ich gern nochmals wiederholte, weil es wesentlich ist für die ganze Folge, daß Sie sich den Zusammenhang dieses Processes aufs bestimmteste in jedem Augenblick zurückrufen können.

Soll nun aber jeuer durch die Spannung gesetzte Proceß Schöpfungsproceß seyn, so müssen wir ihn vor allem als einen successiven, stufenweisen uns denken. Inwiefern sind wir zu dieser Voraussetzung berechtigt? Würde die Spannung der Potenzen, oder eigentlich würde jenes Contrarium, jenes Princip des Anfangs, was die veranlassende Ursache der Spannung ist, unmittelbar, gleichsam in Einem Zug überwunden, so wäre die Einheit unmittelbar wiederhergestellt ohne Mittelglieder und ohne unterscheidbare Momente. Da nun in diesem Proceß nichts anders als nach der Absicht des Hervorbringenden geschehen kann, so muß es, wenn unsere Annahme richtig seyn soll, in der Absicht und zwar unstreitig in der Endabsicht des Hervorbringenden liegen, daß die Ueberwindung stufenweise und insoweit successiv geschehe. Denn für den Hervorbringenden selbst kann es nur völlig gleichgültig seyn, ob die Momente des Processes etwa bloß logische oder auch reelle sind; er lernt sie nicht erst dadurch kennen, daß er sie als voneinander abgesetzte verwirklicht. Die Absicht, welche durch das Successive des Processes erreicht werden soll, kann also nur eine in der Creatur zu erreichende seyn, und zwar müßte sie in der letzten und höchsten erreicht werden, denn

zu dieser verhalten sich alle vorhergehenden nur als Stufen oder Momente, sie sind gleichsam nicht um ihrer selbst willen, sondern nur um jener letzten willen: Was kann nun aber in dieser letzten erreicht werden? Offenbar nur, daß in ihr jenes Princip, das die veranlassende Ursache des Processes und während des ganzen Processes das außer sich seyende ist, wieder in sich, in sein An-sich zurückgebracht sey. Das Außer-sich-eyende, das wieder in sich selbst zurückgebracht wird, ist aber eben darum das zu sich selbst Gekommene, seiner selbst Bewußte. Obgleich nun aber der eigentliche Moment dieses Zu-sich-selbst-Kommens nur das Ende des Processes ist, oder nur in das Ende des Processes fällt, so können wir doch sagen: der ganze Proceß sey nur ein successives Zu-sich-Kommen dessen, was im Menschen (als dem höchsten und letzten Geschöpf) das seiner selbst Bewußte ist. Dieses letzte seiner selbst Bewußte sollte sich also dieses ganzen Wegs, aller Momente, gleichsam aller Leiden und Freuden dieser Wiederbringung bewußt seyn. In dieses Final-Bewußtseyn sollten alle Momente des Processes nicht bloß als unterscheidbare, sondern als wirklich unterschiedene und einzeln empfundene eingehen. In diesem letzten Bewußtseyn sollte gleichsam der höchste Verstand, die vollendete Wissenschaft wohnen. Wenn wir diese Wissenschaft im menschlichen Bewußtseyn, wie es jetzt ist, nicht mehr antreffen, wenn das menschliche Bewußtseyn diese Wissenschaft nur sich wieder erringen muß, und mehr nach ihr nur strebt, als sie wirklich erreicht — wie ja schon der Name der Philosophie andeutet —, so kann daraus nicht folgen, daß ein solches vollkommenes, aller Momente seines Wegs oder seines Werdens in sich bewahrendes und unterscheidendes Bewußtseyn des Menschen nicht die ursprüngliche Absicht war. Denn eben darum ringen und streben wir nach jener Wissenschaft, weil sie in uns seyn sollte, weil sie zu unserm Wesen gehört. Schon Platon hat, und zwar sogar als Ueberlieferung aus noch älterer Zeit, die Lehre aufgestellt, daß alle wahre Wissenschaft nur Erinnerung sey, und also auch alles Streben nach Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, nur Streben nach Wiedererinnerung. Wir streben in der Wissenschaft nur wieder eben dahin, wo wir, d. h. der Mensch in uns schon einmal

war, und dieses Streben nach einer wahrhaft centralen, alles vom Mittelpunkt aus übersehenden Erkenntniß, dieses Streben selbst ist das unverwerflichste Zeugniß dafür, daß das menschliche Bewußtseyn ursprünglich in dieser Erkenntniß gewesen ist und in ihr seyn sollte.

Der Proceß ist somit ein successiver, ein durch Momente fortschreitender, in welchem jene durch freien Actus gesetzte Spannung nur stufenweise sich löst. Jener conträre, widerstehende Wille wird nicht mit Einem Schlag, sondern nur allmählich überwunden. Von dem Willen des Hervorbringenden hängt es ab, in welchem Maß dieser Wille in jedem Moment überwunden wird. Nun wird er aber doch in jedem Moment auf gewisse Weise überwunden seyn; der andere also, der ihn überwindet und der nur in dem überwundenen sich selbst verwirklicht (denn durch den nicht überwundenen, noch widerstehenden ist er selbst ausgeschlossen vom Seyn) — dieser andere also wird ebenfalls in jedem Moment in gewissem Maß verwirklicht seyn, und also wird auch immer und nothwendig auf gewisse Weise das Dritte, das eigentlich seyn Sollende, gesetzt seyn. Auf diese Weise erzeugen sich also bestimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen der höchsten Einheit sind, und die darum, weil sie alle Potenzen in sich darstellen, auch selbst in sich vollendet, abgeschlossen, d. h. eigentliche Dinge (*οὐσια*) seyn werden. Diese Dinge sind also Erzeugnisse des in sein ursprüngliches Nichts zurückgewendeten Unwillens, doch eben darum nicht dieses Willens allein, sondern ebensowohl jenes andern ihn versöhnenden oder nach dem schönen Platonischen Ausdruck ihn gleichsam bereedenden, zu gut sprechenden Willens, und weil der überwundene nur sich selbst aufgeben kann, indem er das Höchste, das eigentlich seyn Sollende setzt, welches ihm während des ganzen Processes als Ziel (als Muster, exemplar) vorschwebt, an dem er gleichsam das hat, wonach er sich richtet und das er in sich auszudrücken strebt — so ist insofern auch die dritte Potenz nothwendig zu einem bleibenden Entstehen; denn Bestand erlangt jedes Ding nur insofern, als sich, wenn auch noch so entfernt, die dritte Potenz an ihm realisiert zeigt; diese ist die jedes vollendende, beschließende, oder wie die Morgenländer dieß ausdrücken,

sie ist die jedes Gewordene gleichsam besiegelnde, es eigentlich fertig machende; sie ist eben darum auch während des Processes die mäßigende Kraft (*vis moderatrix*) der Bewegung, durch welche die Stufen des Processes bestimmt sind, die Macht, die auf jeder Stufe Stillstand gebietet, so daß wirklich verschiedene und unterscheidbare Momente stehen bleiben; sie ist die zwischen den beiden ersten Potenzen entscheidende, nur ihr gehorcht die erste, wenn es die von der zweiten an ihr hervorgebrachte Modification annimmt, und ebenso nur der höheren gehorcht die zweite Potenz, wenn sie das bis zu einem gewissen Grade Ueberwundene nicht weiter überwindet, sondern stehen läßt. Sie, die dritte Potenz, ist es, welche durch ihr bloßes Wollen, ohne eigentliche Wirkung, jedes Werden auf seiner Stufe erhält.

Weil das erste Princip seiner Natur nach nur den Willen hat, unbedingt zu bestehen, das andere, nur unbedingt das erste zu überwinden, so muß ein drittes seyn, dem beide sich unterwerfen, das sie selbst als ein höheres und gewissermaßen unbetheiltes anerkennen.

Demnach ist jedes Erzeugte das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen, die sich, wie Sie nun sehen, als demiurgische, kosmische Potenzen verhalten, aus deren Zusammenwirkung erst alles Concrete entsteht: sie selbst sind noch rein geistige Potenzen, auch jenes blind Seyende des Anfangs, das Gegenstand der Ueberwindung, und also das Substrat, das *ὑποκείμενον* des ganzen Processes ist, auch dieses ist in sich selbst noch immer ein rein Geistiges, wie ein erregter, in uns entbrannter Wille auch noch etwas Geistiges ist; wir müssen sogar bemerken, daß dieser Wille in seinem lauterem Entbranntseyn, wo er durch den andern noch nicht besänftigt, noch nicht afficirt ist, sogar als das allem Concreten Entgegengesetzte erscheint — erst in seinem Verhältniß zu dem andern nimmt er successiv materielle Eigenschaften an — er ist jenes Prius der Natur, jenes Vorausgehende, jenes Angesicht (wie der Morgenländer es nennt), jenes Vorderer des Schöpfers, das, wie Gott im A. T. sagt, kein Mensch sehen kann und leben, eben weil es in seinem Seyn das alles Concrete Verzehrende ist, das also erst zur Vergangenheit geworden seyn muß, um der Creatur erträglich zu seyn,

das daher erst sichtbar wird, indem es eigentlich unsichtbar wird, nämlich indem es mit der creatürlichen Form überkleidet, und also von dieser zugebedt, durch sie selbst unsichtbar gemacht wird — es ist das Unsichtbar-Sichtbare, und das Sichtbar-Unsichtbare. Indem wir die Potenzen nun als kosmische, demiurgische Ursachen begriffen haben (wobei ich nur kurz wieder erinnere an die frühere Unterscheidung, nach welcher jenes Princip des Anfangs die veranlassende, oder wie wir auch sagen können, die materielle Ursache ist — *causa quae materiam praebet* — die das Substrat des ganzen Processes hergibt, wir können auch sagen, sie ist die *causa ex qua*; die zweite Potenz ist die *causa formalis* oder die *causa per quam*, die dritte die *causa finalis*, in quam oder *secundum quam* — zu welcher hin als Ziel alles geschieht) — indem wir also die Potenzen als kosmische Ursachen begriffen, haben wir sie eben damit auch als relativ außergöttliche gesetzt, und es ist für die Folge wichtig, das Göttliche in ihnen (das nur in der Einheit ist), und ihre kosmische oder demiurgische Funktion wohl zu unterscheiden. Inwiefern aber in jedem Erzeugniß, so entfernt es auch von der höchsten Einheit seyn mag, doch auf gewisse Weise die Einheit gesetzt ist, und weil der Wille, in welchem die drei Potenzen zur Hervorbringung eines bestimmten Gewordenen gleichsam einig werden, immer nur der Wille der Gottheit selbst seyn kann, so geht in so fern durch jedes Ding wenigstens ein Schein, eine Apparition der Gottheit, und es ist im strengsten Sinne zu sagen, daß nichts, auch nicht das Geringsste, sey ohne den göttlichen Willen.

Wir sind also nunmehr vollkommen berechtigt zu sagen: der durch die freiwillig gesetzte Spannung bewirkte Proceß sey der Proceß der Schöpfung — berechtigt also auch zu wiederholen, was auch das Resultat des früheren Vortrags über den Monotheismus war, daß nämlich der wahre Monotheismus, der Monotheismus als System, als Lehre, nur mit der Schöpfung zugleich kommt, und nicht erkannt wird, ohne zugleich diese zu erkennen. Wenn also Monotheismus die wahre Lehre ist, so ist auch nur diejenige Lehre die wahre, in welcher eine freie Schöpfung erkannt wird.

Vierzehnte Vorlesung.

Gott ist nicht Gott ohne die Welt, heißt in neuerer Zeit so viel: er ist nicht Gott, nicht absoluter Geist, wie man sagt, ohne durch die Natur, durch die Sphäre des endlichen Geistes hindurch gegangen zu seyn. Dieser Satz ist die Folge des oft berührten Mißverständens der negativen Philosophie, in welcher allerdings Gott, d. h. die Idee Gottes, die Welt der Natur und die des Geistes zur Voraussetzung hat — versteht sich im Gedanken oder in der bloß logischen Bewegung, welche die der rationalen Philosophie allein zukommende ist. Allerdings, wie in dem berühmten Newtonschen Scholium gesagt ist: *Deus est vox relativa*. Gott ist nur Gott als der Herr, und er ist nicht Herr ohne etwas, wovon er der Herr ist. Aber Gott ist schon vor der Welt Herr der Welt, Herr nämlich sie zu setzen oder nicht zu setzen. Der also, welcher Schöpfer seyn kann, ist freilich erst der wirkliche Gott, aber diese Behauptung ist himmelweit entfernt von jener anderen wohl-bekanntem: daß Gott nicht Gott seyn würde ohne die Welt; denn er ist schon wirklich Gott als Herr der bloßen Potenzen, und würde als der eine Welt setzen könnende Gott seyn, wenn auch nie eine Welt existirte, d. h. wenn er jene Potenzen auf immer als Möglichkeiten bei sich behielte. Sätze, wie der: Gott komme erst im Menschen, oder auch in diesem nicht einmal, sondern erst in der Weltgeschichte zum Selbstbewußtseyn, hätte man sonst wohl als *deductio ad absurdum*, zur Widerlegung, und zwar zur augenblicklichen und unbedingten Wider-

legung, aber nie als zugestandene, ausgesprochene Sätze einer Philosophie zu vernehmen gehabt.

Der Begriff der Schöpfung ist ebensowohl entgegengesetzt der Annahme, nach welcher die Welt nur eine Folge der göttlichen Natur (nicht die Folge eines göttlichen Willens wäre), als der Meinung, nach welcher zwar Gott sich frei zur Natur entschließen oder entäußern soll, aber nur um selbst in den Weltproceß einzugehen, oder selbst der Proceß zu seyn (zwischen beiden Ansichten ist kein wahrer Unterschied). Zwar auch nach unserer Darstellung entsteht die Welt durch einen göttlich gesetzten Proceß, aber durch einen Proceß, in den Gott selbst nicht einget, da er vielmehr als Ursache außer ihr bleibt, erhaben über jene schon erwähnte Trias von Ursachen, als absolute Ursache, als *causa causarum*, wie er auch schon von den Pythagoreern bestimmt wurde. Uebrigens muß man so billig seyn zu erkennen, daß jene Theorien, welche die Welt als eine bloße Folge, als ein bloßes Corollarium der göttlichen Natur ansehen, ihren Hauptgrund darin hatten, daß man ihnen von der andern Seite nichts irgend Verständliches entgegenstellen konnte, wie denn noch Fichte in seiner berühmten gewordenen Abhandlung mit diesen Worten gesagt hat: über den Begriff der Schöpfung sey in der Philosophie noch das erste verständliche Wort vorzubringen.

Fragen wir aber, was insbesondere zu einer verständlichen Theorie der Schöpfung erfordert werde, so ist Ein Hauptpunkt folgender: Soll die Welt nicht als eine Emanation der bloßen göttlichen Natur, sondern als eine frei gesetzte Schöpfung des göttlichen Willens erscheinen, so wird schlechterdings erfordert, daß zwischen dem seiner Natur nach ewigen Seyn Gottes und der That, durch welche unmittelbar die Spannung der Potenzen, mittelbar die Welt gesetzt ist, etwas in der Mitte sey. Ohne ein solches Mittelglied könnte die Welt nur als eine unmittelbare und daher nothwendige Emanation des göttlichen Wesens gedacht werden. Ein solches Mittel ist nun von uns in jener Möglichkeit nachgewiesen, die Gott an dem an sich Seyenden seines Wesens erfiebt, und die sich von diesem unmittelbar auf die anderen Gestalten seines Wesens fort-

pflanzt. Wir haben schon bemerkt, diese Möglichkeit sey der erste Gegenstand des göttlichen Erkennens, und das, was zuerst (d. h. nicht nach einer Zeit, sondern so wie er Ist), also, wie man zu sagen pflegt, von Ewigkeit die Einförmigkeit seines Sehns unterbricht. Indem diese erste Potenz zu der zweiten in dem Verhältniß steht, daß diese in dem Maß positiv gesetzt ist, als sie selbst negativ, also auch umgekehrt in dem Verhältniß als diese sich erhebt, positiv wird, jene negirt wird, so kommt dadurch in das göttliche Innere die erste Beweglichkeit, da es sich in allen Potenzen empfindet, ohne daß sie noch wirklich aus ihm heraustrreten, ja jene erste Potenz wird ihm zum Spiel, indem gegen die nur vorübergehend substantiell gewordene auch die andern in ihre Substantialität treten. Daher jene erste Potenz der eigentliche Gegenstand seines Ergößens ist, und zugleich das Mittel, in dem er alle möglichen Stellungen der Potenzen gegeneinander, und daher die ganze Folge der einst möglichen Bildungen, das Vorspiel der ganzen künftigen Welt erschafft. Denn wenn er sie aktivirt, ist sie der reale Grund, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philosophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen, auf dem er das ganze Gebäude dieser Möglichkeiten als Wirklichkeiten aufführen kann¹. Die künftigen Bildungen gehen vor ihm nur als Gesichte vorüber, denn noch ist nichts Bleibendes, ehe der entschiedene Wille hinzutritt, die wirkliche Spannung zu setzen. Das schöne Wort der Griechen *Idée* sagt in der That nichts anderes als unser deutsches Wort Gesicht, und zwar in beiderlei Verstand, so daß es sowohl das Sehen und den Blick selbst, als was im Gesicht vorübergeht, bedeutet. Die Lehre von

¹ *Kalai ta mi ónta ós ónta* (Röm 4, 17): er ruft sie aus der Potenz, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, wobei das *ós ónta* entweder von dem zu verstehen ist, was sie Ihm sind, nämlich Ihm sind sie nicht *ónta ónta*, gar nicht sehende, Ihm sind sie *ónta* (das bloß Mögliche ist für sich selbst kein *ón*, aber das verhindert nicht, daß es für ein anderes, das eben darum ein intelligentes ist, sey). Oder kann das *ós ónta* erklärt werden: er ruft das Nichtsehende als wäre es. Daß auch im Hebräischen *K'P* aus der Potenz wecken heißt (z. B. aus der Ruhe, dem Schlaf) — wie weit die Potenz zurück gedacht wird, ist damit nicht bestimmt — daß aber rufen aus der Potenz erheben ist, zeigt Gehebel 36, 29. (Kalender von 1854).

diesen ewigen Urbildern der Dinge, die auch Platon schon nur noch als Ueberlieferung aus alter Zeit kennt, erhält durch diese Darstellung unstreitig eine reellere Bedeutung als gewöhnlich; man begreift, auf welche Weise die Ideen Vermittlungen zwischen Gott und den Dingen, d. h. zwischen der höchsten Einheit und jenen besonderen oder modificirten Einheiten sind, welche wir Dinge nennen. Denn man bleibt zu sehr im Allgemeinen, wenn man durch die bloße Allwissenheit vermittelt glaubt, was der Apostel ausspricht: *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος τῷ Θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Gott sind alle seine Werke bekannt von Ewigkeit¹. Sie sind als Visionen des Schöpfers vorhanden, ehe sie wirklich werden². Kein Wunder daher, daß, soweit menschliche Kunde und Erinnerung zurückreicht, jene Urpotenz, die der erste Anlaß zu allem von Gott verschiedenen Seyn ist, gefeiert und verherrlicht worden. Sie war jene mit heiligen Schauern umgebene, in Präexistenz gefeierte *Fortuna primigenia* der Römer, in deren Armen der künftige Weltherr Zeus als Kind ruht. *Fortuna primigenia* heißt sie als das Urzufällige, das erste bloß Mögliche, nicht Nothwendige, nicht zum göttlichen Wesen Gehörige und doch von ihm Unzertrennlche, das sich Gott darstellt, so wie er Ist, das auch dann, wenn er es herbeiruft, immer die Natur eines bloß Angenommenen behält, und ein *adsenti quid* bleibt. Als Weltamme, Weltmutter (denn sie ist ja die Materie der künftigen Welt) war jene Urpotenz auch griechischen Vorstellungen gefeiert. Sie ist die indische *Raja*, welche die Neze des Scheins (des bloß Erscheinenden, nicht Wirklichen) ausspannt vor dem Schöpfer, um den Schöpfer gleichsam zu sehen und zur wirklichen Schöpfung zu bewegen.

Auf ähnliche Art, nämlich als dem göttlichen Verstande gleichsam vorspielend, wird jenes Princip, das einmal wirklich geworden die ganze Wirklichkeit nach sich zieht, auch vorgestellt in der schon einmal angeführten Stelle des Alten Testaments, wo diese sagt: „der

¹ Act. 15, 18.

² Im Buch *Sirach* (3, 29) steht: *πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα, ἔγνωσται αὐτῷ τὰ πάντα, οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι καθορὰ τὰ πάντα.*

Herr¹ hatte mich im Anfang seines Weges, vor seinen Werken, von dort an. Von Ewigkeit bin ich eingesetzt, von Anfang, vor der Erde. Ehe die Meere waren, ehe die wasserquellenden Brunnen, ehe die Berge eingesenkt wurden, bin ich bereitet. Als er die Himmel droben richtete, war ich dabei, als er seinen Cirkel aufs Meer setzte und den Grund der Erde legte (bei der Entstehung des Weltsystems), war ich, sein Kind oder Bögling bei ihm, und spielte vor ihm immerwährend, auf dem Boden seiner Erde, meine Hauptlust aber war an den Menschenkindern" (dem Höchsten und Vollkommensten).

Man könnte die Frage aufwerfen, wie sich denn annehmen lasse, daß jene Potenz des Anfangs, die in ihrem wirklichen Hervortreten als das blind Seyende erscheint, hier mit dem Namen der Weisheit bezeichnet werde. Ich könnte mich mit der Antwort begnügen, daß das an sich Seyende Gottes eben der Grund, das Subjekt, und schon als dieses, als das insofern nicht Seyende, das ursprünglich Wissende in der Gottheit sey (das Subjekt steht immer zu dem, welchem es Subjekt ist, im Verhältnisse des Wissenden, und hier wird ja dieses Princip noch nicht in seinem Herausgetretenseyn, sondern in seiner Innerlichkeit, vor allem wirklichen Seyn gedacht). Ich will aber lieber erinnern an das, was schon gezeigt worden, daß eben dieses Princip in seinem Ende, nämlich in seiner völligen Wiederbringung, das alles im Zusammenhang wissende, Anfang, Mittel und Ende begreifende Bewußtseyn, d. h. in der That die Weisheit sey. Es hat aber nichts gegen sich, anzunehmen, daß, wie in vielen andern Fällen und namentlich auch in der Mythologie geschieht, so hier dieses Princip gleich nach dem benannt werde, wozu es sich am Ende bestimmt, also per anticipationem schon Weisheit, חכמה, genannt sey. Das Wissende, inwiefern es Gegensatz des Wirklichen ist, stellt sich überhaupt auf die Seite der

¹ Im Hebräischen יהוה, schon die alten Uebersetzer drückten dieß durch σ χ ρ ι σ aus — der Herr ist dadurch in neueren Sprachen, ebenso wie im Hebräischen Jehovah, der eigentliche Name Gottes geworden, der nicht das bloße Seyende, sondern der Herr seines Seyns und damit alles Seyns ist.

Möglichkeit. Alles Wissen ist als solches nicht selbst Seyn, sondern nur Können eines Seyns, nämlich ein Bestehen, ein Vermögen des Seyns, oder es ist im Verhältniß zu dem Gegenstand eine Macht, eine Potenz, wie ja auch sprachgemäß Wissen und Können in vielen Fällen synonym sind; selbst die Grundbedeutung des im Hebräischen gebrauchten Wortes ist *potentia*, Macht, Gewalt. — Jene Potenz eines anderen, von Gott verschiedenen Seyns ist in Gott verborgen, sie zeigt sich ihm selbst zuerst als etwas zuvor nicht Gesehenes. Dieses in Gott Verborgene (das einmal schlechterdings nicht war, und sich eben dadurch unterscheidet, daß erst Möglichkeit) muß eben von ihm ausgehen, um, indem es wiederkehrt, nun als Wissendes oder wissenschaftlich in dem zu seyn, darin es erst unwissenschaftlich war. In seinem Ausgang von Gott ist dieses Princip allerdings vielmehr das Gott oder die göttliche Einheit Regirende; aber eben das, was das Gott Regirende ist, wird in seiner Wiederbringung nun vielmehr das Gott Setzende und also auch Wissende. Jenes Princip des Anfangs in seiner Latenz ist der Urstand — der Vorstand, das Prius der ganzen Bewegung, aber ohne sich selbst als solchen zu wissen. In der Wiederkehr ist es auch wieder der Urstand, aber nun der sich selbst wissende Urstand, d. h. der Verstand der ganzen Bewegung.

Das Wort Verstand ist ursprünglich wohl dasselbe mit Vorstand, wie denn die Partikel *ver* in vielen Verbis die Bedeutung des „vor“ hat, z. B. *versehen* statt *vorsehen*. Verstand wäre insofern = Vorstand, *quod praeesit*, also prius, sowie Vorstand wieder = Urstand ist. Letzteres Wort ist in neuerer Zeit seltener im Gebrauch geworden, bezeichnet aber eben das, wovon etwas ausgeht. Der Urstand der Pflanze z. B. ist das Samenkorn. Jene Urpotenz ist aber wirklich der Urstand, ist das, woran sich der ganze Proceß anknüpft, ist also auch der Vorober Urstand, und im Schlusse der Bewegung der Verstand der ganzen göttlichen Bewegung. Es bleibt die ganze Bewegung hindurch, obwohl einer beständigen Umwandlung unterworfen, seinem Wesen nach immer dasselbe. Wenn es also aus der Bewegung in die Ruhe, in sein An-sich, in sich selbst als Potenz zurückgebracht worden ist, dann ist es nicht

mehr bloß der mögliche, sondern der wirkliche Verstand des göttlichen Seyns. Oder es ist in seiner Ruhe und Wiederbringung nun als Unterstand des göttlichen Seyns gesetzt, als id, quod substat existentiae divinae explicitae. Unterstand ist wieder nur eine Variation vom Worte Verstand; was im Deutschen Verstand genannt wird, heißt im verwandten Angelsächsischen Unterstand, im Englischen noch heute *understanding*. Es ist im Grunde dasselbe Wort für dieselbe Sache, nur einmal in ihrem Prins angesehen, das anderemal angesehen als das, wozu es sich schließlich oder am Ende bestimmt. Da ich einmal auf solche etymologische Bemerkungen eingegangen bin, will ich nur noch bemerken, daß es mit dem griechischen Worte *ἐπιστήμη* eine ähnliche Verwandtschaft habe; denn das Wort kommt von *ἐπισταμαι*, ich weiß, dieses ist aber nur jonisch statt *ἐπίσταμαι*, welches ebensovohl bedeutet: ich bleibe stehen, wie denn der Verstand nichts anderes als die zum Stehen gebrachte Urpotenz ist (ursprünglich ist sie das Nichtstehende, Unstete; der Verstand ist die als solche gesetzte, damit fest, stehend gewordene Urpotenz, die aus der Bewegung in die Ruhe zurückgelehrte und nun sich selbst beständige Potenz), das Wort (*ἐπίσταμαι*) heißt aber ebensovohl als: ich bleibe stehen, auch: ich erhalte Macht oder Gewalt über etwas, denn das, was einem andern zum Subjekt, Unterstand geworden ist, hat eben damit Macht oder Gewalt über dieses.

Dasselbe Subjekt, dasselbe ursprünglich Seynsäußernde, das durch alle Momente der Natur hindurchgegangen ist, und in dieser unter der Form der Objektivität erscheint, eben dieses findet sich am Ende seiner Wandlungen im menschlichen Ich wieder zum Subjekt aufgerichtet, und würde sich, wenn der Mensch nicht, anstatt gleichsam der Erbe der ganzen Vergangenheit zu seyn, vorgezogen hätte, der Anfang einer neuen Bewegung zu werden — ohne dieß hätte sich jenes Subjekt im Menschen als der geistige Bestizer, ja als der Bewegter aller Dinge gefunden, aber obgleich das Subjekt dieser materiellen Gewalt über die Dinge verlustig geworden, die es gehabt hätte, wenn es an seinem Ort geblieben wäre, bleibt es die formelle Macht der Dinge, welche

eben der Verstand ist. Der Ausdruck dieser angeborenen Macht über die Dinge sind jene allgemeinen Begriffe, mit denen der Mensch wirklich alle Dinge anfängt, wie die Begriffe der Substanz, der Ursache und Wirkung u. s. w., Begriffe, die ihre Sanktion nicht erst von der Erfahrung erhalten, deren Gewalt und apriorische Bedeutung sich vielmehr davon herschreibt, daß der Verstand selbst nichts anderes als die Urpotenz, das Prius aller Dinge ist. Es mußte, abgesehen von den allgemeinen und reinen Verstandeskategorien, die Anhänger des Empirismus und des Sensualismus der französischen und englischen Schule (Locke, David Hume, Condillacs u. s. w.) schon immer in Verlegenheit setzen, wenn sie auch nur die Frage beantworten sollten, wie wir, da unsere Sinne doch immer nur von einzelnen Dingen afficirt werden, z. B. nur von diesem einzelnen Baum, instinktmäßig und ohne uns deshalb einer Operation bewußt zu seyn, diesen Gegenstand dennoch sogleich mit einem allgemeinen Begriff benennen, ja wie ein Kind, das etwa im Dunkeln einen Gegenstand empfindet, den es nicht nennen kann, ohne Aufenthalt ohne alles Nachdenken sagt: hier ist etwas, wie es also mit unglaublicher Schnelligkeit die ganze Leiter möglicher Allgemeinbegriffe bis zu der obersten Sprosse durchläuft, wo nur noch der Begriff des Seyenden überhaupt stehen bleibt, der nach der alten Ontologie das *summum genus*, der höchste Gattungsbegriff ist. Aber jeder allgemeine Begriff deutet auf eine Macht unseres Verstandes, der alle Erfahrung weit übertrifft. Mit dem Wort Baum bezeichne ich nicht etwas, das einem oder was hundert Bäumen, noch selbst bloß etwas, was allen wirklichen, sondern was allen möglichen und denkbaren Bäumen gemein ist. Hier ist also im Begriff eine Möglichkeit enthalten, die alle Grenzen der Erfahrung überhaupt, und die sich nur von einer unendlichen Macht herschreiben kann, die unser Verstand nicht sowohl besitzt, als vielmehr selbst ist. Die Erklärung liegt nicht darin, daß dem Verstande der höchste Gattungsbegriff angeboren ist (denn was soll man sich bei einer solchen *idea innata* denken?), sondern darin, daß der Verstand, d. h. die einzige der Begriffe fähige Potenz, daß dieser selbst nichts anderes ist als die sich selbst besitzende, zu sich selbst zurück-

gekommene Macht oder Potenz alles Seyns, deren natürliches Correlat nur das Seyn überhaupt ist, daher der Verstand in jedem besonderen Gegenstand nur eben dieses, das Seyende überhaupt sieht, nur modificirt durch den besonderen Eindruck, den das particularäre Objekt auf die Sinne gemacht hat. Gerade das blinde, insoweit verstandlose Princip wird also in seiner Ueberwindung zum Verstand. Aller wirkliche Verstand zeigt sich eben nur in einer Gewalt oder Herrschaft über das Verstandlose. Es veranlaßt mich dieß noch zu folgender Aeußerung. In psychologischer und medicinischer Hinsicht werden Wahnsinn und Blödsinn unterschieden, aber es ist nicht ebenso leicht zu sagen, wie diese beiden Abweichungen vom Normalzustand sich zueinander verhalten. Der Wahnsinn tritt aus der Tiefe des menschlichen Wesens hervor, er kommt nicht in den Menschen hinein — es ist offenbar etwas potentiell schon Daseyendes, das nie ad actum kommt, es ist das, was im Menschen überwunden seyn sollte, aber, durch welche Ursache immer veranlaßt, wieder wirkend wird. Wenn irgend eine andere Erscheinung, kann die des Wahnsinns von der Realität jenes Principis überzeugen, welches das seiner Natur nach außer Sich Seyende, das aus seiner Potenz Gesezte, darum seiner selbst nicht Mächtige ist. Aber nicht bloß hievon, auch davon kann man sich überzeugen, daß dieses Princip ein in allem und eben am meisten im höchsten Verstand gegenwärtiges ist, in diesem freilich als das Ueberwundene und Unterworfene, aber die eigentliche Kraft und Stärke des Verstandes zeigt sich nicht in der gänzlichen Abwesenheit dieses Principis, sondern in der Beherrschung desselben. Daher man von jeher, besonders allen produktiven Naturen (und eben jenes Princip, das entseßelt als Wahnsinn erscheint, gerade dieses Princip ist das Stoff gebende) — vor allen den Dichtern ist eine Art von göttlichem (man sollte sagen: von göttlich beherrschtem) Wahnsinn zugeschrieben worden, und es wird bekanntlich sogar als Ausspruch des Aristoteles citirt: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae*, was freilich von manchen mißbraucht wird, die meinen, je unsinniger, desto genialer; jenes Wort heißt aber nur so viel: wo kein Wahnsinn ist, der geregelt, beherrscht wird, ist auch kein starker, kein mächtiger

Verstand, denn die Stärke des Verstandes zeigt sich, wie gesagt, eben in seiner Gewalt über das Gegentheil. Hieraus erhellt denn zugleich, daß der Blödsinn gerade durch die völlige Ausschließung jenes Principis entsteht, dessen Beherrschung Verstand ist, daß also der Blödsinn nur die andere Seite des Wahnsinns ist, entstehend *ex defectu*, wie jener *per excessum*. Aber das Princip, das in dem einen ganz mangelt, in dem andern ganz beherrscht wird, ist dasselbe. Dem Blödsinnigen fehlt der ursprüngliche Stoff, mit dem er sich beschäftigen, durch dessen Regulirung der Verstand sich thätig erweisen könnte. Wegen dieser Stofflosigkeit schläft der Verstand völlig ein. Dem Inneren jedes Menschen muß ein ursprünglicher Stoff schon gegeben seyn, er kann ihn nicht von außen erhalten, er muß eine Mitgift der Natur selbst seyn, denn wäre dieser für jede wahre geistige Entwicklung nothwendige Urstoff von außen zu erhalten, so sähe man nicht ein, warum er dem Blödsinnigen fehlte, dem ja aus der allgemein geöffneten Quelle derselbe Stoff zufließt. Die Menschen unterscheiden sich voneinander hauptsächlich nur durch diesen angeborenen Stoff, dessen Entwicklung die Aufgabe ihres Lebens ist — glücklich jeder, der eine solche Aufgabe hat! Man pflegt wohl auch Verstand und Willen einander entgegen zu setzen: mit Recht, inwiefern der Wille abstrakt vom Verstand nur das blinde, in sich selbst keine Grenze kennende Wollen, ein Wille also für sich allerdings das Verstandlose ist. Aber eben darum ist das in sich selbst zurückgebrachte, sich selbst bestzende, seiner selbst mächtige Wollen auch von sich selbst schon Verstand; Wille und Verstand sind insofern wieder dasselbe, nur von zwei Seiten angesehen. Die Urpotenz, die in ihrem Ausgang blindes Wollen, ist, zu sich selbst zurückgebracht, Verstand. Der Verstand ist nur das Ende des blinden Wollens. Man sagt von einem blinden Wollen, es nehme keine Vernunft, keinen Verstand an (hier ist kein Unterschied zwischen diesen Worten), der Verstand ist hiernach etwas, das der Wille annehmen muß, hinwiederum also ist der Wille das Subjekt des Verstandes, das Wort Subjekt auch hier im eigentlichen Verstand genommen als *id quod subjectum est*; was aber Subjekt des Verstandes ist, kann

auch schon wenigstens als potentieller oder substantieller Verstand angesehen werden.

Ich hätte die Absicht, zu erklären, wie jenes Princip die Weisheit genannt werden könne, auch auf kürzerem Wege erreichen können. Bekannt ist Bacos Wort: Wissenschaft ist Macht, science is power. Wenn Wissenschaft überhaupt = Macht ist, so kann die Weisheit, d. h. die Wissenschaft alles Seyns, nur in dem seyn, was die Macht, Potenz alles Seyns war. Es ist also ganz der wirklichen Natur dieses Principis gemäß, wenn es in der angeführten Stelle die Weisheit genannt wird, und diese Stelle wird durch die von uns angenommene Erklärung gewiß richtiger verstanden als in der früher gewöhnlichen Auslegung, wo man unter dieser Weisheit die zweite Person der Gottheit verstand. Ich füge nun noch einige einzelne Bemerkungen hinzu.

Die Weisheit wird in dieser Rede sehr bestimmt von dem Jehovah oder von dem Herrn unterschieden. „Der Herr hatte sie“, oder wie man allenfalls auch übersetzen könnte, er bekam sie, wie man von etwas Unversehenem zu reden pflegt, er überkam sie, weil sie nämlich nicht etwas zuvor Dagewesenes ist, sondern erst nach der Hand, nachdem er ist, als Potenz eines anderen Seyns sich einfindet oder einstellt. Er setzt nicht sie, sie setzt ihn voraus, aber so wie er Ist, ist sie da, und stellt sich ihm dar als etwas, das er wollen oder nicht wollen, in seinen Willen aufnehmen und nicht aufnehmen kann. Also sie selbst war nicht der Jehovah, nicht der Herr. Er hatte oder er bekam sie „im Anfang seines Weges“, d. h. ehe er aus sich herausging, oder wie man es auch erklären könnte, er hatte sie als Anfang, als Veranlassung seines Weges, seiner immer vorwärts, nach dem bestimmten Ziel gehenden Bewegung. Er hatte sie „vor allen seinen Werken“, der Ausdruck ist sehr entscheidend, also obwohl nicht selbst Gott, war sie doch auch nicht Geschöpf, nichts Hervorgebrachtes, und eben dadurch gleichsam das Mittel zwischen Gott und dem Geschöpf, denn sie war eben die bloße Möglichkeit, der erste entfernte Stoff der künftigen Hervorbringungen. Er hatte sie als Möglichkeit nicht seiner selbst, wohl aber als Möglichkeit alles anderen und in der Folgezeit zur Erscheinung kommen

Sollenden. „Ich bin eingesetzt, sagt sie, von Anfang, vor der Erde“. Ich bin eingesetzt ist hier soviel als *princeps constituta sum*, und *princeps* muß hier in dem genauen Sinn genommen werden, wo es das Anfangende bedeutet, wie Varro in seinen theils grammatischen, theils mitunter philosophischen Erörterungen über die Mythologie sich ausdrückt: *principes dii coelum et terra*, die alles anfangenden Götter, mit denen nämlich die Mythologien der Völker anfangen, sind Himmel und Erde. Derselbe unterscheidet *principes deos* von den *summis*, jene sind ihm *penes quos sunt prima*, diese *penes quos sunt summa*¹. In diesem Sinne also ist die Weisheit von Ewigkeit, als alles Anfangendes, als Prius alles Werdens, eingesetzt nämlich durch den Willen des Schöpfers, der sie zum Anfange nimmt, zum ersten Punkt, an den er den ganzen unabsehblichen Proceß des künftigen Werdens anknüpft. Also sie selbst ist nicht eine Hervorbringung Gottes: aber sie war bei ihm als Kind. Gewöhnlich wird dieß übersezt: sie war bei ihm der Wertmeister, aber dazu paßt das Folgende nicht: sie spielte vor ihm, womit das Bild des Kindes besser übereinstimmt, und sprachgemäß kann das hebräische Wort ebenso gut durch *nutritivus*, Pflégkind, übersezt werden (also eigentlich angenommenes, adoptirtes Kind, wie wir früher, ohne hieran gedacht zu haben, sagten: Gott habe diese Möglichkeit angenommen, adoptirt). Man kann nicht umhin, sich hier an jene Stelle des Platon zu erinnern, wo er von einem Mitaufgezogenen der göttlichen Natur spricht². Sie war als Kind bei ihm, d. h. noch nicht herausgesezt, *intimae admissionis*, noch einheimisch bei ihm, *domi quasi habitans*, sein Liebling, und „spielte vor ihm“, wie ein Kind im Hause des Vaters, d. h. sie zeigte ihm oder diente ihm gleichsam als Spiegel, worin er ersah, was künftighin, nämlich wenn Er wollte, wirklich seyn konnte, denn sie ist eben die wahre Allmöglichkeit. Sie spielte ihm vor Tag vor Tag, d. h. alle Tage (alle Hauptmomente) der künftigen, ihretwegen successiven Schöpfung; denn in ihr eben wollte er sich den künftigen Zeugen seiner Thaten

¹ Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 606. D. S.

² Politicus.

erziehen. Aber ihre vorzügliche Lust war, ihm den künftigen Menschen vorzubilden, in dem das Ziel der ganzen Schöpfung lag, und in dem sie selbst ihr höchstes Ziel, also zugleich ihren wonnigsten Zustand hatte, denn eben jenes allgemeine Subjekt, das alle Phasen und Abwechslungen, alle Wonnen und Schmerzen der Schöpfung getragen hatte, sollte in seiner letzten Wiedererklärung das Princip des menschlichen Bewußtseyns werden, es war bestimmt, im Menschen zu sich zu kommen und so das Mitwissende der Schöpfung, des ganzen göttlichen Weges zu seyn.

Wir haben früher in so mancher Vorstellung der Mythologie einen tieferen Sinn nachgewiesen; es war wohl der Mühe werth, auch bei dieser Stelle zu verweilen, die an Sinn und Inhalt alles übertrifft, was über denselben Gegenstand aus dem Alterthum zu uns gekommen ist, die wie frischer Morgenhauch aus heiliger Fröhe der Welt uns anweht.

Man muß gestehen, in jener ganzen Rede ist göttliche Eingebung, ich würde so urtheilen, wenn sie auch bei einem sogenannten Profanscribenten sich fände. Mein Bestreben in diesen Vorträgen ist überhaupt, die mich hören, auf jene Gedanken zurückzuleiten, die man die Urgedanken der Menschheit nennen kann, die in einer kleinlichen Zeit uns abhanden gekommen und unverständlich geworden sind, die aber noch stehen werden, wenn so vieles, was sich augenblicklich als wichtig geberdet, längst verschollen seyn wird. Sie sind die wahren ewigen Gedanken, die *ideae aeternae*, die wie die Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit einer Zeit sich erheben, in der eine Behandlung der Begriffe, die nichts weiter als eine gemein pfliffige heißen kann, für tiefe Dialektik gilt.

Jene nun hinlänglich beschriebene Möglichkeit ist also auch jenes Mittelglied, das wir zwischen dem an sich ewigen Seyn Gottes und der Schöpfungsthat annehmen müssen, um diese als den freiesten Entschluß zu begreifen, und wir können uns nun über diese That, von der übrigens ebenfalls zu bemerken ist, daß wir sie auf keine Weise *a priori* oder aus bloßer Vernunft begreifen, von der wir eben auch

nur sagen können, daß sie geschehen ist — wir können uns über die That selbst jetzt folgendermaßen ausdrücken. Es stand in der Macht Gottes, diese Möglichkeit eines außer-sich-Seyns, die sich ihm an sich selbst zeigte — diese mögliche Aderheit immerwährend als eine bloß mögliche bei sich zu behalten. Aber eben dem, in dessen Gewalt jene Möglichkeit war, stand es auch zu, diese Möglichkeit, welche das eigentliche Geheimniß seiner Gottheit ist, frei hervortreten zu lassen, nicht damit das Außergöttliche, Gott Regirende sey, sondern damit es als das wirklich Hervorgetretene offenbarer und sichtbarer, eben darum auch successiver Weise überwunden und in das Gottsetzende, Gottbewusste verwandelt werde. Denn nur auf diese und keine andere Weise, wie wir in der Folge noch bestimmter sehen werden, konnte er ein Bewußtseyn seiner selbst außer sich setzen, und wenn selbst der edlere menschliche Geist sich nicht begnügt, für sich selbst zu seyn, was er ist, sondern ein natürliches Verlangen empfindet, als das, was er ist, auch erkannt zu werden, wie viel mehr darf ein solches Bedürfniß — das einzige in der sonst nichts bedürfenden Gottheit — ein Anderes von sich zu setzen, und es in das Erkennende von sich zu verwandeln, wie viel mehr darf dieses in dem höchsten Geist vorausgesetzt werden. Es ziemte also der, wie Platon sagt, der Mißgunst unfähigen Gottheit, nicht in jenem actus purissimus, den wir auch wohl eine ewige Theogonie nennen könnten, und der gegen alles außer sich verzehrend ist, stehen zu bleiben, sondern eben diesen actus purissimus zu einem begreiflichen, unterscheidbaren Vorgang zu machen, dessen sämtliche Momente in einem letzten, zur Einheit wiedergebrachten Bewußtseyn, niedergelegt und selbst vereinigt seyn sollten. Nichts verhinderte ihn, eben diese Aderheit, welche das ursprünglich Unsichtbare seiner Gottheit war, nun umgekehrt vielmehr zum Verhüllenden seiner Gottheit zu machen in einem Akt des freiesten Willens, der, eben weil er eine Herauswendung der Mehrheit und eine Hineinwendung der Einheit ist, auch universio genannt werden kann, wobei jedoch Er selbst in sich nicht ein anderer wird, wenn er gleich sich verstellt und ein anderer scheint, und in Folge dieser göttlichen Verstellungskunst oder Trouie

das Widerspiel von dem darlegt, was er eigentlich will, wie in jenem Gesicht des Propheten, da der Herr vor ihm überging, und zuerst ein Sturm kam, der die Berge zerriß, dann ein Erdbeben, nach diesem ein Feuer, aber der Herr war nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer; doch nach dem Feuer kam ein stillsanftes Säusen, in dem war der Herr. Die Wirkungen jenes Sturms, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, sehen wir noch in dem Wilden und Ungeheuren der Natur, ebenso die Spuren jenes Feuers und jenes Erzitterns, das der Erde natürlich war, ehe sie auf ihren Grundlagen befestigt wurde. Jener stillsanfte Hauch, in dem sich die Gottheit der Natur wieder näherte, wehte über diese, als der Mensch zuerst erschien, denn es ist eine bewiesene und unwidersprechliche Sache, daß der Sturm der Natur erst schwieg, das Feuer erlosch, und alle Elemente, Kräfte und Potenzen der Natur ihren Einklang erst fanden, als der Mensch da war.

Gott ist an nichts, auch nicht an sein eignes Seyn gebunden. Diese Freiheit Gottes, äußerlich ein anderer zu scheinen, als er innerlich oder seiner wahren Absicht nach ist, müssen wir ihm nicht bloß in Bezug auf die Welterschöpfung, sondern ebenso sehr auch in Bezug auf die Weltregierung zugestehen. Wie der Weltproceß selbst im Ganzen ein Geheimniß Gottes ist, das sich nur successiv enthüllt, so gibt es auch Geheimnisse der göttlichen Weltregierung im Einzelnen. Alles Widerwärtige, dem Guten Hinderliche des Weltlaufs wird von dem Gottergebenen als eine göttliche Prüfung angesehen — denn wie kann der Ernst eines Entschlusses, die Festigkeit eines Gott ergebenden Willens anders geprüft werden, als indem gerade das Gegentheil von allem dem geschieht, was er für den göttlichen Willen erkannt hat? Es wäre, um so zu reden, keine Kunst, in den Wegen Gottes zu wandeln, d. h. im Sinne der göttlichen Bewegung zu handeln, wenn in der Welt immer nur das geschähe, was dieser gemäß ist. Auch dieser Begriff einer göttlichen Prüfung setzt also die Freiheit Gottes voraus, etwas dem Scheine nach zu thun, das er eigentlich nicht will. Ohne eine göttliche Freiheit in der Schöpfung gäbe es auch keine

Freiheit in der Weltregierung, keine Vorsehung. Für die wahre Einsicht ist daher alles daran gelegen, daß die Welt nicht als eine bloße nothwendige Emanation Gottes oder irgend eines andern Princips erscheine. Dies zu verhindern, ist aber nothwendig, daß zwischen der Ewigkeit und der Schöpfung ein Interstitium, ein beide voneinander abhaltender, beide zugleich scheidender und vermittelnder Zwischenraum sey. Wenn man, wie es gewöhnlich ist, sagt, daß die Zeit erst mit der Schöpfung angefangen habe, so muß man demgemäÙ auch sagen, daß zwischen der absoluten Ewigkeit und der Zeit etwas in der Mitte sey, das sie zugleich trenne und verbinde. Dieses zwischen Ewigkeit und Zeit in der Mitte Stehende kann aber nur das seyn, was noch nicht wirklich Zeit und insofern der Ewigkeit gleich ist, inwiefern es aber Möglichkeit der Zeit ist, insofern von der absoluten Ewigkeit unterschieden ist, aber doch in sich selbst noch keine Folge von Zeiten, also eine wahre Ewigkeit ist.

Um dieß deutlicher auseinanderzusetzen, wollen wir jene gewöhnliche Rede, daß die Zeit erst mit der Schöpfung oder mit der Welt angefangen habe, etwas genauer untersuchen.

Die älteren Theologen behaupteten standhaft, die Welt sey in der Zeit erschaffen. Es gehört mit zu den Zeichen eines oberflächlichen Theismus, der das in der neueren Zeit herrschende System ist, daß nicht bloß Philosophen, sondern selbst Theologen über diese genauere Bestimmung sich hinwegsetzen, und meinen, es sey nichts dagegen einzuwenden, wenn man auch sage, Gott habe von Ewigkeit geschaffen, weil man nämlich sonst den Einwurf zu besorgen habe, daß Gott doch nie habe unthätig und mäßig seyn können. Wenn aber Gott wirklich von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Ist, geschaffen hat, so hat er seiner Natur nach geschaffen, er ist gleichsam eine nothwendig produktive und plastische Natur; es gibt alsdann auch nur eine nothwendige Schöpfung. Um daher über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen und zugleich zu entschuldigen, daß sie nicht wie die älteren Theologen sagen, die Welt sey in der Zeit entstanden, schüßen sie jene Rede vor, daß doch die Zeit erst mit der Welt angefangen habe. Betrachten wir

nun aber diese Rede etwas näher, so ist nicht schwer, Folgendes einzusehen. Zeit ist nicht denkbar ohne ein Vor und ein Nach, ohne ein prius und ein posterius. Nur wo ein solches ist, ist wirkliche Succession und demnach Zeit. Darans folgt denn aber, daß, solange bloß Ein Element der Aufeinanderfolge gesetzt ist, keine wirkliche Succession ist. Solange das Vor sein Nach nicht gefunden hat, solange z. B. bloß der Moment = A, noch nicht aber A + B gesetzt ist, so lange ist auch keine Zeit und A noch außer der Succession. Denken Sie sich also die Welt als Element B, so hat allerdings die Zeit erst mit der Welt angefangen, denn die Zeit fängt erst an mit A + B. Allein es folgt daraus nicht, daß keine Zeit vor der Welt ist, denn eben, indem A + B gesetzt ist, wird A, das zuvor außer der Zeit war, selbst ein Element der Succession und also ein Element der Zeit. A wird durch B zur Vergangenheit, und da es keine Zeit gibt ohne Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, so wird allerdings erst Zeit gesetzt, indem A als Vergangenheit gesetzt wird, d. h. indem etwas Neues, zuvor nicht Gewesenes, nämlich B, entsteht. Dieses B, inwiefern es zunächst nur Spannung ist, hat selbst wieder die Einheit (die wiederhergestellte Einheit) zur Zukunft. Daraus also, daß die Zeit erst mit der Schöpfung angefangen, folgt nicht, daß vor der Schöpfung keine Zeit ist, und umgekehrt in dem Sinn, daß allerdings eine Zeit vor der Schöpfung ist, kann man wohl sagen, die Welt sey in der Zeit entstanden, nämlich sie sey nur das Glied einer Zeit, die über die Welt hinausgeht. Inwiefern diese Zeit vor der Welt für sich allein noch Nichtzeit ist, insofern kann man sie auch Ewigkeit nennen; doch nicht absolute Ewigkeit. Sie ist nur Ewigkeit, weil sie noch Nichtzeit, noch nicht wirkliche Zeit, aber doch schon mögliche Zeit ist. Zum Unterschied von der absoluten kann man sie die vorweltliche Ewigkeit nennen. Sie ist eben das vorhin postulirte, das zwischen der absoluten Ewigkeit und der Zeit in der Mitte liegt, wenn man unter der Zeit nur die Zeit der Welt versteht. Denn die Welt selbst ist eben auch eine Zeit, nämlich ein Glied jener wahren Zeit, die nicht B allein, sondern A + B (und wenn wir die Zukunft hinzusetzen) + C ist.

Die wahre Zeit besteht selbst in einer Folge von Zeiten, und umgekehrt, die Welt ist nur ein Glied der wahren Zeit, und insofern selbst eine Zeit, wie ja schon das Wort, das von Wahren herkommt und eigentlich eine Wahrung, eine Dauer, anzeigt, und noch unmittelbarer das griechische *αἰών* beweist, das ebensowohl eine Zeit als die Welt bedeutet.

Jene bloß relative Nichtzeit = A wird selbst als eine Zeit, und demnach als ein Glied der großen Zeit gesetzt, indem ihm die Zeit der Welt = B folgt. Die wesentliche Ewigkeit (Gegensatz: die aktuelle) aber kann nie ein Glied der Zeit werden, weil sie durch die Zeit gar nicht berührt wird, sondern von der Zeit unangerührt durch die Zeit selbst hindurch unbeweglich bleibt und besteht. Zu der wesentlichen Ewigkeit, welche lautere Einheit ist, verhält sich die Spannung der Potenzen und was mit dieser gesetzt ist als etwas nur zu ihr Hinzukommendes, als etwas Accessorisches, das zu ihr (der wesentlichen Ewigkeit) ebensowenig nothwendig ist, als sie aufhebt, denn sie wirkt durch die Spannung hindurch; diese ändert an der Ewigkeit selbst nichts, sie ist also in Bezug auf diese etwas Gleichgültiges und daher Zufälliges, sie ist also das natura nicht-Ewige, natura sua Zeitliche. Der Wille zwar, der Entschluß zur Welt, muß in Gott als ein von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Ist, gefaßter gedacht werden; aber das Wollen (das wirkliche Wollen), wodurch das Beschlossene zur Ausführung kommt, die Spannung wirklich gesetzt wird — dieses Wollen kann nicht ein ewiges seyn, weil der Gegenstand desselben, die Spannung der Potenzen, nicht ein ewig zu Wollendes ist, und nur um eines Zwecks willen, d. h. zufällig, gewollt werden kann. Dieses Wollen setzt nicht nur die absolute (wesentliche) Ewigkeit voraus, die sie nur für die Erscheinung gleichsam durchkreuzt, aber nicht aufhebt, indem sich die Ewigkeit in der Zeit selbst behauptet und mit dieser coexistirt, ohne durch sie vermehrt oder vergrößert zu werden (denn die Ewigkeit coexistirt jedem einzelnen Momente der Zeit, sie ist in jedem Moment die ganze) — die wirkliche That, also das wirkliche Wollen setzt auch jene vorweltliche Ewigkeit voraus, in welcher, auf die Art, wie es

oben gezeigt worden, die Welt nur noch als Zukunft in der göttlichen Imagination oder im göttlichen Verstande enthalten ist, und die, wenn es zur wirklichen Welt kommt, selbst ein Glied der Zeit wird, nämlich jener großen Zeit, von welcher die Welt selbst nur Ein Moment oder Element ist. (Da aber durch dieses Wollen doch erst eine Zeit gesetzt ist, so ist es in diesem Sinn nicht ein zeitliches — es ist das Wollen des Anfangs. Es ist die Grenze der Ewigkeit und Zeit, wie die Unmöglichkeit das Vermittelnde, gleichsam die Materie, das Substrat — nicht die Ursache der Zeit ist).

Fünfzehnte Vorlesung.

Der Ausgangspunkt für die nunmehrige Entwicklung ist durch die bisherige gegeben. Dieser Ausgangspunkt ist die absolute Freiheit Gottes in der Welterschöpfung. Es stand, sagten wir, in seiner Macht, jenes Princip des Anfangs, das in ihm eine bloße Möglichkeit, und also ohne seinen Willen nichts ist, dieses Princip, das er an dem Tiefsten seines Wesens als bloße Möglichkeit erstleht, in der Verborgenheit zu erhalten oder es zur Wirklichkeit zu erheben. Dieser Gott, in dessen Freiheit es steht, das an sich Seyende seines Wesens als das Gegentheil, als von sich weg Seyendes (das Gegentheil des an-sich-Seyns ist das von-sich-weg-Seyn) oder außer sich Seyendes zu setzen — dieser Gott ist der ganze Gott, der Gott in der ganzen All-Einigheit, nicht etwa bloß der an sich Seyende, denn dieser für sich wäre nicht frei. Die Freiheit Gottes hat nur in seiner unaufs löblichen All-Einigheit ihren Grund; Gott ist nur darum frei, das nicht Seyende seines Wesens zum Seyn zu erheben, weil er an dem ursprünglich Seyenden seines Wesens — denn beide, das nicht Seyende und das Seyende sind durch ein unaufs löbliches Band aneinander geknüpft — weil er also an dem Seyenden seines Wesens das hat, womit er das seiner Natur nach nicht Seyende, also auch nicht eigentlich seyn Sollende und dennoch vermöge seines Willens, also um eines Zwecks willen Seyende, dieses wieder in sein An-sich und sein ursprüngliches nicht-Seyn zu überwinden vermag. Wäre die All-Einigheit Gottes eine bloß zufällige,

die etwa nur auf der Latenz jenes von Natur nicht Seyenden beruhte, so daß sie mit dieser Latenz verschwände und nicht mehr bestünde, so wäre er nicht frei, das nicht Seyende zum Seyn zu erheben. Weil aber seine All-Einheit eine geistige, und demnach durch nichts aufzuhebende ist, und in der materiellen Nichteinheit ebensowohl besteht als in der materiellen Einheit, so ist er frei, jenes Contrarium der Einheit zu setzen und nicht zu setzen. — Der Gott, in dessen Gewalt es steht, auch das außergöttliche Seyn zu setzen oder nicht zu setzen, der Gott, in cuius potestate omnia sunt (nämlich omnia quae praeter ipsum existere possunt), dieser Gott ist also der ganze Gott, nicht bloß eine Gestalt Gottes, sondern Gott als absolute Persönlichkeit. Diese absolute Persönlichkeit nun, bei der alles steht, die allein etwas anfangen kann (ich bediene mich geru solcher populären Ausdrücke; man sagt von einem Menschen, der sich in seinen Unternehmungen wie immer gebunden fühlt, er kann nichts anfangen, zum Beweis, daß die absolute Freiheit eigentlich darin besteht, etwas anfangen zu können) diese absolute Persönlichkeit also, von der alles ausgeht, die die alles anfangen könnende ist, diese können wir eben, weil sie die alles anhebende, der eigentliche Urheber ist, auch philosophisch den Vater nennen. Aber sie ist nicht nur in diesem allgemeinen Sinn der Vater, sie ist der Vater noch in besonderem Sinn. Denn indem sie das a u- sich- Seyende ihres Wesens herauswendet, schließt sie eben damit das rein Seyende ihres Wesens (die zweite Gestalt) von dem aus, was ihr das Subjekt war und dieses reine Seyn ihr vermittelte. Die zweite Gestalt ist nur darum das über alles Können Erhobene und insofern unendlich Seyende, weil ihr die erste Gestalt das Können, die Potenz, das Subjekt ist. Wenn nun aber diese sich selbst in das Seyn erhebt, so hebt sie zwar jenes rein Seyende nicht auf (denn dafür, daß dieß nicht geschehe, ist gesorgt durch die Untrennlichkeit der göttlichen Einheit, welche die Potenzen in ihrem Andersseyn, in ihrer *ἀλλοιωσις*, nicht weniger zusammenhält als in ihrer ursprünglich reinen Göttlichkeit), also das rein Seyende wird zwar nicht aufgehoben, aber doch in seinem reinen, potenzlosen Seyn negirt,

es tritt in sich selbst zurück, wird ein nicht Seyendes, und bekommt insofern eine Potenz in sich, es wird, wie ausführlich gezeigt wurde, gesetzt als das seyn, als das wirken Mächtige, als das jenes Contrarium nun seinerseits nothwendig Regirende, als das in einem nothwendigen Actus (welcher zugleich Actus der Ueberwindung jenes Contrariums ist) als das in einem nothwendigen Actus sich in das ursprünglich reine, potenzlose Seyn Wiederherstellende. Nun kann aber die Handlung, in welcher irgend ein Wesen ein anderes sich Homogenes (Gleichartiges) außer sich, unabhängig von sich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber so setzt, daß es in einem nothwendigen und unablässigen Actus sich selbst verwirklichen muß — eine Handlung dieser Art kann nur Zeugung genannt werden. Zeugung ist der wahre Ausdruck dieser Handlung, es ist nicht etwa nur ein uneigentlicher Ausdruck, denn vielmehr jeder andere für dieselbe gesuchte würde ein uneigentlicher seyn. Die Handlung jener ersten alles anfangenden Persönlichkeit ist daher eine Zeugung zu nennen, sie selbst verhält sich in derselben als zengende, d. h. eben als Vater, und dagegen die andere Gestalt, die auf solche Weise in Spannung, aber eben damit in Wirkung gesetzt ist, diese, wenn sie durch Ueberwindung des Entgegenstehenden sich selbst in ihr ursprüngliches Seyn wiederhergestellt hat, wird sich als eine zweite, von der des Vaters verschiedene Persönlichkeit verhalten, die, als gezeugt vom Vater, keinen andern Namen erhalten kann als den des Sohns.

Sie sehen: wir haben von unsern Principien aus den unmittelbaren und natürlichen Uebergang zu einer Lehre gefunden, welche die Grundlehre des ganzen Christenthums ist. Wenn ich in der Philosophie der Mythologie schon darauf aufmerksam gemacht habe¹, daß die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ihrem Grunde, ihrer Wurzel nach keine speciell christliche sey, so zeigt sich dies in dem gegenwärtigen Vortrag, denn hier wird sich uns der in der All-Einheitsidee liegende Keim nun völlig, in der ganzen Entwicklung, deren er fähig ist, entfalten.

Wollte man die Idee von der Dreieinigkeit Gottes für eine speciell

¹ S. 78 des betreffenden Bandes. D. S.

Christliche halten, so müßte man darunter eine solche verstehen, die durch das Christenthum erst eingesetzt und zu glauben geboten worden sey. Allein wie verkehrt dieß sey, läßt sich auch dem Besangenen einleuchtend machen. Denn, nicht weil es ein Christenthum gibt, darum existirt jene Idee, sondern umgekehrt vielmehr, weil diese Idee die ursprünglichste von allen ist, darum gibt es ein Christenthum. Das Christenthum ist ein Erzeugniß, eine Folge dieses ursprünglichen Verhältnisses. Die Idee dieses Verhältnisses selbst ist daher nothwendig älter als das Christenthum, ja, inwiefern das Christenthum im Laufe der Zeit nicht erscheinen konnte, ohne daß jene Idee schon im Anfang war, so ist diese Idee so alt, ja älter als die Welt selbst. Diese Idee ist das Christenthum im Keim, in der Anlage, das historische Christenthum, d. h. das Christenthum, wie es in der Zeit erscheint, ist also nur eine Entwicklung dieser Idee, ohne welche es ebensowenig eine Welt als ein Christenthum geben würde. Daß die Idee der Dreieinigkeit keine speciell christliche ist, erhellt ja auch daraus, daß man so viele Spuren und Andeutungen derselben anderwärts hat finden wollen. Ist man doch in neuerer Zeit soweit gegangen zu behaupten, sie sey bloß eine aus dem Neuplatonismus in das Christenthum übertragene. Dieß ist nun freilich ein völlig unhistorisches Vorgehen. Es findet sich zwar bei den Neuplatonikern eine Lehre, welche *ἡ τῶν τριῶν θεῶν παράδοσις* (die Ueberlieferung der drei Götter) genannt wird, sie unterscheiden nämlich allerdings drei Götter, wie sie sagen, den ersten nennen sie den Ahnherrn, den zweiten den Sohn (soweit scheint eine Aehnlichkeit mit der christlichen Idee zu seyn), den dritten nennen sie den Sohn des Sohns, also den Enkel des ersten, und wer ist dieser dritte? etwa der Geist? Keineswegs, sondern der *κόσμος*, die Welt. Hier geht also die Genealogie abwärts, anstatt aufwärts. Es wäre immer noch wahrscheinlicher, diese neuplatonische Vorstellung von der schlechtverstandenen oder übelangewendeten christlichen Lehre abzuleiten, als umgekehrt. Dagegen hat man von jeher bemerkt, daß eine Spur dieser Idee in allen Religionen der Vorkwelt sich findet; die Philosophie der Mythologie führt sogar den Beweis, daß materiell wenigstens eine

Dreizahl göttlicher Potenzen die Wurzel bildet, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten und nur einigermaßen bemerkenswerthen Völker erwachsen sind. Man hat dieß ehemals erklärt aus einer entstellten Kunde von der geoffenbarten Lehre, aus einer verwirrten historischen Ueberlieferung, welche die Heiden von einer Dreiheit in dem göttlichen Wesen etwa aus den Urzeiten der Offenbarung erhalten hätten. Allein weit eher wird man daraus zu schließen haben, daß jene Idee vielmehr eine allgemein menschliche, mit dem menschlichen Bewußtseyn selbst verwachsene sey. Diese Erscheinung beweist also vielmehr, daß die Idee an sich und abgesehen von der Entwicklung, welche sie allerdings erst durch die Erscheinung Christi erhalten hat, älter als das historische Christenthum ist. Seit den ersten Jahrhunderten übrigens, wo diese Idee als allgemeines christliches Dogma aufgestellt wurde, seit dieser Zeit hat sie den menschlichen Scharffinn vielfach beschäftigt. Schon ein Theil der Kirchenväter versuchte philosophische Begriffe mit dieser Lehre zu verbinden. In neueren Zeiten haben die zwei univerrsehesten Geister der Deutschen, die erst in Goethe wieder einen Mann ihres Gleichen fanden, Leibniz und Lessing, den philosophischen Sinn dieser Lehre, der gleichsam jederzeit geahndet wurde, zu ergründen gesucht. In der neuesten Zeit, nachdem durch die Philosophie eine Dreiheit von Begriffen, gleichsam als nothwendiger Typus der Vernunft, eingeführt worden, sind philosophische Deduktionen der Dreieinigkeitslehre, fast könnte man sagen, Mode geworden. Indes muß ich wiederholt bitten, die Ansicht, welche sich aus meinen philosophischen Entwicklungen ergibt, von jenen philosophischen Deduktionen wohl zu unterscheiden. Denn:

1) jeder, der mit diesen einigermaßen bekannt ist, sieht wohl, daß sie schon materiell von dieser sich wesentlich unterscheiden. Namentlich wenn die zweite Person oder der Sohn als das Reale der Natur bestimmt wird (etwa weil die Natur das Ansehen einer leidenden und sterbenden Gottheit darbietet), so ist dieß nicht nur eine an sich unstatthafte, sondern auch eine von unserer Ansicht gänzlich abweichende Darstellung. Der Sohn ist nicht das unmittelbare Princip der Natur, sondern vielmehr die dieses unmittelbare Princip der Natur überwindende,

versöhnende, die das außer sich Seyende und insofern Verlorene wiederbringende Potenz.

2) ist zu bemerken, daß auch die Dreieinigkeitslehre bloß abstrakt, im Begriff aufgefaßt werden kann. Aber mit diesen bloßen abstrakten Auffassungen lassen sich jene geschichtlichen Verhältnisse nicht begreifen, die mit zu der vollständigen christlichen Dreieinheitslehre gehören. Unter allen philosophischen Erklärungen dieser Art stimmt eine, die ich eben bei Gelegenheit dieser Vorlesungen bei Leibniz gefunden, am meisten mit unserer Ansicht überein. Leibniz äußert bei Gelegenheit der Einwurfe eines Socinianers (Wissowatius), die Einheit des Wesens stehe mit der Dreiheit (der Persönlichkeiten) in keinem Widerspruch, „da, fährt er fort, der Geist auch Eins ist“, oder, um seine eignen Worte anzuführen: „cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur. Nescio, sedit Leibniz hinzu, an quicquam clarius dici possit“. Der Geist, wenn er sich in sich selbst reflektirt, ist Erkennendes (id, quod intelligit), Erkanntes (id, quod intelligitur), und das, was als Erkennendes zugleich Erkanntes und als Erkanntes Erkennendes ist. Oder kürzer ausgedrückt: der selbstbewußte Geist ist Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt, und in dem doch nur Einer. Das Erkennende, id, quod intelligit, ist dasselbe mit unserm an-sich-Seyenden; id, quod intelligitur, ist der Geist als der für sich (als Gegenstand von sich) seyende, und id, quod intelligit et intelligitur, ist der Geist, der im an-sich-Seyn für sich ist, und dieser Dreiheit ohnerachtet ist der Geist doch kein materielles Aufereinander, sondern nur Ein Geist. Allein so angemessen diese Erklärung der ersten, noch nicht weiter entwickelten Idee ist, so wenig erreicht sie die ganze und vollkommen entwickelte Idee der Dreieinigkeit. Denn z. B. der Geist, inwiefern er das Erkennende ist, ist er doch nicht eine andere Persönlichkeit, als inwiefern es das Erkannte ist, es sind hier nicht drei Persönlichkeiten, sondern immer nur Eine Persönlichkeit. In der Dreieinigkeitslehre aber, wie wir alle wissen, ist von drei Personen die Rede, deren jede, wie die Theologen sagen, für sich subsistirt, eine eigne

Substanz hat. Dieß zu erklären, reicht also jene allgemeine und noch immer abstrakte Idee nicht hin, und überhaupt ist diese unfruchtbar, indem sie für sich selbst nicht weiter fährt; auch bloß philosophisch ist mit jener Idee allein nichts anzufangen; um sie philosophisch fruchtbar zu machen, muß der Gedanke hinzukommen, daß eben das, was in jener Idee das bloß an sich Seyende ist, in das objectiv, das außer sich Seyende sich erheben und übergehen kann. Also daß in jenem an sich Seyenden der Stoff, die Veranlassung, die Möglichkeit einer Spannung liegt, darin erst liegt das Eigenthümliche und zugleich die wahre Stärke meiner Idee, das erst sichert ihr eine dauernde und bleibende Wirkung auf die Wissenschaft; denn erst damit wird jene Einheit eine lebendige, in sich bewegliche, und man steht zunächst wenigstens die Möglichkeit ein, von ihr aus zu drei sich gegenseitig ausschließenden Potenzen — zu einem wahren Leben zu gelangen. Diese Möglichkeit bahnt aber wieder den Weg, um die eine und selbe Gottheit als drei Persönlichkeiten zu begreifen. Erst also in der Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der Potenzen, während sie in Gott und also geistig Eins bleiben — erst darin liegt der mögliche Uebergang zur Dreieinigkeitstheorie. Doch sind wir nicht durch letztere allein aufgefordert, jenen Uebergang zu zeigen. Auch als eine rein philosophische müßte unsere Entwicklung bis zur höchsten Steigerung der anfänglichen Idee fortgehen, um nicht unter der möglichen Entwicklung zurückzubleiben. Allein der eigentliche Zweck des gegenwärtigen Vortrags bringt es noch überdieß mit sich, daß wir uns schon hier über die christliche Dreieinheitsidee erklären. Denn unsere Absicht geht auf eine Philosophie der Offenbarung, also vorzüglich des Christenthums. Nun habe ich aber so eben gezeigt, daß die Idee der Dreieinheit in Gott nicht etwa ein einzelnes Dogma, eine einzelne Sagung des Christenthums, sondern vielmehr dessen Voraussetzung selbst sey, oder dasjenige, ohne welches das Christenthum gar nicht in der Welt existiren würde. Diese Idee verhält sich daher auch als Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung, ohne welche in diese auch nicht einmal der Eingang gefunden werden könnte. Die Lehre von den Potenzen,

ihrer gegenseitigen Ausschließung und dem dadurch gesetzten Proceß ist schon hinreichend zur Erklärung der Mythologie. Zum Verständniß der Offenbarung ist schlechterdings jene höhere Steigerung der ganzen Ansicht erforderlich. Durch diese werden wir also den Grund zu der künftigen Philosophie der Offenbarung legen. Ich werde übrigens in der nun folgenden Auseinandersetzung nicht bloß die philosophische Nothwendigkeit zeigen, sondern das auf dem Weg der philosophischen Folgerung Gefundene immer auch sogleich geschichtlich, und zwar urkundlich, nämlich in den Urkunden der Offenbarung, nachweisen. — Ich werde ebensowenig bloß dogmatisch, im gewöhnlichen Sinn des Wortes, verfahren, d. h. ich werde nicht unmittelbar darauf lossteuern, die Lehre mit allen ihren zum Theil scholastischen Bestimmungen, wie sie in der Theologie vorgetragen werden, philosophisch herauszubringen. Auch hier werde ich jenem in höherem Sinne geschichtlichen Geist treu bleiben, der der Geist meiner ganzen Philosophie ist.

Ich fahre nun in der Entwicklung selbst fort.

Wenn einmal das seiner Natur nach nicht Seyende, das eben darum nur durch ausdrückliches Wollen seyn kann, wenn einmal dieses zum Seyn erhoben und damit die Spannung gesetzt ist, so verhält sich die unmittelbar negirte, in Spannung gesetzte Potenz — die zweite — zunächst nur als Potenz, als aus dem actus purissimus des göttlichen Lebens Geseztes, das in sofern allerdings nicht Gott ist, obwohl auch nicht schlechterdings nicht-Gott. Wenn nun aber diese Potenz die Spannung überwunden, jenes Contrarium wieder in sich selbst, in sein An=sich zurückgebracht hat, wo es dann unmittelbar wieder zum Seyenden, Aushauchenden des Dritten wird, des eigentlich seyn Sollen — kurz, wenn nun aller Widerstand überwunden ist, so ist ja eben damit der reine Fluß des göttlichen Lebens wiederhergestellt, und die Potenz, durch welche dieß alles vollbracht worden, diese Potenz hat eben damit selbst aufgehört, außergöttliche, d. h. außer jenem actus purissimus gesetzte Potenz zu seyn, sie tritt in ihre Gottheit wieder zurück, aber weil sie einmal für sich seyende gewesen war und sich durch Ueberwindung des Gegentheils verwirklicht hat, so tritt sie nun als eine

eigne Persönlichkeit in die Gottheit zurück, sie ist daher eine zweite göttliche Persönlichkeit, obgleich nur derselbe Gott, der der Vater ist. Denn der Vater ist der alles in Spannung und Wirkung setzende und insofern der ganze Gott; er ist vor dem Actus der, bei dem alles steht, *penes quem sunt omnia*, in dessen Macht alle jene Potenzen stehen, von dem es abhängt, diese Potenzen als solche, als für sich setzende und sich gegenseitig ausschließende, zu setzen und nicht zu setzen — dieß ist er vor allem Actus, im Actus selbst ist er der alles in Wirkung setzende, den Sohn zeugende. Dieser nun, solange er noch in der Ueberwindung, d. h. in der Selbstverwirklichung begriffen ist, so lange ist er noch nicht in seiner Gottheit offenbar. Durch die Zeugung ist der Gezeugte nur erst in die Nothwendigkeit sich selbst zu verwirklichen gesetzt, aber der Actus dieser Selbstverwirklichung dauert bis zur Zeit der vollkommenen Geburt, erst am Ende ist der Sohn wirklicher Sohn, und da dieses Ende das Ende der Schöpfung ist, so ist der Sohn zwar am Anfang der Schöpfung schon gezeugt, aber als Sohn verwirklicht erst am Ende der Schöpfung. Als der wirkliche Sohn ist er nun aber auch wirklich eine zweite göttliche Persönlichkeit, ohne daß darum substantiell zwei Götter wären. Denn es ist nur ein und dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt, und welches der Sohn nun auch, obwohl auf andere Weise, besitzt (das Besitzen macht eben die Herrlichkeit, das Herr-Seyn aus), es ist dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt als ein in Spannung und Wirkung zu Setzendes, und welches er wirklich in Spannung setzt und während der Schöpfung in Spannung erhält, und es ist nicht ein anderes Substantielles, sondern dasselbe Substantielle, welches der Sohn besitzt, aber als ein zur Einheit wiedergebrachtes, und da die Gottheit eben nur in der absoluten Herrlichkeit (im Besitz alles Seyns) besteht, so ist also die Gottheit des Vaters und die Gottheit des Sohns nur Eine Gottheit, nur eine und dieselbe Herrlichkeit, und dennoch ist die Persönlichkeit des Vaters nicht die Persönlichkeit des Sohns, und die Persönlichkeit des Sohns nicht die des Vaters.

Man könnte in der hier gegebenen Erklärung etwas sehen, was

ber in der Theologie behaupteten ewigen Gottheit des Sohnes widersprache oder doch sie zweifelhaft machte. Um aber in diesem Verhältniß klar zu sehen, müssen durchaus Unterscheidungen gemacht werden. Man muß nämlich Folgendes unterscheiden. 1) Die ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seyns, die sich in der Folge als der Sohn offenbart, 2) den Sohn als solchen. Bei dem letzteren muß man aber wieder unterscheiden a) den Sohn, sofern er noch im Vater verborgen ist, sofern er also nur für den Vater Sohn ist, b) den Sohn, sofern er auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist. Nach dieser doppelten Unterscheidung wollen wir also das Verhältniß nun auseinandersetzen.

Was demnach die ursprüngliche Gottheit betrifft — die Gottheit nicht sowohl des Sohns, als dessen, was in der Folge als der Sohn offenbar wird, so ist ja diese (die ursprüngliche Gottheit dessen, was der Sohn ist) durch unsere Erklärung aufs bestimmteste behauptet. Denn das, was in der Folge, ja in einem gewissen, demnächst zu bestimmenden Sinne von Ewigkeit an als der Sohn offenbar wird, eben dieses ist ja nach unserer Erklärung eine ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seyns, in den actus purissimus des göttlichen Lebens ewig oder unwordenlicher Weise verschlungen, ist eine zu der Gottheit Gottes wesentliche Gestalt. Nun können aber die Theologen sagen: dieß genügt uns nicht, wir wollen nicht bloß die ewige Gottheit des Sohnes, dem Wesen, dem ihm zu Grunde Liegenden nach, wir behaupten seine ewige Gottheit als Sohn. Hier kommt nun jene zweite Unterscheidung zur Sprache (zwischen dem Sohn, sofern er noch bloß in dem Vater und für den Vater ist, und dem Sohne, sofern er auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist). Allein dieß läßt sich nicht deutlich auseinandersetzen, ohne uns nochmals die ganze Folge der bis jetzt angenommenen Momente zurückzurufen. Ermüden Sie nicht; diese genauere Auseinandersetzung wird sich durch die Klarheit und Deutlichkeit des Resultats belohnen, wenn Sie dieses auch nicht gleich voraussehen.

Der Gang oder die nothwendige Folge des philosophischen Denkens, wie Sie wissen, ist folgender. Zuerst ist nur Gott als absoluter, vollendeter Geist gesetzt, der nicht in der Nothwendigkeit ist in das

Seyn überzugehen, der sich selbst besitzt, sich selbst hat, und eben darum besteht. Unsere erste Bemühung war nur diesen bestehenden, selbständigen Geist zu erlangen. Bis dahin ist nichts als reine Ewigkeit. An diesem ersten Moment schließt sich aber unmittelbar der andere: — also von Ewigkeit, von da an, daß jener vollkommene Geist Ist oder besteht, von da an folgt der zweite, in welchem sich ihm die Möglichkeit eines Seyns außer ihm darstellt, das jedoch nur durch ihn — durch sein nicht vorübergehendes, sondern immerwährendes Wirken — möglich ist, das er also auch in der Folge immerfort besitzen und beherrschen wird. Indem sich ihm die Möglichkeit dieses Seyns darstellt, wird er sich auch schon inne als Herrn dieses Seyns, oder er wird sich inne als bereits besitzend dieses Seyn, zwar nicht es besitzend als Wirklichkeit, aber doch es besitzend als Möglichkeit. Hier geht also der Begriff Gott gleich über in den Begriff des Vaters, als des ursprünglichen Herrn, als dessen, bei dem ursprünglich alle Gewalt ist, des Vaters, inwiefern darunter der Ahnherr, der Anheber alles Seyns verstanden wird. In diesem Moment, wo Gott nun schon als Vater (in dem angegebenen Sinn) bestimmt ist, in diesem Moment ist das, was der Sohn seyn wird, noch in dem Vater, verborgen in ihm, als eine nothwendige Gestalt seines Seyns — aber von ihm schon erkannt als der künftige Sohn und von ihm geliebt als solcher, weil der Vater in ihm eben das erkennt, wodurch er frei ist, ein Seyn außer sich zu setzen, und da die Herrlichkeit, d. h. die Gottheit des Vaters, nur eben in dieser Freiheit besteht, so muß man erkennen und ansprechen, daß auch hier schon der Sohn beiträgt oder nothwendig ist zu der Gottheit, d. h. zu der Herrlichkeit des Vaters, oder daß auch hier schon die Gottheit, d. h. die Freiheit des Vaters (das Seyn außer sich zu setzen), ohne den Sohn, d. h. ohne den, den er schon als Sohn sieht und liebt, nicht möglich wäre. Denn diese Freiheit gewährt ihm nur die zweite Gestalt seines Seyns, der künftige Sohn, den er eben darum schon als Sohn voransieht und liebt.

Sie sehen also, in welchem Sinn wir die Ewigkeit auch des Sohns als solchen behaupten, nämlich als des vom Vater voraus erkannten

und geliebten. Aber der Sohn in diesem Sinn ist eben der nur erst für den Vater sehende Sohn, er ist noch nicht aus dem Vater herausgetreten, noch nicht als Sohn auch außer ihm gesetzt. Was nun aber dieses betrifft (was die Frage betrifft, wie der Sohn auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist — es war das letzte Glied (b) unserer obigen Unterscheidungen —) so müssen wir es bestimmt aussprechen, daß diese Hinaussetzung des Sohns, welche eigentlich erst Zeugung heißen kann, daß diese eben erst da gedacht werden kann, wo überhaupt erst von einem Hinaussetzen die Rede ist, d. h. im Anfang der Schöpfung. Hier erfordert es jedoch die Aufrichtigkeit meines Vortrags, zu bemerken, daß die theologische Dogmatik sonst und früher wenigstens von einer ewigen Zeugung des Sohns sprach. Nun habe ich zwar so eben gezeigt, daß die Nichtbehauptung einer in diesem Sinn (nämlich im Sinn der älteren Theologie) ewigen Zeugung und sogar der Widerspruch gegen dieselbe darum nicht sofort die Ewigkeit des Sohns selbst, weder seine Ewigkeit dem Wesen nach, noch selbst seine Ewigkeit als Sohn ausschließt, nämlich als Sohn, sofern er noch bloß für den Vater Sohn ist; was sie ausschließt, ist nur seine Ewigkeit als Herausgesetztes des Vaters, als des Sohns, der außer (praeter) dem Vater ist. Es liegt ferner am Tage, daß, wenn nur ein für sich bestehendes Wesen wirklich gezeugt heißen kann, der Sohn, inwiefern er noch ungeschieden von dem Vater und keine Persönlichkeit außer ihm ist, nicht gezeugt heißen kann, und daß, wenn er ewig mit dem Vater eins ist, er in dieser Einheit nicht zugleich vom Vater gezeugt seyn kann (wenigstens müßte alsdann dieses Wort in einem ganz uneigentlichen Sinn genommen werden). Indeß, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, will ich mich mit dieser Bemerkung nicht begnügen, sondern mich noch umständlicher über diesen Begriff erklären. Ehe ich mich jedoch darauf einlasse, finde ich es angemessen, über die Natur und den wahren Sinn jener göttlichen Zeugung überhaupt noch einige Erläuterungen zu geben, da von derselben ex professo noch gar nicht, sondern nur in der Absicht, den Begriff des Sohnes zu begründen, die Rede war. Darauf werden sich dann auch folgende Bemerkungen unter b)

beziehen. Ich werde aber diese hier zu machenden Bemerkungen wieder abtheilen. — Also

a) es ist schon erinnert worden, daß nur der ganze Gott (nicht eine einzelne Gestalt, noch viel weniger eine einzelne Potenz) der Vater heißen könne. Jene potentia existendi, als welche sich dem Vater das an sich Seyende seines Wesens vorstellt, diese ist nicht das Zeugende selbst, sondern nur die potentia generandi, nicht der Vater, sondern nur τὸ γόνιμον τοῦ πατρὸς, die zeugende Potenz des Vaters. In der Spannung, welche durch die Erhebung dieser Potenz gesetzt wird, ist das göttliche Seyn äußerlich suspendirt, da aber der ganze Proceß auf Wiederherstellung des göttlichen Seyns geht (wie er denn eben darnum auch ein theogonischer genannt worden), und da jene Wiederherstellung in dem Verhältniß geschieht, als die zuerst aus der Einheit herausgetretene Potenz wieder in diese zurückgebracht wird, so verhält sich diese Potenz, um deren Wiederbringung der ganze Proceß gleichsam sich dreht, die insofern das Substrat, das Hypokeimenon, die Materie des ganzen Gott setzenden Processes ist, so verhält sich, sage ich, diese Potenz im ganzen Proceß als die Materie des Gottsetzens, als die eigentlich Gott setzende Materie, ein Begriff, der unter den Abstraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre (denn überhaupt ist die bisherige Dogmatik durch bloße Abstraktionen von den Aussprüchen der Schrift, nicht durch ein begreifendes Erzeugen oder erschöpfendes Construiren der Lehre in ihrer Totalität entstanden) — unter diesen Abstraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre also mag jener Begriff der Gott setzenden Materie als ein höchst fremdartiger erscheinen; es ist aber vielleicht nicht unmöglich, eben diesen Begriff als einen sogar wörtlich in der Schrift vorkommenden zu behaupten, wie ich denn bei dieser Gelegenheit auch bemerken will, daß sowohl der frühere Ausdruck, indem ich den actus purissimus des göttlichen Seyns die ewige Theogonie, den durch Widerstand vermittelten Actus des göttlichen Seyns die auseinandergesetzte, in ihren einzelnen Momenten erkennbare Theogonie, oder auch den theogonischen Proceß genannt habe, ferner die Verbindung, in welche ich den Begriff theogonisch mit der

christlichen Dreieinigkeitslehre setze — selbst dieser Gebrauch des Wortes theognonisch ist nicht ohne kirchliche Auktorität. Die insgemein dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften sind zwar wohl insofern untergeschoben, als sie wenigstens von dem Dionysius, der in der Apostelgeschichte erwähnt wird und den Paulus während seines Aufenthalts in Athen belehrte — als sie von diesem gewiß sich nicht herschreiben, aber sie gehören doch in die ersten Jahrhunderte und sind nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung oder wenigstens auf manche Bestimmungen des späteren dogmatischen Lehrbegriffs geblieben. Nun eben dieser Dionysius Areopagita braucht das Wort *θεοτόκος θεότης* (die gottzeugende Gottheit) von dem Vater; *ἡ θεογονος* aber, d. h. die gottzeugte Gottheit ist ihm der Sohn und der Geist.

β) Was den Moment der Zeugung betrifft, so habe ich schon bemerkt, daß wenn die Zeugung eigentlich, d. h. als ein wirkliches hinaus- oder außer-sich-Setzen des Sohns, vorgestellt wird, die Zeugung in diesem eigentlichen Sinn sich nur mit der Schöpfung zugleich denken läßt. Der Anfang der Schöpfung ist auch der Anfang der Zeugung des Sohnes. Nun ist aber auch jener Akt oder jenes Wollen, mit dem die Schöpfung anhebt, nicht als ein bloß vorübergehendes, es ist als ein bleibendes, immerwährendes und in diesem Sinn ewiges zu denken. Der Vater setzt nicht etwa einmal oder momentan die Spannung der Potenzen und geht alsdann davon weg, etwa wie der Mensch von einer einmal gethanen Sache weggeht, denn die Potenzen können nie anders aus der Einheit hervortreten, als wie sie das erste mal hervorgetreten sind; Christus sagt ausdrücklich: Mein Vater wirkt bis jetzt, *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται*. Der Akt oder das väterliche Wollen, durch welches die zuvor als möglich erschene Spannung nun wirklich gesetzt wird, dieses Wollen ist zwar kein voraussetzungsloses, blindes, nothwendiges — es ist ein schon vermitteltes Wollen, aber darum doch nicht ein zeitliches, selbst in der Zeit begriffenes oder auf einen Moment eingeschränktes, es ist vielmehr das die Zeit erst einsetzende — Zeit und Ewigkeit selbst erst scheidende — Wollen, das insofern selbst nicht von der Zeit ergriffen seyn kann,

sondern als das Seyende der Zeit über der Zeit ist und immer über ihr bleibt. Und so wie dieses Wollen, dieser Actus, ist daher auch die Zeugung eine immerwährende und in diesem Sinn ewige. Ewig, d. h. immerwährend, setzt der Vater die Spannung, und hört nicht auf sie zu setzen, damit ewig, d. h. immerwährend, der Sohn geboren werde, und so eine ewige Freude der Ueberwindung und des Ueberwundenwerdens entstehe. In diesem Sinn behaupten wir also selbst eine ewige Zeugung des Sohnes, aber die von den Theologen behauptete ist nicht in diesem Sinn gemeint.

Eine dritte Bemerkung, die ich unter b) noch geben will, betrifft γ) den Hergang oder das innere Verhältniß der Zeugung.

Zeugung überhaupt wird der Vorgang genannt, in welchem irgend ein Wesen ein anderes von sich unabhängiges, ihm übrigens gleichartiges, nicht unmittelbar als wirklich, wohl aber in die Nothwendigkeit setzt sich selbst (*proprio actu*) zu verwirklichen. Jene absolute Persönlichkeit, die wir uns als den Vater denken, setzt also den Sohn nicht unmittelbar als wirklich, nicht darin besteht die Zeugung, diese geschieht vielmehr dadurch, daß der Sohn (d. h. das was der Sohn seyn wird) aus dem ursprünglichen Seyn gesetzt, negirt, potentialisirt, und vielmehr als nicht seyend, denn als seyend, gesetzt wird. Aber eben diese Negation setzt ihn, der seinem Wesen nach das rein, aber eben darum das potenzlos, das unvermögend Seyende ist, in die Nothwendigkeit, sich zu verwirklichen, also das Entgegenstehende zu überwinden. Die Zeugung besteht vielmehr in einer Anschließung (*exclusio*) als in einem Setzen, aber eben dieses Ausschließen gibt das rein Seyende, das, weil es dieß ist, sich selbst nicht hat, sich selbst, setzt es als für sich seyende Potenz, und gerade die Negation gibt ihm die Kraft, die es für sich selbst und ohne Vermittlung einer Negation gar nicht finden könnte, die Kraft *actu* zu seyn; *actu* nämlich kann es nur seyn, indem es den ihm entgegenstehenden Actus (den aktiv gewordenen Willen, der eigentlich ruhen, nicht wirken sollte) wieder zur Potenz überwindet, und dadurch sich selbst zum reinen Actus wiederherstellt, wo es dann nicht mehr bloß das Gezeugte des Vaters ist,

sondern — der Sohn (der eigentliche Ausdruck, der sich für dieses Verhältniß finden läßt).

Diese aus unsern Principien fließende Theorie stimmt aber aufs genaueste mit dem überein, was Christus selbst über das Verhältniß des Vaters zu dem Sohn bei Johannes (5, 26) äußert, wo er sagt: Denn gleichwie der Vater Leben hat in sich selbst (*ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*), so hat er auch dem Sohn gegeben (*ἔδωκε*) das Leben zu haben in ihm selbst. „Das Leben in sich selbst“ bedeutet eben das Leben als eigne Persönlichkeit. Dieses Leben hat der Vater als ein ungegebenes, ursprüngliches. Er kann — denn das Leben besteht im Können — unmittelbar, was er will, dem Sohn aber muß das Können, die Potenz, erst gegeben werden, denn er ist in sich das Seyn ohne alles Können, und insofern ohne alle Macht. Die väterliche Potenz, das an sich Seyende Gottes, ist das unmittelbar seyn Könnende, die Potenz des Sohnes aber ist als Potenz, d. h. als Können, nur mittelbar, nämlich nur durch Ausschließung von der ersten zu seyn. Die erste Potenz ist das nur nicht-selbstlich Seyende, aber doch selbstlich seyn Könnende, diese aber (die Potenz des Sohnes) ist eigentlich Nichtpotenz, sie wird erst zur Potenz erhöht, sie ist das für sich selbst schlechthin Unselbstliche, gar nicht selbstlich seyn Könnende. Das Wesen des Sohnes ist, der Wille zu seyn, der nicht das Seine sucht. Der Sohn hat gleichsam keinen eignen Willen, sondern sein Wille ist eigentlich nur der in ihn gelegte Wille des Vaters, nämlich der wahre Wille des Vaters, den dieser nicht unmittelbar zeigen kann, und den er daher in die zweite Persönlichkeit, in den Sohn legt. Hieraus eine zweite Eigentlichkeit des Begriffs der Zeugung. Man erfreut sich wohl im menschlichen Leben zwischen Vater und Sohn außer der physischen auch eine moralische Aehnlichkeit zu finden; eine große Beglaubigung der Abkunft sind in vielen Fällen die moralischen Eigenthümlichkeiten, die vom Vater auf den Sohn, oder (wie man bemerkt haben will, noch entfernter) vom Ahnherrn auf den Enkel übergehen. Dieß ist aber bei menschlichen Abstammungen ungemein vielen Zufällen unterworfen, dagegen ist man berechtigt, in jener Urzeugung,

von der erst alle andere sich ableitet¹, dieses Verhältniß in der größten Vollkommenheit zu erwarten. Doch findet hier noch das Besondere statt, daß der Vater seinen wahren Willen nicht unmittelbar zeigen kann, daß er unmittelbar nur das Contrarium, das Widerspiel von dem, was er eigentlich will, darzulegen vermag, die Nicht-Einheit statt der Einheit, wie dieß früher hinlänglich gezeigt worden ist; eben dieß legt ihm die Nothwendigkeit auf, seinen wahren Willen in den Sohn zu legen, indem er das, was er eigentlich will, nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, also nur durch eine zweite Persönlichkeit erreichen kann, in die er seinen Willen legt. Diese zweite Persönlichkeit (der Sohn) heißt darnum *σκῶν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, das Bild des unsichtbaren Gottes², d. h. eben des Vaters, der unsichtbar ist, schon darum, weil er selbst nie in den Proceß eingeht, wie der Sohn allerdings mit in den Proceß eingeht, während der Vater als absolute Ursache, als der nur die Spannung setzende, selbst außer der Spannung bleibt; der Vater ist aber auch noch in dem besondern Sinn der unsichtbare, daß er seinen wahren Willen verbirgt, dieser wahre Wille wird also nur sichtbar, d. h. offenbar, durch den Sohn, und insofern ist dieser Bild des unsichtbaren Gottes, oder, wie ihn derselbe Apostel anderwärts³ nennt, der Abglanz, der Widerschein (*ἀνάγλασμα*) des Vaters, der Abdruck seines wahren Wesens. Könnte dieses wahre Wesen des Vaters unmittelbar erscheinen, so dürfte es keines solchen Abdrucks noch Widerscheins. Diese Ausdrücke wären ganz unangemessen, wenn der Sohn nicht wirklich eine zweite Persönlichkeit, eine Persönlichkeit außer dem Vater wäre. Denn das, woran ein anderes sich reflektiren, widerscheinen soll, muß doch etwas außer dem sich Reflektirenden seyn. Darum ist das eigentlich Wirkende in dem Sohn doch nur der Wille, der wahre Wille des Vaters. Nichts wird häufiger

¹ Der Begriff Zeugung ist nicht aus der Natur entlehnt, sondern umgekehrt von dem Höchsten aller Verhältnisse ist das, was wir in der Natur Zeugung nennen, nur ein entferntes Bild. Eigentlich ist also die Zeugung in der Natur etwas Bildliches, — nicht aber jene Urzeugung.

² Col. 1, 15.

³ Hebr. 1, 3.

wiederholt, als daß der Sohn von sich selbst (*ἀφ' ἑαυτοῦ*) nichts thun könne, daß er nichts anderes thut, als was der in ihm lebende Vater ihm zeigt (*ὁ δεικνύων*)¹.

Sie sehen, daß dieß alles völlig übereinstimmt mit der Natur derjenigen Potenz, die wir als die zweite in der Schöpfung, als die eigentlich demiurgische, als die, durch welche alles geschieht, erkannt haben². Sie sehen also daraus, daß unsere Lehre von der All-Einheit und von dem Verhältniß der Potenzen den Schlüssel nicht bloß der Mythologie, sondern auch jener Lehre, aus der das ganze Christenthum sich entwickelt hat, und demnach des Christenthums selbst enthält.

Nachdem ich nun alles, was in Bezug auf den Begriff der Zeugung noch einer Erläuterung zu bedürfen scheinen konnte, erklärt habe, so will ich nun δ) die Annahme einer ewigen Zeugung des Sohnes noch etwas näher beleuchten. Die älteren Theologen nämlich verstehen diese ewige Zeugung nicht in dem Sinn, in welchem wir selbst so eben eine ewige Zeugung behauptet haben; sie verstehen darunter nicht bloß eine Zeugung im Anfang der Zeit, nicht bloß die durch alle Zeit hindurch wirkende, immerwährende, sondern eine Zeugung vor aller Zeit, *πρὸ πάντων αἰώνων*, also auch vor dem Anfang der Zeit, mit Einem Wort, eine absolut-ewige. Es leuchtet aber ein, daß eine ewige Zeugung in diesem Sinne auch nur eine aus der Natur Gottes selbst folgende seyn könnte. Vor allem Willen, durch die bloße Nothwendigkeit seines Gottseyns würde Gott, inwiefern er der bloß an sich seyende ist, sich in einer zweiten Gestalt als den für sich selbst sehenden setzen, und wenn man das Wort zengen nicht im genaueren, sondern in einem weiteren Sinn nehmen wollte, könnte man etwa sagen: durch die bloße Nothwendigkeit seiner Natur wird Gott, wenn er als der an sich seyende bestimmt ist, wie er denn unmittelbar nur als dieser

¹ Joh. 5, 19. 20.

² Man wird nicht einwenden können, alle jene Ausdrücke des Neuen Testaments seyen von dem schon als Erlöser in die Welt gekommenen gebraucht und bezögen sich auf das Verhältniß des Menschgewordenen zum Vater. Denn da das Spätere dem Früheren nur analog seyn kann, so beziehen sich diese Ausdrücke immerhin ebensowohl auf das ursprüngliche Verhältniß des Sohnes zum Vater.

gedacht werden kann — der so gedachte also wird vor allem Wollen, vor aller That durch die bloße Nothwendigkeit seiner Natur sich in einer zweiten Gestalt setzen oder zengen als den für sich seyenden. Wie gesagt aber wäre dabei das Wort zengen in einem weiteren Sinn genommen, wie die Theologen insofern selbst anerkennen, als sie die Erklärung aufstellen: *gignere est naturae, creare voluntatis*. Der Sohn wird gezeugt vermöge der bloßen Natur des Vaters (ohne Willen, willenlos), die Creatur dagegen wird erschaffen, d. h. nur mit Willen gesetzt. Aus dieser Entgegensetzung von *gignere* und *creare* ist klar, warum die älteren Theologen diesen Werth auf den Begriff einer ewigen Zeugung legten. Bekanntlich wollte Arius den Sohn als ein Geschöpf, zwar als das erste, Gott nächste und unmittelbarste, aber doch als Geschöpf angesehen wissen. Darum mußten alsdann die Rechtgläubigen sagen, der Sohn sey von dem Vater nicht wollend, wie die Creatur, hervorgebracht, sondern *necessitate naturae* gezeugt. Damit ist aber der Begriff der Zeugung selbst wesentlich verändert, denn es ist nicht wahr, was sie sagen: *gignere est naturae*, wenigstens nicht *merae naturae*, die Spontaneität läßt sich nicht absolut von dem Begriff anschließen; der Wille ist zwar nur —, aber er ist doch das nothwendige Antecedens, der Effect ist nicht die bloße Folge des Willens, sondern einer an den Willen sich anknüpfenden natürlichen Nothwendigkeit. Aber eben daraus ergibt sich, daß in dem wahren und eigentlichen Begriff der Zeugung beides, Wille und Nothwendigkeit, verknüpft sind. Die ewige Zeugung wird daher auf jeden Fall nur in einem uneigentlichen Sinn behauptet, und doch sagen dieselben Theologen, die Zeugung des Sohnes sey nicht eine bloß uneigentliche und metaphorische, sondern eine eigentliche. Da nun aber dieser ganze Begriff aufgestellt worden im Gedräng des Streites gegen eine Meinung, welche wir durch ganz andere Mittel beseitigen können (die Geschöpflichkeit des Sohns), so verliert dieser Begriff (der Begriff einer ewigen Zeugung im strengen Sinn) seine Wichtigkeit, wie er denn auch seit geraumer Zeit schon selbst von den übrigen strengsten und rechtgläubigsten Theologen aufgegeben ist.

Man muß eine besondere Liebhaberei für die extremsten Bestim-

mungen oder für Antiquitäten haben, um auf einem solchen Begriff zu bestehen, der weder ein an sich nothwendiger ist, noch einen wahren Grund in dem N. T. hat. Was wirkliche Behauptung des N. T. ist, kann aus unsern Principien vollkommen erklärt werden. Nothwendig zu behaupten ist 1) ein ewiges Seyn des Sohns dem Wesen nach. In diesem Sinn sagt Johannes von dem Logos: *ὁ λόγος θεός ἦν*, er war Gott, *θεός*, nicht *ὁ θεός* (denn er war Gott nicht für sich, sondern mit den andern Gestalten, *ὁ θεός* bezeichnet immer den ganzen, der seines Gleichen nicht hat), wohl aber war er Gott, *θεός*. Hierbei aber ist der Begriff der Zeugung nicht anwendbar. Denn das Gezeugte muß außer dem Zeugnenden seyn. In jener ewigen, aller Zeit zuvorkommenden Einheit ist aber das Wesen des Sohns nur begriffen in dem göttlichen Leben, es ist noch nicht einmal als Potenz gesetzt, sondern selbst noch reiner Actus und verschlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens, begriffen in diesem, den wir selbst eine ewige Theogonie genannt haben, aber eben, weil dieser actus purissimus die ewige Theogonie selbst ist, so kann er nicht insbesondere als Zeugung des Sohns bestimmt werden. Was ferner und 2) nothwendig zu behaupten ist, aber auch aus unserer Voraussetzung sich vollkommen erklären läßt, ist, daß der Sohn von Ewigkeit von dem Vater auch als Sohn erkannt, und insofern von Ewigkeit für den Vater und in dem Vater auch als Sohn da ist. Gerade nur dieses und nicht mehr ist im Neuen Testament ausgedrückt, wie ich nun durch einige Stellen beweisen will.

Der Apostel Petrus (I, 1, 20) sagt von Christus, er sey *προγεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθείς δὲ ἐν ἡμέραις τῶν χρόνων*: er sey voraus erkannt vor Grundlegung der Welt (nicht aber, er sey vor Grundlegung der Welt gezeugt), offenbart aber erst in den letzten Zeiten. In andern Stellen, besonders des Apostels Paulus, wird ebensowenig von einer ewigen Zeugung, wohl aber von einem ewigen Vorsatz gesprochen, den der Vater in dem Sohn gefaßt habe, indem er die Welt oder das außergöttliche Seyn nur in dem Sohn, nur insofern wollen konnte, als er den Sohn hatte, dem er es unterwerfen, dem er es zur Beherrschung übergeben konnte.

So spricht derselbe Apostel im Brief an die Epheser (3, 9) von dem Geheimniß, das seit Weltzeiten in Gott verborgen gewesen, nun aber offenbar geworden sey, nämlich von der Absicht der Wiederbringung alles Seyns durch Christum, welche Absicht er einen in Christo gefaßten ewigen Vorsatz (eine *προβουλή*), nicht aber eine ewige Zeugung nennt. Ebenso spricht er im zweiten Brief an Timotheum (1, 9) von einem vor den Weltzeiten gefaßten Vorsatz, in Christo uns zu begnadigen, nirgends aber von einer Zeugung von Ewigkeit¹.

Nach diesen Erklärungen kann sich also der Begriff der Zeugung des Sohns nicht auf das ewige Seyn des Sohns im Vater, sondern nur auf sein Seyn außer dem Vater beziehen. Dieses Seyn außer dem Vater kann nun aber nicht eher gedacht werden, als bis überhaupt etwas außer (praeter) dem Vater ist, d. h. es kann erst gedacht werden mit der Schöpfung. Der Anfang der Schöpfung ist also auch der Moment der Zeugung, d. h. des aus sich Hinausgehens des Sohns.

¹ Die einzige Stelle, welche man sonst für die ewige Zeugung anzuführen pflegte, ist die bekannte Stelle des Psalms, welche der Apostel Paulus (Act. 13, 33) auf den Messias anwendet: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Man sagte nämlich, die Ewigkeit ist ein ewiges Heute, ein ewiges Seyn, eine ewige Gegenwart ohne Vergangenheit und ohne Zeit — heute heißt also: in der Ewigkeit. Dies ist aber eine ganz willkürliche Deutung; nirgends sonst wird die Ewigkeit durch das Wort „heute“ angezeigt. Wollte man das Wort in einem ungewöhnlicheren Sinn nehmen, so wäre bei weitem natürlicher zu sagen: heute bedeute überhaupt die gegenwärtige Zeit; die gegenwärtige Zeit ist aber eben die von der Schöpfung an laufende. Demnach würde jenes Wort soviel heißen: Heute, d. h. mit dem Anfang der gegenwärtigen Weltzeit, habe ich dich gezeugt, aus mir hinausgesetzt. Wenn man aber den Zusammenhang genauer untersucht, in welchem der Apostel jene Worte auf Christum anwendet, so ergibt sich eine noch nähere und einfachere Erklärung. Der Apostel spricht dort von der Auferweckung und Auferstehung Christi. Der Tag der Auferstehung ist aber nach der allgemeinen Ueberzeugung der Apostel eben der Tag, an welchem der Messias auch als Sohn Gottes erklärt worden (Röm. 1, 4). Dieser Tag war der große Tag Christi, den er wahrscheinlich auch selbst meint, wenn er sagt: Abraham sehnte sich, meinen Tag zu sehen. Der Sinn jener Rede, in der Anwendung, welche der Apostel davon macht, ist also offenbar dieser: Heute habe ich dich gezeugt — man muß den Nachdruck auf das Perfectum legen — heute kann ich sagen, daß ich dich gezeugt habe, d. h. heute bist du als der Sohn auch äußerlich, öffentlich erklärt.

Diese Ansicht wird nun aber noch außerdem durch einen ganz positiven und meines Erachtens keinen Zweifel zulassenden Ausdruck desselben Apostels völlig bestätigt, der eben da, wo er den Sohn das Bild des unsichtbaren Gottes nennt (Col. 1, 15), ihn auch *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, den Erstgeborenen aller Creatur, nennt. Es kann freilich daraus nicht etwa mit Arius geschlossen werden, daß der Sohn selbst bloß Geschöpf sey. Denn 1) nach den Begriffen des Morgenländers ist der Erstgeborene keineswegs den nachgeborenen Brüdern gleich, sondern über sie erhoben, ihr Herr. In dem *πρωτότοκος* liegt also zugleich, daß Christus der Herr alles Geschöpfs ist; er ist der wahre Erbe, d. h. er ist der, den der Vater als Herrn über alles Seyn und damit über alle Creatur eingesetzt hat. Aber so viel liegt doch in jenem Ausdruck, daß der Sohn nicht eher gezeugt ist, als indem auch das gesetzt ist, worüber er zum Herrn gesetzt, worüber ihm die Herrschaft gegeben wird. Wäre der Sinn: Er ist vor allem erschaffen, so müßte es heißen: *πρωτόκτιστος*. So aber heißt es: er ist vor allem Erschaffenen erzeugt, denn sollte etwas erschaffen werden, so mußte zuerst der seyn, durch den alles erschaffen wird, er selbst aber konnte nicht geschaffen, nur gezeugt werden. Aber dieser Ausdruck zeigt doch, daß er nur eben vor der Creatur gezeugt ist, als *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ* (Apoc. 3, 14). Denn für eine (absolut-) ewige Zeugung wäre (menschlich zu reden), da in der Ewigkeit noch von gar keiner Creatur die Rede ist, das *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* zu wenig. Eine ewige Zeugung im strengen Sinn ist überhaupt eine *contradictio in adjecto*. Denn keine Zeugung, die nicht ein relatives *non esse* voraussetzt. Ewig aber ist nur ein *esse* ohne vorangegangenes *non esse*. Das folgt also nicht, daß er ein Geschöpf, aber das liegt unwidersprechlich in jener Stelle, daß dieses sein abgesondertes Daseyn, in welchem er Bild (*εἰκών*), Reflex des unsichtbaren Gottes und also von diesem wirklich unterschieden ist, daß dieses Daseyn sich erst von der Schöpfung herschreibt. Wie entscheidend diese Stelle sey, erhellt am besten daraus, daß es Theologen gegeben hat, welche, um dieser Folgerung zu entgehen, vorgeschlagen haben, statt *πρωτότοκος πάσης*

κτίσις mit Veränderung des Accents auszusprechen: *πρωτόκτος πάσης κτίσεως*, wo dann der Sinn wäre: erster Erzeuger aller Creatur. Allein das Wort *πρωτόκτος*, wie es im Griechischen überhaupt ein abenteuerliches Wort ist, das höchstens etwa bei Orphicern vorkommt, ist vollends ein dem Sprachgebrauch des N. T. völlig fremdes, in welchem dagegen *πρωτόκτος* ein insbesondere von Paulus öfters angewendetes ist, wie es denn unmittelbar nach der angeführten Stelle wieder vorkommt, wo Christus in Bezug auf die Auferstehung *πρωτόκτος ἐκ τῶν νεκρῶν* heißt. Das Wort an dieser Stelle schließt also dasselbe Wort auch an der ersten, besonders wenn man bemerkt hat, wie der Apostel auch sonst ein ausgezeichnetes Wort, das er so eben gebraucht hat, gern bald nachher wieder anwendet.

Ich bitte Sie nun, Folgendes als bewiesen festzuhalten: 1) Das Wesen dessen, was das N. T. den Sohn nennt, ist ewig in Gott und als verschlungen in den actus purissimus des göttlichen Lebens selbst mit Gott, *θεός*¹. 2) Von da an, daß der Vater an den eignen Gestalten seines Seyns die Möglichkeit eines anderen Seyns erblickt, oder von da an, daß ihm diese Gestalten als Potenzen erscheinen, d. h. also von Ewigkeit, von da an, daß er Vater ist, stellt sich ihm auch die zweite Potenz als der künftige Sohn dar, er hat also in ihr schon den künftigen Sohn, den er in ihr voraus erkennt, und in dem er eigentlich allein den Voratz zur Welt faßt. Deswegen sagt Paulus auch: In ihm ist alles erschaffen (Col. 1, 16). Aber hier ist der Sohn nur erst in dem Vater, noch nicht ausgegangen vom Vater; aber 3) auch außer (praeter) dem Vater — zunächst als Potenz — ist er erst gesetzt mit dem Anfang der Schöpfung, wirklicher Sohn aber ist er erst, nachdem er sich durch Ueberwindung des Entgegenstehenden verwirklicht hat, also am Ende der Schöpfung; als Sohn äußerlich (vor der Welt) erklärt sogar erst in einem noch späteren Moment.

Diejenigen, die meine früheren Vorlesungen über Mythologie gehört haben, werden es ganz natürlich finden, daß ich wenigstens denselben

¹ Seinem Wesen nach hat der Sohn nicht angefangen. Daraus folgt aber nicht, daß er nicht einem andern Seyn nach (als Potenz) angefangen.

Fleiß, den ich in jenen der Dionysologie gewidmet habe, hier in den Vorträgen über Philosophie der Offenbarung auch auf die Christologie wende. Nachdem nun aber dieses alles, wie ich hoffe, ins Klare gesetzt ist, gehe ich zu einer neuen Erläuterung fort, die übrigens nur die nothwendige Folge unserer ganzen Erklärung ist.

Keine Zengung läßt sich denken ohne ein Ausschließen des Gezeugten, es wird ausgeschlossen von einem andern Leben, an dem es bis jetzt Theil hatte, in das es verschlungen war, aber eben dadurch wird ihm ein eignes Leben, und eben dadurch wird es in die Nothwendigkeit gesetzt, dieses eigne Leben und damit sich selbst zu verwirklichen. Die zweite Gestalt des göttlichen Seyns bekommt also damit, daß sie aus diesem Seyn gesetzt wird, die Möglichkeit in sich eine besondere Persönlichkeit zu seyn; die *conditio sine qua non* ihres eine besondere und zwar göttliche Persönlichkeit Seyns ist die Ausschließung vom göttlichen Seyn. Deutlicher: sie kann jene besondere Gottheit nur erlangen, indem sie zuerst außer Gott (*praeter Deum*) oder außer ihrer Gottheit, die für sie früher keine besondere war, indem sie außer dieser gesetzt, und demnach soweit als nicht Gott gesetzt wird¹. — Die zweite Potenz, wenn sie als solche herausgesetzt wird, ist nun bloß diese, sie ist nicht zugleich auch die erste, denn diese ist vielmehr, die sie ausschließt, und sie ist nicht zugleich auch die dritte: nun ist aber in keiner Potenz für sich, sondern nur in der Alleinheit ist die Gottheit. Also ist die für sich herausgesetzte zweite Potenz nicht Gott zu nennen; wohl aber stellt sie sich in die Gottheit wieder her, wenn sie die erste und die dritte Potenz wieder zu sich, d. h. also, wenn sie die Einheit wiederhergestellt hat — am Ende der Schöpfung, und da sie hier durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns sich ebenso zum Herrn dieses Seyns gemacht hat, wie es ursprünglich nur der Vater war, so ist sie nun ebenso Persönlichkeit wie der Vater zuvor schon Persönlichkeit war, sie ist der Sohn, der von gleicher Herrlichkeit mit dem Vater ist. Aber eben dieß gilt nothwendig von der dritten Potenz, welche dann,

¹ Als Potenz gesetzt ist sie nicht schlechthin nicht Gott, nämlich auch der Materie oder Möglichkeit nach.

wenn durch die Wirkung der zweiten das außer sich Seyende ganz überwunden und zur Expiration gebracht ist, auch wieder in das Seyn eingesetzt wird. Sie ist nun als die das überwundene schließlich besitzende und beherrschende Macht nicht weniger Herr des Seyns, also Persönlichkeit, und sie ist Herr eben desselben Seyns, dessen Herr auch der Sohn und der Vater ist, also sie ist der des Vaters und der des Sohns ganz gleichherrliche Persönlichkeit.

Es ist nur eine Folge unserer früheren Explication, daß in der durch den Willen des Vaters gesetzten Spannung auch die dritte Gestalt des göttlichen Seyns in potentialisirten Zustand gesetzt ist; doch ist sie nicht unmittelbar wie der Sohn, sondern nur mittelbar negiert, auch kann sie sich nicht unmittelbar durch eignes Wirken wie dieser in das Seyn wiederherstellen, sondern nur durch den Sohn ist ihr das Seyn vermittelt, aber eben darum ist die dritte Potenz der Trieb, das Antreibende der ganzen Bewegung (als solcher erscheint sie auch in Folge der späteren, noch höheren Vermittlung. Die Propheten, sagt der Apostel Petrus, werden getrieben von dem heiligen Geist; er ist es, der zu der göttlichen Geburt, d. h. zu der Wiederherstellung des göttlichen Seyns, auch den einzelnen Menschen antreibt). Der Geist ist nicht das unmittelbar Wirkende, sondern er ist nur das Durchwirkende, wie wir ihn denn als dieses auch in der Natur erkennen, und wie in allem, was als Zweckmäßigkeit in der Natur erscheint, was auf ein bestimmtes Ziel, einen bestimmten Zweck in der Natur hindrängt, die Wirkung, gleichsam der Hauch dieser dritten Potenz ersehen wird. Denn auch der Geist ist von zweien Seiten zu betrachten. In der Spannung oder während des Processes ist er demüthigste Potenz, wie der Sohn; in der Wiederherstellung aber göttliche Persönlichkeit. Von dem Geist als kosmischer Potenz kommt alles her, was in der Natur selbst, mitten in dem Reich der Nothwendigkeit, Freiheit oder ein freies Wollen, also ein Princip ankündigt — das Thier kann, was es will — nicht nur die Freiheit, die in den Bewegungen wie in den Handlungen des Thiers, z. B. dem Gesang der Vögel, der offenbar Variationen zuläßt, gleichsam als spielend erscheint, sondern auch die

Freiheit, welche in der unergründlichen Mannichfaltigkeit der Farben, Formen und Gestalten der Geschöpfe spielt, d. h. nach Lust, Neigung, ja mit Willkür und Laune verfährt; denn noch ist es keinem Naturforscher gelungen, und wird auch keinem je gelingen, jene Kette zwischen den Naturwesen zu entdecken, die keine Lücke, keinen Sprung zuließe. — In der wiederhergestellten Einheit also tritt auch die Potenz des Geistes in die Gottheit zurück, und zwar in einer eignen, in Folge der Ueberwindung des außer sich Seyenden, also durch den Sohn ihr vermittelten Persönlichkeit. Und so sind wir denn zu dem Punkt unserer Entwicklung gelangt, wo wir sagen können, daß nun wirklich drei göttliche Persönlichkeiten und doch nur Ein Gott gesetzt ist, oder genauer zu dem Punkt, wo die ganze Gottheit in drei voneinander unterschiedenen Persönlichkeiten verwirklicht ist. Es sind drei Persönlichkeiten, die ebensowenig drei verschiedene Götter als bloß drei verschiedene Namen einer und derselben absoluten Persönlichkeit sind. Nicht drei verschiedene Götter; denn das Wesentliche oder Substantielle ist in ihnen allen dasselbe; der Vater z. B., der mit in dem Sohn begriffen ist, ist kein anderer und zweiter, sondern derselbe Vater, der auch hinwiederum den Sohn begreift, und umgekehrt. Und doch sind es auch nicht bloß drei verschiedene Namen. Dieß ist nämlich dadurch verhindert, daß während des Processes jede der drei Potenzen eine für sich seyende war, die drei Potenzen eine wirkliche Mehrheit waren, daher nun auch jedes als ein Besonderes in die Einheit zurücktritt, die erste Potenz als die überwundene, negirte, in ihrer Ueberwindung Gott seyende, die zweite und die dritte als die durch Ueberwindung der ersten verwirklichten, zu Persönlichkeiten erhobenen (in der Spannung waren sie nur *potentia* Persönlichkeiten), dem Vater gleichen.

Ich füge noch Eine Bemerkung bei, die sich ebenfalls aus der bisherigen Entwicklung ergibt. Ich habe nämlich schon gesagt, jene *potentia existendi*, die der Vater in sich, in dem an sich Seyenden seines Wesens findet, sey nur die zugehende Kraft des Vaters. Sie ist auch in dem Sinn nicht der Vater, sondern nur die Potenz des Vaters, daß er ja im Anfang, sowie im Fortgang des Processes noch nicht wirklicher Vater ist; wirklicher Vater ist er erst in und mit dem verwirklichten

Sohn, dieser aber ist als solcher erst verwirklicht in dem völlig überwundenen, in sein An-sich zurückgebrachten außer-sich-Sehenden, also am Ende des Processes. Der Vater und der Sohn kommen daher miteinander zur Verwirklichung; ehe der Sohn da ist, ist nur der Vater der unsichtbare, d. h. der wirkende zwar, aber nicht verwirklichte, auch er ist erst in dem völlig unterworfenen außer-sich-Sehenden verwirklicht. Der Sohn verwirklicht den Vater als solchen, wie der Vater ihm gegeben, sich selbst zu verwirklichen. Es erklärt sich schon hier, was Christus einmal sagt: Wer mich liebt, den wird mein Vater auch lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen, *μονὴν παρ' αὐτῶν ποιήσομεν* — bei ihm bleiben, ihm einwohnen, in ihm ruhen, so daß er selbst ruht, nicht wieder dem Proceß anheimfällt (Sie wissen schon aus früheren Vorträgen, welchem Proceß der Mensch anheimfällt, wenn er die in ihm gesetzte göttliche Einheit wieder aufhebt). —

Mit den Persönlichkeiten erhebt sich unsere Betrachtung auf eine höhere Stufe, ja, wir können sagen, in eine andere Welt. In den Potenzen, solange diese in Spannung sind, sehen wir nur die natürliche Seite des Processes (wir sehen ihn nur als Entstehungsproceß des Concreten). Mit den Persönlichkeiten eröffnet sich eine andere Welt, die des Göttlichen als solchen, und eben damit erscheint auch erst die höhere, nämlich die göttliche Bedeutung des Processes. In Ansehung der Gottheit nämlich hat er diesen Sinn, daß das Seyn, welches ursprünglich nur bei dem Vater ist, der es als bloße Möglichkeit besitzt, daß dieses Seyn dem Sohn gegeben und ebenso dem Geist gemein gemacht werde, denn dem Sohn ist das Seyn vom Vater, dem Geist aber vom Vater und Sohn gegeben, der Geist besitzt nur das dem Vater und Sohn gemeinschaftliche Seyn, d. h. das schon wieder überwundene und durch den Sohn zum Vater zurückgebrachte Seyn.

Auf diese Weise wird durch den Proceß die vollständige Verwirklichung, also Manifestation der Gottheit — der in ihr ewig schon gesetzten Verhältnisse — erzielt. Nur so ist das Wort theogonisch in Bezug auf Gott selbst zu nehmen.

¹ Joh. 14, 23.

Sedezehnte Vorlesung.

Ich sagte in der früheren Untersuchung über den Monothetismus: die Lehre von den drei Persönlichkeiten Gottes hänge zwar mit dem Monothetismus zusammen, sie sey aber nicht dasselbe. Dieser Zusammenhang liegt jetzt, wo uns die fortgesetzte Entwicklung unserer ersten Begriffe wirklich bis zu jener Lehre geführt hat, deutlich vor Augen. Die Wurzel oder der Anfang derselben war in dem (noch rein philosophischen) Begriff der nothwendigen All-Einheit Gottes enthalten. Von diesem gingen wir zum Vorbegriff der Schöpfung fort, indem wir zeigten, wie sich Gott die Unterschiede seines Seyns als die Potenzen eines künftigen, durch seinen bloßen Willen hervorzubringenden Seyns darstellen konnten. Da war also schon eine Mehrheit in Gott begriffen, vorerst eine bloß potentielle, die aber zur wirklichen wird, sobald er die Potenzen in Wirkung setzt. Doch ist diese Mehrheit — während des Processes — nur eine Mehrheit von Potenzen, nicht von Persönlichkeiten. Gott als Schöpfer ist zwar Mehrere, aber nicht mehrere Personen. Hier ist also nur erst Monothetismus¹. Dagegen am Ende der Schöpfung (aber erst am Ende), wo die zweite und die dritte Potenz durch Ueberwindung des entgegenstehenden Seyns sich verwirklicht haben, da sind wirklich drei Persönlichkeiten, und doch nicht drei Götter, weil das Seyn, also auch die Herrlichkeit über das Seyn, und demnach

¹ oder, wenn man hier eine Trinität behaupten will, so ist es eine bloß sabellianisch gedachte.

die Gottheit nicht für jede Person eine besondere, sondern für jede dieselbe und gemeinschaftliche ist; denn in dem Überwundenen auferstich-Seyenden ist der Vater, in eben diesem ist der Sohn und ist der Geist verwirklicht (die Theologen haben immer mit großem Nachdruck abgewehrt, daß die Einheit, oder, wie sie sagen, das Wesen, wir wollen sagen, die Gottheit, nicht als ein Viertes, außer den drei Persönlichkeiten noch besonders Existirendes gedacht werde, dieß ist aber nur auf die angezeigte Weise möglich).

Somit hätten wir von der Idee der *U.*-Einheit aus durch bloßes Fortgehen am Ende der Schöpfung allerdings drei Persönlichkeiten begriffen. Wenn durch unsere Exposition jene Lehre von der Dreieinheit Gottes verständlich geworden ist, so war dieß eben nur möglich vermöge jener Unterscheidungen von Momenten und Standpunkten, durch die ich Sie hindurchgeführt habe. Indes ist nun zu bemerken, daß auch die soweit und bis jetzt begriffene Dreieinheitsidee noch einer letzten Steigerung fähig ist, durch welche erst die eigentliche (im engeren Sinne) christliche Dreieinheitslehre erreicht wird.

Folgendes wird Ihnen dieß deutlich machen.

Der Gott oder die Persönlichkeit, welche gleich im Anfang war, die, bei der es steht, den Willen, die Potenz eines andern Seyns, den sie in sich findet, in Wirkung und damit die anderen Potenzen in Spannung zu setzen, und die in der Schöpfung dieses alles wirklich setzt, ohne selbst in den Proceß einzugehen, vielmehr als Ursache außer dem Proceß bleibt, diese alles anfangende Persönlichkeit hat am Ende der Schöpfung im Sohne sich selbst als eine andere Persönlichkeit (und dergleichen im Geist). Der Gott, welcher die Potenz des andern Seyns setzt, macht das rein Seyende seines Wesens wirklich zu etwas anderem von sich, damit es am Ende des Processes mit ihm eins sey. In dieser Einheit ist nach Aufhebung alles Widerstands jener *actus purissimus* des göttlichen Lebens, wie er ewig und vor allem Anfang, vor aller Wirklichkeit war, nun im Wirklichen wiederhergestellt. Aber eben darum, weil nur die erste Einheit, wenn gleich nun als eine vermittelte, wiederhergestellt erscheint, ist hier der Vater, der Sohn und

der Geist auch noch ganz ineinander; sie sind nicht außer der Einheit Denkbare und in diesem Sinn (gegeneinander) Selbständige. Wohl aber ist dieß auf einem späteren Standpunkt der Fall. Denn wenn z. B. im N. T. der Sohn von seinem Gehorsam gegen den Vater spricht, so schreibt er sich damit offenbar einen von dem Vater unabhängigen und eignen Willen zu, ein eignes von diesem unabhängiges Seyn, er schreibt sich dieses wenigstens als ein mögliches zu, das er sich freilich nicht anzieht, aber doch anziehen könnte, wenn er wollte. Man kann nicht einwenden, dieß werde bloß in Bezug auf die Menschheit des Sohnes gesagt, denn die Menschwerdung selbst wird als eine freiwillige Erniedrigung desselben dargestellt, als eine solche demnach, der er sich auch hätte entziehen können. Dieses freie Verhältniß, diese Selbständigkeit des Sohns gegen den Vater findet aber wenigstens am Ende der Schöpfung nicht statt; hier ist der Sohn keiner eignen, vom Vater unabhängigen Bewegung fähig, er ist Gott, aber nur in und mit dem Vater, er ist, wie er selbst sagt ¹, noch *εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*, im Schooße des Vaters, er tritt nicht aus dem Vater heraus und ihm gegenüber, wie wir ihn in den späteren Momenten seiner Geschichte finden. Die christliche Lehre sagt auch nicht bloß: Gott ist in drei Persönlichkeiten, sondern auch umgekehrt: jede der drei Personen ist Gott, wo also die drei Personen als selbständig gegeneinander gedacht werden.

Hier fehlt also noch etwas zum vollständigen Begreifen des Verhältnisses, in welchem der Sohn zu dem Vater gedacht ist, also auch zu einem Begreifen der Dreieinheitsidee in ihrer vollständigen Entwicklung.

Auf den ersten Blick mag die Anwendung der Dreieinheitsidee auf die Schöpfung, diese Annahme, daß die ursprünglichen Gestalten des göttlichen Seyns, die am Ende der Schöpfung sich zu göttlichen Personen verherrlichen (denn auch der Vater wird, wie wir gesehen, am Ende der Schöpfung, wenn der Sohn das conträre Seyn in das wahre Seyn des Vaters wieder umgewendet hat, erst als solcher verwirklicht) diese Lehre, daß die göttlichen Gestalten als Potenzen hinaus

¹ Joh. 1. 18.

gewendet, die Natur und Funktion kosmischer, demiurgischer Mächte annehmen, mag auf den ersten Blick freilich allen, die an den herkömmlichen Vortrag gewöhnt sind, seltsam erscheinen. Fürs Erste aber will ich bemerken, daß diese Zwischenlehre — von der Erscheinung der göttlichen Gestalten als kosmischer Potenzen — nicht, wie wohl andere Ältere und neuere Lehren, als eine Schwächung oder Beeinträchtigung, sondern nur als eine Erweiterung der gewöhnlichen Theorie, als ein reiner Gewinn erscheint, indem dieselbe zugleich die Mittel an die Hand gibt, eine wirkliche Schöpfung zu begreifen, gleichwie auch ohne den Begriff der kosmischen Potenzen, die in Bezug auf das Innerliche und Unsichtbare Gottes, den eigentlichen Jehovah, als das Außerliche, Exoterische Gottes anzusehen sind, nicht bloß Sinn und Ursprung des Heidenthums, sondern auch gar vieles im N. T., z. B. die häufigen Theophanien, ebenso unerklärlich sind, als manche Ausdrücke desselben, die auf der einen Seite auf Gott in der Absolutheit seiner Idee völlig unanwendbar sind, von der andern Seite aber mit zu viel Eigentlichkeit gebraucht werden, als daß sie auf die gewöhnliche Weise bloß als anthropopathische Ausdrücke erklärt werden könnten, worauf ich schon in dem Vortrag über Mythologie aufmerksam gemacht habe¹. Ueberdies muß ich geltend machen, daß außer dem ursprünglichen und wesentlichen Verhältniß der drei Personen, welches ja auch wir anerkennen, die Theologen selbst noch ein äußeres, und, wie sie es nennen, ökonomisches zugeben. Der Unterschied zwischen ihnen und uns liegt nicht in dem Begriff selbst, sondern in der Anwendung, die wir von ihm machen. Wenn doch die Schrift wiederholt erklärt, alles sey vom Vater durch den Sohn (*δι' αὐτοῦ*) geschaffen, so erklärt sie damit selbst, daß der Sohn im Werk, also im Proceß der Schöpfung als vermittelnd — als Mittelbegriff war. Als solcher ist er demiurgische Potenz. Seine erste Funktion in der Schöpfung kann nur die einer Potenz seyn. Erst wenn er allen Widerstand überwunden, die ganze Schöpfung in das vorbestimmte Ende hinausgeführt hatte, sollte er die ursprüngliche göttliche Herrlichkeit, nun aber als eine besondere und von der des

¹ Man vergl. den betreffenden Band, S. 106. D. S.

Vaters unterschiedene Persönlichkeit wieder annehmen. — Die letzte Bemerkung hat uns wieder auf die Schöpfung zurückgeführt, auf die wir nun den zuletzt gewonnenen Standpunkt anwenden können.

Es gehört mit zu den gewöhnlichen Bestimmungen und Lehresätzen der dogmatischen Theologie, daß die drei Personen in der Schöpfung unzertrennt wirken (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*). Dieß muß aber richtig und nicht etwa so verstanden werden, daß jede Person dasselbe thue, denn da würde ja etwas Unnötiges angenommen nach dem Grundsatz: *quod fieri potest per unum etc.* Der Sinn kann also nur seyn, daß nichts in der Schöpfung zu Stande kommt, woran nicht die drei Personen Theil haben. Insofern setzen freilich die drei dasselbe — das nämliche Erzeugniß —, aber die Wirkungsweise einer jeden an ihm ist eine verschiedene. Der Schöpfer ist allerdings nur Einer, aber da er nur Schöpfer ist in der Spannung der Potenzen, so wirkt er in jeder Potenz als ein anderer, oder er ist ein anderer in der väterlichen Potenz, ein anderer in der Potenz des Sohnes, ein anderer in der Potenz des Geistes; er muß gedacht werden als in jeder dieser Potenzen etwas anderes thugend, in der Potenz des Vaters als der im ausschließlichen (auf die andern ausschließend wirkenden) Seyn hervortretende, in der Potenz des Sohnes als der dieses ausschließliche Seyn überwindende, in der Potenz des Geistes als der das entstandene Seyn vollendende. Also muß jede Person oder die unzertrennte Eine Gottheit muß als jede an jeglichem Werk etwas thun, das die andere nicht thut, oder das sie als die andere nicht thut. Und so kann man denn sagen, daß die Gottheit als Vater oder in der väterlichen Potenz den Stoff des Geschöpfes gebe, den sie als Sohn in geschöpfliche Form bringe, während sie als Geist als der gemeinsame Wille beider dem Geschöpf bestimmt oder gebeut, was es seyn soll, und es dadurch vollendet, wie es im Psalm heißt: er gebeut und es steht; nicht (wie ich schon früher bemerkt habe): es steht da (die gewöhnliche Uebersetzung), sondern es steht, d. h. es bleibt stehen, es entwickelt sich nicht weiter; denn warum ein Ding stehen bleibt, nicht über seine Stufe hinausgeht, bedarf nicht minder der Erklärung, als wie es entsteht. Dazu, daß es stehen bleibt,

gehört eben fogut ein Wille, als dazu, daß es fortgeht, fortschreitet, und der Wille, durch den es bleibt, und der, durch den es sich fortbewegt, kann zwar der Wille einer und derselben absoluten Persönlichkeit seyn, aber der eine Wille ist doch nicht der andere, jeder ist ein besonderer Wille. Mit dieser Ansicht des inneren Verhältnisses der drei Personen bei der Schöpfung stimmt ganz überein, was schon Basilius d. G. mit Rücksicht wahrscheinlich auf die früher erwähnte Aristotelische oder vielmehr schon Pythagoreische Eintheilung der Ursachen in die *causa materialis, formalis* und *finalis* über eben dieses Verhältniß geurtheilt hat: der Vater sey in der Schöpfung die *αἰτία προκαταρκτική*, voranfängende Ursache, was ebenso viel ist als, er gebe den Stoff dazu her, der Sohn die *αἰτία δημιουργική*, die eigentlich schaffende, wirkende Ursache, der Geist die *αἰτία τελειωτική*, die vollendende. In der Schrift sind jene Unterschiede, die in dem Schöpfer nothwendig gedacht werden müssen, aufs bestimmteste ausgesprochen, und namentlich zeigt die beständig sich gleichbleibende Versicherung, durch den Sohn sey alles geschaffen, durch ihn sey die Welt gemacht, die innige Beziehung, in welcher die Lehre von der Schöpfung mit der Lehre von dem Vater und Sohn steht. In dieser Beziehung erinnere ich an das Wort (Röm. 11, 36): Aus ihm, durch ihn und zu ihm (*ἐκ αὐτοῦ* — zu ihm als Ziel) sind alle Dinge. Mit diesen drei Präpositionen ist in der That nichts als Anfang (also die Anfang gebende Ursache), Mittel (die vermittelnde) und Ende (die vollbringende oder vollendende Ursache) bezeichnet, welche in seiner Einheit und ohne alle Zertrennung seines Wesens zu seyn, eben die Natur Gottes (des All-Einigen) ist. Es ist mir zwar nicht unbekant, daß Exegeten, die gern in den prägnantesten Aeußerungen der Schrift alles vertilgen möchten, was zu einem wirklichen Begreifen führen könnte, die Unterscheidungskraft jener Präpositionen aufzuheben versuchten, indem sie behaupteten, daß sie anderwärts ohne Unterscheidung von jeder Person gebraucht werden — wohl zu merken aber immer nur einzeln, nie jedoch in dieser vollständigen Aufeinanderfolge. Theils ist also dieses Vorgeben nicht unbedingt wahr, theils sind die Beispiele von der Art, daß sie vielmehr den Unterschied bestätigen, den wir in

ihnen ausgebrüht finden. So sagt z. B. der Apostel Paulus 1 Cor. 6, 7: Wir haben Einen Gott, den Vater, aus welchem alles und zu welchem wir sind. Aber eben hier wird, wie in andern Stellen desselben Apostels, der Vater nicht als relative, sondern als absolute Persönlichkeit gedacht; wenn man aber sagen kann: alles sey aus dem Vater, durch den Sohn, in den Geist, so kann man ebensovohl auch sagen: alles sey aus dem Vater und in den Vater, indem der Geist kein anderer Gott, sondern nur derselbe Gott, der auch der Vater ist. Wenn nun aber in andern Stellen, z. B. neben dem mit so großer Bestimmtheit von dem Sohn gebrauchten durch auch das zu steht, wenn es z. B. im Brief an die Colosser (1, 16) heißt: Alles ist durch ihn und zu ihm (dem Sohn) geschaffen, so ist dieß nur bestätigend für unsere Unterscheidung. Denn es erklärt sich eben daraus, daß, wie der Geist die *causa finalis* vom Vater und Sohn, so der Sohn die nächste *causa finalis* des Vaters ist, der alles hervorbringt, damit es dem Sohn unterthan sey. Pater dat ei subjectum (ein Subjekt, ein Unterworfenes), cui alias nullum esset. — Nothwendig ist der Gebrauch jener Präpositionen insofern relativ, als in Ansehung des Sohnes alles aus dem Vater, in Ansehung des Geistes alles aus dem Vater und Sohn ist (*ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται*¹), und so umgekehrt ist in Ansehung des Vaters alles in den Sohn und den Geist, in Ansehung des Vaters und des Sohnes alles in den Geist. Da diese Präpositionen, wo sie sonst angewendet werden, stets nur diesem Verhältniß gemäß angewendet sind, so müßte man, wenn sie in der angeführten Stelle alle nur dasselbe bedeuten sollten (was sich mit den beiden ersten noch etwa, mit der dritten (*εἰς*) aber durchaus nicht reimen ließe) — hier, sage ich, wo sie mit offenerer Absicht in dieser bestimmten Folge gesetzt sind, könnte man sie nicht für unterschiedlos ansehen, ohne zugleich dem tiefsten und gedankenvollsten der Apostel eine zwecklose Tautologie zuzuschreiben.

Der Ausdruck: aus ihm, durch ihn, zu ihm sind alle Dinge, kann von jedem einzelnen Ding verstanden werden, wenn man den Einen Schöpfer in besonderer Beziehung auf die väterliche Potenz als

¹ Joh. 16, 14.

Vater, in Bezug auf die Potenz des Sohns als Sohn, in Bezug auf die Potenz des Geistes als Geist bestimmt, wo er denn in jeder etwas anderes thut, ohne darum weniger der Eine Gott und Schöpfer zu seyn. Doch ist nun hier ein wesentlicher Unterschied zwischen allen andern Geschöpfen und dem Menschen. Dieser Unterschied wird sich uns durch folgende kurze Erklärung hinlänglich herausstellen.

Solange in dem angenommenen Proceß die Potenzen einander entgegenstehen, so lange ist auch der Schöpfer in jeder Potenz ein anderer, die Einheit des Schöpfers leuchtet zwar durch die Trennung hindurch, aber sie tritt nicht selbst in das Gewordene ein. In dem Verhältniß aber, als der Gegensatz und die Spannung der Potenzen gegeneinander aufgehoben ist, erhält das Gewordene einen unmittelbaren Bezug zu dem Schöpfer, zu Gott selbst, der nun nicht mehr bloß durch die Potenzen, d. h. radio indirecto oder refracto, sondern unmittelbar oder radio directo in das Geschöpf einstrahlt und zu diesem ein unvermitteltes Verhältniß hat. Es wird dem Platon ein Wort zugeschrieben, das eben diesen Gedanken enthält, nämlich Gott sey nur der Architect oder der Werkmeister der Körper, dagegen der Vater der Geister. Dort wird ein bloß mittelbares (durch die Potenzen vermitteltes) Verhältniß Gottes zu den Dingen, hier wird ein unmittelbares Verhältniß zum Geschöpf behauptet. Ja schon in der Schöpfungsgeschichte der Genesis ist der bedeutende Unterschied zu bemerken, daß bei allen früheren Geschöpfen gesagt ist: Gott sprach, die Erde bringe hervor, d. h. der äußere Proceß der bloßen Spannung der kosmischen Potenzen bringe hervor — wie es aber zur Schöpfung des Menschen kommt, da erscheinen die Potenzen nicht mehr als solche, sondern nun auch wirklich als göttliche Persönlichkeiten, was sie vorher nur für den Begriff und für eine höhere Ansicht waren; der Moment ihres Gottseyns, ihrer Verberlichung ist gekommen, und im Vorgefühl derselben bereden sich die Elohim miteinander, indem sie sagen: Machen wir den Menschen mit einander nach unserem Bilde, nach unserem Muster, daß er unsere Einheit, unsere Gleichheit in sich darstelle. Während also alle anderen Geschöpfe das Werk der bloßen, noch nicht als göttliche Persönlichkeiten erkannten

Potenzen sind, wird der Mensch dargestellt als das Geschöpf, an welches diese Persönlichkeiten selbst Hand gelegt haben, aber eben damit ist er auch, wie leicht einzusehen, aus der Herrschaft, aus dem Reich der bloß kosmischen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer, d. h. zu Gott als solchem, und damit zugleich zur Freiheit erhoben. Dieses Letzte nun bedarf einer weitern Auseinandersetzung.

Nichts hat von jeher den angestrengtesten, philosophischen Forschungen in dem Grad widerstanden, nichts einem alle s begreifenden System scheinbar unüberwindlichere Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die Frage, wie sich eine Freiheit des Geschöpfes — und zwar eigentliche, nämlich Willensfreiheit — mit der unbeschränkten göttlichen Causalität vereinigen lasse, die man im Interesse jeder wahren Religion ebenso unbedingt voraussetzen muß, als die erste (die Freiheit des menschlichen Willens) im Interesse aller wahrhaft sittlichen Gesinnung vorangesetzt wird. Ja man darf fast behaupten, daß die neueren künstlichen idealistischen Systeme nur erfunden worden sind, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, und es hätte sich voraussehen lassen, daß nach dem Uebergewicht, welches Kant dem Moralischen über das Religiöse gegeben hatte, oder richtiger vielleicht ausgebrüllt, nachdem sich durch Kant das Gefühl ausgesprochen hatte, daß vor allem — selbst vor den religiösen Ueberzeugungen — die moralische Freiheit gerettet werden müsse, es hätte sich voraussehen lassen, daß in Folge davon ein Philosoph aufstehen würde, der sagte: das Ich und zwar eines jeden Ich ist selbst der Schöpfer.

Eine unendliche, d. h. schrankenlose, sich selbst nicht enthaltende noch Maß gebende Causalität oder Wirkungskraft, wie man sie in Gott voraussetzt, scheint sich gegenüber nur eine ebenso unendliche Passivität übrig zu lassen. Was ein ganz und gar bloß (durch den Willen und die Macht Einer Ursache) Hervorgebrachtes und Bewirktes ist, was zu seinem eignen Seyn gar nichts vermag, scheint auch in allen seinen Bewegungen und Handlungen nur dem Zug der hervorbringenden Ursache blindlings folgen zu können. Um so weniger hätte man den

Begriff der Schöpfung zum voraus als ein dem menschlichen Begreifen absolut undurchbringliches Geheimniß ansehen sollen. Um so mehr mußte man versuchen, ob sich nicht eben in diesem Begriffe selbst die Mittel entdecken lassen, jenen Widerspruch (zwischen einer unendlichen Causalität des Schöpfers und der Freiheit des Geschöpfes) auf eine überzeugende Art zu beseitigen.

Man kann sich die Schöpfung nicht, wie man es gewöhnlich vorstellt (oder vielmehr nicht vorstellt, denn es läßt sich keine wirkliche Vorstellung damit verbinden), man kann sich die Schöpfung nicht aus Einer — unendlichen Causalität erklären. Eine eigentliche, nämlich auch den Stoff hervorbringende Schöpfung ist ohne eine Mehrheit von Ursachen nicht zu denken, denn nicht dieselbe Ursache, welche den Stoff setzt, und die der Natur der Sache nach nur diesen setzen kann, kann auch die Form hervorbringen und wollen — womit schon zwei Momente in der Schöpfung, ein positives und ein negatives. Das Setzen des Stoffes haben wir nun allerdings als ein unbedingtes und eben darum unbeschränktes zu denken, indeß das Hervorbringen eines bestimmten Geschöpfes nicht denkbar ist ohne eine Beschränkung, also ohne eine relative Negation des Stoffes, also auch der ihn unbedingt setzenden Ursache. Eine Schöpfung, durch die etwas entsteht, was zuvor schlechterdings nicht war, läßt sich also ohne eine Mehrheit von Ursachen nicht denken. Wir nun sind bereits auf anderem Wege zu der Einsicht gekommen, daß Gott in der Schöpfung selbst nothwendig Mehrere sey, zwar nicht mehrere Schöpfer (denn keine der Personen für sich kann etwas von dem Hervorbringenden Unabhängiges schaffen) und auch nicht mehrere Götter, aber doch nothwendig Mehrere. Indem er nämlich als der bloß an sich Seyende durch seinen bloßen Willen sich zum außer sich Seyenden macht, so macht er sich eben damit zum bloßen Stoff oder Vor-Anfang der Schöpfung. Er kann aber nicht als dieser der außer sich Seyende seyn, ohne eben damit auch Sich, in der andern Gestalt seines Wesens, wo er der für sich Seyende ist, aus diesem reinen Seyn, aber eben damit in Wirkung zu setzen. Als der aus seinem reinen Seyn gefesete kann er nämlich nicht anders wirken als zu seiner Wieder-

herstellung in dieses reine Seyn, d. h. zur Ueberwindung des ihn von diesem reinen Seyn Ausschließenden. Nothwendig aber ist er ein anderer in diesem (in dem Ausschließenden), ein anderer in jenem, d. h. als der, der jenes Ausschließende wieder zu überwinden, nämlich in sein An-sich zurückzuführen sucht. Nun kann er aber dieses nicht wieder in sich zurückbringen, ohne eben dieses außer sich Seyende, insofern sich selbst nicht Besizende, wieder sich zu geben, ohne eine Potenz an ihm hervorzubringen, und es dadurch in ein gegen sein außer-sich-Seyn Selbständiges zu verwandeln; es entsteht also hier Etwas, und wenn wir den Proceß als einen stufenmäßigen, successiven denken, so entsteht eine Folge von Erzeugnissen, zu denen sich jenes außer sich Seyende in der That nur noch als Stoff oder als Vor-Anfang verhält; das auf jeder Stufe Entstehende ist durch das, was es von der andern Ursache hat, selbständig gemacht — und also auch unabhängig gemacht gegen die erste — es hat etwas in sich, das es nicht von der ersten hat; hinwiederum aber müssen wir denken, daß es durch das, was es von der ersten (der vor-ansaugenden Ursache) noch immer in sich hat, unabhängig von der zweiten ist. Es ist also nun weder mehr die eine noch die andere, es ist etwas völlig Neues und zuvor nicht Gewesenes entstanden, das zwischen beiden als ein wahrhaft Drittes zu stehen kommt, das keiner von beiden Ursachen allein oder ausschließlich angehört, zu keiner im Verhältniß einer absoluten Angehörigkeit steht. Denken Sie sich nun aber, daß in irgend einem Gewordenen die ganze Kraft der ersten aufgegangen, zum reinen An-sich wieder verzehrt sey, und daß ebenso die ganze Macht der zweiten Ursache — welche sich eben in diesem Verzehren (wieder Regiren) der ersten verwirklicht — verwirklicht sey, so ist das Gewordene, was Gott ursprünglich ist, es ist wahrhaft der gewordene Gott, es ist wie Gott, es ist also auch in der Freiheit wie Gott, denn es ist von keiner der beiden im Proceß wirkenden Ursachen einseitig abhängig, sondern ein Gleichgewicht zwischen beiden, ein zwischen beiden Schwebendes und frei Bewegliches. Es ist zwischen beiden, oder eigentlich, wenn wir die dritte Ursache, die *causa finalis* oder vollendende, die wir insofern bis jetzt aus dem Spiel lassen konnten, weil sie, wie früher gezeigt,

keine eigentlich wirkende, sondern nur die das Ganze krönende und beschließende ist — wenn wir also diese hinzunehmen, so ist jenes Gewordene des höchsten oder letzten Moments, in dem die Absicht des ganzen Processes erreicht ist, das höchste Erschaffene ist also zwischen den drei Ursachen in der Mitte frei von jeder einzelnen, eben darum weil alle gleichen Theil an ihm haben, es ist ein wahrhaft Viertes, zwischen den drei Ursachen Eingeschlossenes, von ihnen gemeinschaftlich gleichsam Behaltenes und Gehegtes — und eben dieses höchste Geschöpf ist der Mensch, der Mensch in seinem ersten Seyn versteht sich, wie er unmittelbar aus der Schöpfung hervorgeht, der Ur-Mensch, der darum auch in der ältesten Erzählung vorgestellt wird als in einen göttlich umhegten und umschirmten Raum, in das Paradies, gesetzt. Die Erzählung nennt diesen Raum einen Garten, aber das hebräische Wort bedeutet ebenso wie das deutsche Garten jeden befriedeten, jeden umschlossenen Raum.

Nach dieser Entwicklung begreift sich vielleicht die Wichtigkeit, welche die Pythagoreer auf die Vierzahl legten, die sie in dem bekannten keineswegs mit hinlänglichen Gründen als apokryphisch erklärten Schmaur den Brunnen der ewig fließenden Natur nennen — denn die Tetraktys oder die Vierzahl ist eben die Zahl des Geschöpfs —, ganz entschieden aber begreift sich jenes schon früher¹ erwähnte Wort der Pythagoreer, das bei einem der Kirchenväter angeführt ist, und unter ihren verschiedenen Sprüchen als der herrlichste glänzt: *ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁσπερ ἐν φρονιᾷ περιειλήθη τὸ πᾶν*, von dem Gott sey wie einem Bewahrer die Welt umschlossen, umhegt.

Indem aber der Mensch in diesem Verhältniß frei wird von den drei Ursachen, zwischen welchen er sich befindet — nicht als etwas Substantielles (denn alles Substantielle ist nur in den Potenzen oder den Ursachen²), sondern als etwas Ubersubstantielles, als actus purus, d. h. er ist als Wesen gesetzter Actus, der Actus des Seyns

¹ Philosophie der Mythologie, S. 157. D. S.

² Das Letzte der Schöpfung ist das, worin sich die Differenz der Ursachen völlig verzehrt, inderß ihr Effect besteht. Dieser Effect kann nichts Substantielles seyn, denn alles Substantielle ist in den drei Ursachen.

selbst (das in den Potenzen ist) als Wesen gesetzt, und eben dadurch Gott gleich; er ist ganz wie Gott, mit dem einzigen Unterschied des Gewordenseyns. Aber diesen Unterschied empfindet er unmittelbar nicht. Denn eben weil er von den drei Ursachen frei ist, so empfindet er sie nicht als Bedingungen, Voraussetzungen seines Seyns, sondern, wie Gott die Gestalten seines Seyns nur als posterius, nicht als prius von sich selbst sieht, ebenso hat der Mensch eigentlich nur ein unmittelbares Verhältniß zu Gott, die drei Ursachen aber wird er erst nachher gewahr, indem er sie als Möglichkeiten eines von ihm frei anzunehmenden oder sich selbst zu gebenden Seyns sieht. Hier findet er sich zu ihnen in demselben freien Verhältniß, in welchem Gott gegen die ihm sich darstellenden Potenzen ist, nur mit dem — großen und wesentlichen, aber von ihm erst durch die Erfahrung zu erkennenden — Unterschied, daß Gott seiner Natur nach das prius der Potenzen ist, der Mensch aber nur insofern Herr der drei Ursachen ist, als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, bewahrt und nicht aufhebt¹. Indem er frei ist von den drei Ursachen in ihrer Differenz, und insofern über sie gestellt ist, besteht seine Freiheit eben darin, daß er sich gegen den Schöpfer oder gegen die Potenzen wenden kann. Allein da er sich ebenso Herrn der Potenzen glaubt, wie es Gott war, so ist es natürlich, daß er sich gegen die Potenzen wendet, um selbst als Gott zu seyn. Er stellt sich vor, über die Potenzen noch ebenso Herr zu seyn in der Zertrennung, wie er es in der Einheit ist. Aber eben darin besteht die große, wiewohl fast unvermeidliche Täuschung. Er möchte eben das thun, was Gott gethan hat, nämlich die Potenzen auseinandertun, in Spannung setzen, um mit ihnen als Herr und als Schöpfer zu walten oder zu wirken. Aber eben dies ist ihm nicht gegeben. Er hat über sie Macht nur, wenn er sich nicht bewegt (keine aktuelle, sondern nur eine magische Macht). Daher eben mit dem Versuch, nicht bloß Gott (simpliciter, in der Einfachheit seines Seyns), sondern als Gott (mit dem Gefühl, mit der Empfindung

¹ Man vergleiche hier die parallele Entwicklung in der rationalen Philosophie. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 417 ff. D. S.

des Gottseyns) zu seyn, geht er der Herrlichkeit Gottes verlustig, die allerdings in ihm war, wie denn der Apostel Paulus (Röm. 3, 23) wörtlich den Fall des Menschen als ein *ὑστερισθαι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ* beschreibt, als ein beraubt, verlustig Seyn — nicht wie es in der gewöhnlichen Uebersetzung heißt, des Ruhms, den er vor Gott haben sollte, sondern — der Herrlichkeit Gottes (der Herrschaft über die Potenzen). Der Versuch, mit den Potenzen gleich Gott zu wirken, schlägt vielmehr dahin aus, daß er aus der Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen gesetzt war, unter das äußere Regiment eben dieser Potenzen fällt (dies wird in der ältesten Erzählung so ausgedrückt, daß er aus dem Ort der Seligkeit aus- und ins weite, unumschlossene Feld getrieben wird). Anstatt sich der Potenzen zu bemächtigen, die ihm in der Einheit unsählbar waren, deren Gegensatz und Widerspruch er nicht empfand, bemächtigen sich nun diese vielmehr des Menschen und seines Bewußtseyns; jetzt erst werden sie ihm sählbar, für ihn — und für ihn zuerst — ist der Gegensatz der Potenzen ein Unterschied von Gut und Böß, daher der Elohim der mosaischen Erzählung sagt: Adam weiß, was gut und böß ist. Er glaubte, jenes Princip, das die Ursache aller Spannung und Gegenstand der Ueberwindung in der Schöpfung ist, und in ihm (dem Menschen) völlig umgekehrt war, er glaubte, dieses Princip, das ihm zur Bewahrung übergeben war, in der Hinauskehrung, indem er es wieder entzündete, zur Wirkung erhob, er glaubte, des wieder wirkend gewordenen ebenso mächtig zu bleiben, als er desselben in der Potenz, zu der es wiedergebracht worden, mächtig war; er dachte, seiner in der Hinauswendung ebenso Meister zu bleiben, wie Gott in der universio seiner Meister bleibt, und meinte, mit Hilfe dieses Princip wirklich ein ewiges, d. h. immerwährendes und unaufßliches, Leben, wie Gott, zu gewinnen. Er dachte, wie es in der Erzählung der Genesis heißt, seine Hand auch nach dem Baum des Lebens auszustrecken, von der Frucht desselben zu essen, und ewiglich zu leben, d. h. er dachte mit jenem Princip eine ewige, unaufßliche, immerwährende Bewegung, wie Gott, anzufangen. Aber jenes Princip ist Grund, Basis des menschlichen Bewußtseyns, d. h. dem menschlichen

Bewußtseyn unterthan nur, sofern es in seinem An-sich bleibt. Tritt es aber aus diesem heraus, so ist es eine das menschliche Bewußtseyn transcendirende, überschreitende, es gleichsam zersprengende und zerstörende Gewalt, ein Princip, dem nur vielmehr das Bewußtseyn unterworfen wird. Er dachte, es in seiner Gewalt zu behalten. Statt dessen setzt er es außer aller Gewalt und macht es vielmehr — soweit als es von ihm wieder erregt ist — absolut, macht es zu einem Selbstlebenden. Als ein vom Menschen erregtes ist es nicht mehr ein göttlich gesetztes, und also in einem ganz andern Sinn außergöttliches, sowie noch in einem ganz andern Sinn das nicht seyn Sollen als zuvor in der Schöpfung¹.

Dieses Princip in seiner Absolutheit ist aber eigentlich das Creaturwidrige. Denn zur Creatur läßt sich alles nur an, inwiefern jenes Princip überwunden, ab actu ad potentiam, von dem außer-sich-Seyn in das an-sich-Seyn zurückgebracht wird. Insbesondere ist aber nur dieses, durch den Menschen gesetzte Princip der Feind des Menschen und des menschlichen Bewußtseyns, weil es eben in diesem unterzugehen bestimmt ist. Es ist seiner Natur nach das Zerstörende alles Creatürlichen, also auch des Menschlichen, das eigentliche Princip des Todes, der also durch den Menschen in die Welt gekommen ist, und in Ansehung des Menschen Princip des äußeren wie des inneren oder geistigen Todes. Hat nun auch die Vorsehung, wie wir schon allein aus der — wenn auch unvollkommenen — Fortdauer des menschlichen Bewußtseyns (denn in wie vielen Menschen ist das Bewußtseyn ein wahrhaft menschliches?), hat, wie wir schon aus dieser Fortdauer eines menschlichen Bewußtseyns zum voraus schließen können, die Vorsehung dem Fortschreiten des inneren Todes, das nicht anders als mit einer gänzlichen Zerstörung des menschlichen Bewußtseyns endigen konnte, gesteuert, so hat sie doch dem äußeren Tode nicht gewehrt, sondern dieser ist, wie der Apostel sagt, der letzte Feind, der aufgehoben wird, der nur durch einen neuen, Leben und unvergängliches Wesen wiederbringenden — durch Momente, die wir erst in der Folge kennen lernen sollen — fortschreitenden Proceß beslegt werden kann.

¹ Man vergl. zu dem letzten Abschnitt auch Philos. der Myth., S. 164. D. S.

Jenes Princip des außer-sich-Seyns war eben das zum absoluten in-sich-Seyn Bestimmte. In dieses ganz in sich oder zu sich gebrachte Princip sollte als höchstes Bewußtseyn alles eingehen. Dieses ewige Bewußtseyn, in das alles geführt, alles Vergangene als Moment eingehen und dadurch selbst zu einem ewigen Bestand kommen sollte, den es eben nur haben kann als Moment, nicht aber für sich, dieses ewige Bewußtseyn wurde zerrissen, indem jenes Princip, das der Grund desselben seyn sollte, aus ihm wieder hervortrat; von dieser Zerreißung des Bewußtseyns schreibt sich diese äußere, zerrissene Welt her, die nämlich in keinem in ihr selbst liegenden oder enthaltenen Bewußtseyn einen inneren Einheitspunkt hat, und die, nachdem jene Innerlichkeit verfehlt worden, in die sie gelangen sollte, nun ganz und völlig einer absoluten Außerlichkeit hingegeben ist, in der das Einzelne seine Stellung als Moment verloren hat, und daher nur zufällig und sinnlos erscheint. Von dieser äußerlichen Welt kann sich der Mensch — nicht ein Mensch, sondern der Mensch, jener Eine Mensch, der in uns allen fortlebt — von dieser, sage ich, kann er sich rühmen, der Urheber zu seyn. In diesem Sinn hat Fichte Recht, der Mensch (im eben erklärten Sinne) der Mensch ist das Seyende der Welt, er ist es, der die Welt außer Gott, nicht bloß praeter, sondern extra Deum gesetzt hat; er kann diese Welt seine Welt nennen. Indem er, sich an die Stelle von Gott setzend, jenes Princip wieder erweckte, hat er die Welt außer Gott gesetzt, also zwar die Welt eigentlich an sich gerissen, aber diese Welt, die er an sich gerissen, ist die ihrer Herrlichkeit entkleidete, mit sich selbst zerfallene, die, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, vergeblich ihr Ende sucht, und jene falsche, bloß scheinbare Zeit erzeugend, in trauriger Einsamkeit nur immer sich selbst wiederholt.

Durch jene Katastrophe, die eine ganz neue Folge von Ereignissen herbeiführte, sind wir von den früheren Ereignissen, sind von unserer eignen Vergangenheit gleichsam geschieden, wie durch eben diese Katastrophe über die ganze Schöpfung, welche eigentlich die Geschichte unserer früheren Vergangenheit enthält, ein Schleier geworfen worden,

den allerdings kein Sterblicher aufzuheben, wie jene alte Inschrift sagt, hinwegzuziehen vermag. Aber durch eben diesen Umsturz ist auch vermittelt worden, daß jener allgemeine Proceß nun ganz auf den Menschen eingeschränkt erscheint, der Mensch der Mittelpunkt geworden, um den sich alle göttlichen Kräfte bewegen, und daß dasselbe — dieselbe göttliche Geschichte, die zuvor in dem weiten Raum des allgemeinen Seyns vorging, nun in dem engen Raum des menschlichen Bewußtseyns vorgeht.

Bemerken Sie nun übrigens: Bis hieher, bis zu dieser That des Menschen ist überall kein außergöttliches Seyn (im Sinne von extra), alles ist bis dahin noch in Gott beschlossen. Man könnte uns einwenden, wir selbst haben die Schöpfung ein Herausgehen Gottes aus sich genannt. Dieß ist relativ auf das Seyn gesagt, in welchem Gott nothwendig ist, d. h. ohne sein Zuthun. Aber eben weil er es ist, der aus sich herausgeht in der Schöpfung, also das außer dem ewigen Seyn (denn Seyn im Begriffe) Seyende nur selbst wieder — der wirkend gewordene — Gott ist, so ist hier nichts Außergöttliches. Die bis jetzt begriffene Schöpfung ist durchaus nur eine immanente, innergöttliche, die nachher gegen die menschlich gesetzte wirklich ideal wird. Gott geht in der Schöpfung zwar über sein unvordenkliches Seyn hinaus, aber er hält das gesammte, damit entstandene Seyn in sich beschlossen. Soweit ist die Immanenz der Dinge in Gott schlechterdings zu behaupten. Dagegen können wir diese Welt, in der wir uns befinden, nur für eine außergöttliche erkennen, ja wir müssen sogar verlangen, daß sie uns als eine außergöttliche begreiflich werde. Dieß fordert das Gefühl unserer Freiheit, welches sich nur in einem freien Verhältniß zu Gott befriedigt, ein Verhältniß, das in jener Umschließung, wie sie vorhin dargestellt worden, nicht seyn könnte, — das Gefühl unserer Freiheit nicht bloß gegen Gott, sondern auch unserer Freiheit von dieser Welt, von der es keine Erlösung gäbe, wenn sie die göttliche wäre, denn jedes Streben, uns von ihr zu befreien und unabhängig zu machen, wäre Thorheit; wir müßten, wohl oder übel, in der Welt und von der Welt bleiben, in welcher wir sind,

wenn es keine andere, keine göttliche außer ihr gäbe, der wir zustreben, an der wir Theil nehmen können. — Es kann der wissenschaftlichen Philosophie, welcher man so oft vorgeworfen, daß sie es nicht weiter als bis zu einer immanenten Schöpfung bringe, zur Genugthuung reichen, daß auch die Philosophie, welche übrigens die Außergöttlichkeit dieser Welt behauptet, doch von Gott aus nur zu einer immanenten Schöpfung gelangen und jenes außergöttliche Seyn nur durch eine von Gott unabhängige, wenn gleich ursprünglich von ihm selbst hervorgebrachte Ursache erklären kann. Dagegen wird wohl schwerlich eine Philosophie sich wieder entschließen, dem Absoluten selbst zuzumuthen, daß es sich in diese schlechte Form des begrifflosen Außer- und Nebeneinanderseyns geworfen, eine Annahme, durch welche übrigens der dieser Philosophie zugleich gemachte Vorwurf, daß sie die Immanenz der Dinge in Gott behauptete, eigentlich widerlegt ist, denn diese schlechte Form des Außer- und Nebeneinanderseyns ist doch gewiß die Form einer außergöttlichen Welt.

Siebenzehnte Vorlesung.

In dem zuletzt Vorgetragenen ist 1) die Bedeutung des Menschen in der Schöpfung erklärt worden, 2) auf welche Weise es in der Macht des Menschen stand, in dem Moment, wo alles in die letzte Einheit eingehen sollte, in der der Schöpfer selbst gleichsam ruhen sollte von seiner Arbeit, eine neue Spannung hervorzurufen, sich selbst zum Anfang eines neuen Processes zu machen. Ein Drittes ist: zu fragen, welche Veränderungen im Verhältnis der Potenzen unter sich sowohl als in ihrem Verhältnis zu Gott durch jenes von uns angenommene Ereigniß gesetzt werden. — Um diese Frage in genauem Zusammenhang mit der letzten Entwicklung zu beantworten, will ich die Hauptpunkte kurz wiederholen.

Wenn Sie also noch einmal die drei Potenzen in ihrer Entgegensetzung (im Proceß der Schöpfung) sich denken wollen, wo in jeder Gott ein anderer und also nicht als Gott ist (beun als Gott kann er nur Einer seyn; inwiefern er also in jeder der drei Potenzen ein anderer ist, insofern ist er in keiner derselben als Gott, sondern außer seiner Gottheit) — wenn Sie also die Potenzen in diesem Verhältnis sich noch einmal denken wollen, und wenn Sie die erste Potenz in ihrer Hineinwendung oder in ihrem An-sich A nennen, in ihrer Hinauswendung oder in ihrem außer-sich-Seyn B, so wird das Streben der zweiten Potenz (die ganz eben das ist, was ich auch die zweite Ursache genannt habe) — das Streben oder vielmehr das Wirken von

A^2 (wie wir dieses Princip früher schon bezeichnet haben) wird dahin gehen, das außer sich Seyende, also B, wieder in das An-sich zurückzubringen, oder, da dieß nicht ohne Widerstand geschieht (denn B wird nur so überwunden, wie ein Wille überwunden wird), so wird das Wirken der zweiten Potenz dahin gehen, an B A hervorzubringen, so daß es immer $A = B$ ist, zwischen A und B in der Mitte ist. Soweit nun an B A hervorgebracht ist, soweit, oder diesem Theile nach, ist B nicht mehr bloß B, sondern A, dem B zu Grunde liegt (denn das Ueberwundene ist immer das zu Grunde Liegende), es ist ebensowenig auch bloßes reines A, wie es ursprünglich war, sondern es ist aus B in A zurückgebrachtes A, d. h. es ist A, dem B noch immer, obgleich überwunden, zu Grunde liegt; denn die erste Ursache hört nicht auf zu wirken und setzt es unveränderlich und immer noch $= B$. Dieser Theil von B also, an dem A hervorgebracht ist, ist durch dieses an ihm hervorgebrachte A selbständig gegen und unabhängig von B, es gehört nicht mehr bloß oder ausschließlich B an, denn es ist nicht mehr bloß B, es ist B zwar, aber an dem A hervorgebracht ist, dadurch unterscheidet es sich — dadurch ist es ein anderes von dem reinen B, der ersten Ursache, es ist durch das an ihm hervorgebrachte A ein von diesem reinen B gleichsam Abgesetztes. So aber ist es auch umgekehrt durch das in ihm immer noch gesetzte, wenn auch verwandelte B unabhängig von A^2 . Denken Sie sich nun, daß, um so zu reden, ein immer größeres Stück von B durch diesen Umwandlungsproceß aufgezehrt werde, so wird in dem letzten Gewordenen das ganze B aufgegangen, und ebenso das ganze A immanent, einwohnend seyn, die Wirkung der beiden Potenzen an ihm ist vollbracht, sie ruhen in ihm; und dieses Letzte ist nun nicht das einfache A, sondern es ist das $= A$ gesetzte B, also A, dem B zu Grunde liegt; dadurch aber, daß es B in sich oder zur Grundlage hat, dadurch ist es frei, d. h. einer freien Bewegung fähig gegen A^2 (die zweite Potenz), und dadurch, daß es A ist, ist es frei und einer unabhängigen Bewegung fähig gegen B, es ist also als ein von beiden Unabhängiges, ohne substantiell weder das eine noch das andere zu seyn, ein wahrhaft Drittes zwischen beiden,

und inwiefern Sie nun denken, daß es als völlig in A umgewandeltes B auch die dritte Potenz anzieht, so ist es insofern Herr der drei Potenzen, als es ihre Einheit ist, als sie ihre Differenz, und damit ihre Selbständigkeit in ihm verloren haben, ganz in ihm, dem gemeinschaftlich Hervorgebrachten, aufgegangen sind. Es ist frei von den Potenzen wie Gott, und in demselben Verhältniß zu ihnen wie Gott. Wie Gott nichts Substantielles ist, sondern eben den Potenzen gegenüber sich zum Ubersubstantiellen erhebt, nur noch Geist und Leben ist, so ist der Mensch (seinem Wesen nach) nichts Substantielles, sondern wesentlich ein Leben, und wenn es von Gott heißt: unser Gott ist im Himmel, er kann schaffen, was er will, so gilt eben dieß von dem ursprünglichen Menschen. Denn Himmel ist Freiheit, das völlige Gleichgewicht der Potenzen. Der Mensch ist im Himmel, weil er zwischen den Potenzen in der Mitte, in der Freiheit ist. Aber weil frei von ihnen, kann er sie auch wieder hervorrufen und in Spannung setzen, in der Meinung, sie auch dann noch zu beherrschen. Aber eben dieß begibt sich anders. Denn er ist zwar Gott gleich, inwiefern er sich nicht bewegt, inwiefern er sich nicht anzieht, in der Selbstunannehmlichkeit, um jenen veralteten, aber übrigens treffenden Ausdruck auch hier zu gebrauchen, aber nicht um als Gott zu seyn (es ist bemerkenswerth, wie die Schlange, welcher die ersten Menschen im Paradies verleitet, ihnen sagt: Gott weiß, welches Tages ihr von der Frucht esset, werden eure Augen angethan, und werdet seyn wie Gott, als Gott. Dieses als-Gott-seyn-Wollen ist eben der Anlaß zum Umsturz). Insofern war also freilich die Freiheit des Menschen eine bedingte, die er nur hat für diese Stelle (in der Mitte zwischen den Potenzen), der er aber verlustig wird, sobald er diesen Ort verläßt. Aus diesem Grunde war demnach an den Menschen gefordert, es war ihm geboten, die Einheit zu bewahren. Er hatte also ein Gesetz, das Gott nicht hatte. Dieser konnte die Potenzen in Spannung setzen, ihm war es durch seine Natur nicht verwehrt, denn Er bleibt auch in der Spannung der unüberwindlich Eine, er ist Herr der wirklich hervorgetretenen, wirkend gewordenen, ebensowohl als er Herr der Potenzen in

der bloßen Möglichkeit ist. Bei dem Menschen aber verhält sich dieß anders. Der Mensch ist das, was B (den Grund der Schöpfung) besitzt, aber weil er es nur durch die Schöpfung, und demnach als Geschöpf besitzt, so besitzt er es nur als Möglichkeit, nicht um es wirklich zu machen, denn da würde er anshören es zu besitzen, Herr davon zu seyn. Gleichwohl kann diese Möglichkeit sich ihm wieder darstellen als Potenz, als Möglichkeit eines andern Seyns; ja das Gesetz selbst, das ihm sagt, daß er dieses B nicht wieder bewegen soll (nach dem Midrasch Koheleth sagt Gott zu dem eben erschaffenen Menschen: Hüte dich, daß du meine Welt bewegest, sie erschütterst; denn so du sie bewegest, wird niemand (d. h. kein Mensch) sie wieder herstellen können, sondern den Heiligen selbst (unstreitig den Messias) wirst du in den Tod ziehen) — aber eben das Gesetz selbst, das ihm sagt, daß er den Grund der Schöpfung nicht wieder bewege, offenbart ihm die Möglichkeit, das B wieder in Wirkung zu setzen; insofern ist mit der Erkenntniß der Möglichkeit, dieses ihm zur Bewahrung übergebene B auf eigne Gefahr wieder in Wirkung zu setzen — mit der Erkenntniß dieser Möglichkeit ist ihm zugleich die Erkenntniß von Gut und Böse gegeben, und damit der Reiz die Aktivirung wirklich zu versuchen.

Der Mensch war Herr der Potenzen, um sie mit freiem Willen, insofern durch eigene That unauf löslich — für Gott selbst unauf löslich — zu machen. Weil diese unauf lösliche Einheit sein eignes Werk seyn sollte, darum wurde ihm gezeigt, daß er auch das Gegentheil thun könne, das Gesetz selbst wurde so Anlaß zur Uebertretung.

Die Schöpfung ging dahin, das B als Möglichkeit zu setzen — so weit war die Absicht der Schöpfung erreicht —, aber eben weil der Mensch das als Möglichkeit gesetzte B als Möglichkeit hat, also es auch wieder oder aufs neue als B setzen kann, so ist die Absicht nur so weit erreicht, als es in den Willen des Menschen gestellt ist, daß die göttlich gewollte Einheit sey oder nicht sey; auch im letzten Moment der Schöpfung können wir also nicht von ihr sprechen als einer, die entschieden ist, sondern die ist und nicht ist — ist, nämlich

wenn sie durch den Willen, in welchen B gestellt ist, auf immer bestätigt und unauflöslich gemacht wird, nicht ist, nämlich nicht so ist, daß sie nicht durch eben diesen Willen aufgehoben werden könnte¹. Mit Einem Wort: im letzten Moment ist die Einheit nur als dem Willen des Menschen vorgehaltene — Möglichkeit gesetzt, die erst zur entschiedenen Wirklichkeit würde, wenn der Mensch sie wollte. Gott schlägt die Freiwilligkeit des Geschöpfes so hoch an, daß er das Schicksal seines ganzen Werks von dem freien Willen des Geschöpfes abhängig machte.

Die Schöpfung war vollendet, aber sie war auf einen beweglichen Grund — auf ein seiner selbst mächtiges Wesen — gestellt. Das letzte Erzeugniß war ein absolut Bewegliches, das sofort wieder umschlagen konnte, ja gewissermaßen unvermeidlich umschlagen mußte. Und wenn wir alle bis hieher durchlaufenen Momente übersehen, müssen wir sagen: Gott selbst bringt gleichsam unaufhaltbar auf diese Welt hin, durch die er erst alles Seyn vollends von sich weg hat, in der er eine von sich freie Welt, eine wahrhaft außer Ihm seyende Schöpfung hat. Alle bis hieher durchlaufenen Momente sind also reale, wirkliche Momente, aber insofern doch bloße Momente des Gedankens, als in ihnen kein Verweilen ist, kein Aufenthalt, bis diese Welt geboren ist, die Welt, in der wir uns wirklich befinden².

¹ Man vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 141 u. S. 155. D. H.

² Hieraus wird einer meiner Herren Zuhörer, der mir schriftlich seine Bedenken mitgetheilt hat, ersehen, daß es nicht so ist, wie er voraussetzt: „daß die Welt nämlich einst (er setzt nicht hinzu, vor wie viel Jahrhunderten oder Jahrtausenden), daß sie einst dem göttlichen Willen gemäß als unzerbrochene Einheit bestanden habe (da müßte man denn auch fragen, wie lange sie so bestanden habe), daß sie aber hinterher (der Himmel weiß, nach wie langer Zeit) durch den menschlichen Willen zerbrochen worden“. Daß es nun sich so verhalten, dieß kann man, wie der Herr Verfasser mit Recht bemerkt, weder a priori noch a posteriori wissen, denn es hat sich nicht so verhalten. — Ein weiteres Bedenken, das der Herr Verfasser gegen mich geäußert, ist dieß: wenn er auch zugebe, daß diese Welt eine zerbrochene Einheit sey, so sehe er wenigstens nicht ein, wie man a priori oder a posteriori wissen könne, daß diese Einheit vom Menschen zerbrochen worden. Ich kann mir dieß nur so erklären: Wenn er zugibt, daß diese Welt eine zerbrochene Einheit ist, so muß er auch eine Ursache dieser Zerbrechung annehmen. Diese Ursache kann nicht Gott seyn, denn es ist unmöglich,

Von dem Faktum selbst nun, oder davon, daß dieser Uebergang geschehen, haben wir vorerst bloß hypothetisch gesprochen. Aber beweisen — a priori nämlich — läßt es sich überhaupt nicht. Es ist Thatsache, ja die Urthatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben hat. Eine bloß mechanisch, mittelst eines ein für allemal feststehenden Mechanismus, einförmig und eintönig fortschreitende Philosophie weiß allerdings nichts von solchen wiederholten Umstürzen, wie der gegenwärtige, durch den der Mensch ein wirklich zweiter Anfang, der Anfang einer ganz neuen Folge von Ereignissen wird. Jener Uebergang, durch den der Mensch Anlaß einer neuen Bewegung wurde, läßt sich wohl erklären. Man kann wohl sagen, er war natürlich, vermöge des bloß natürlichen Willens mußte er gleichsam geschehen, es war ein übernatürlicher Wille erforderlich, daß er nicht geschah. Aber schon der Sprachgebrauch erkennt in diesem Ausdruck keine eigentliche Nothwendigkeit. Auf die Frage: wozu diese wiederholten Hemmungen, dieses wieder-von-vorn-Anfangen? kann man wohl auch antworten, und soweit diesen zweiten Anfang, zu dem der Mensch sich gemacht hat, wohl begreifen. Man kann sagen, und der Erfolg wird es bestätigen, dieß mußte geschehen, damit alles immer näher eingeschränkt werde, eine immer größere Begreiflichkeit entstehe,

daß derselbe die Einheit erst hervorbringe und dann sie wieder zerbreche. Dieß wäre so widersinnig, daß er es gewiß selbst nicht annimmt. Nun gibt es aber in diesem Momente am Ende der Schöpfung außer Gott nur noch Eine freie Ursache (eine freie Ursache muß es seyn, von der die Einheit zerbrochen wird) — den ursprünglichen Menschen. Also, wenn nicht Gott, konnte zufolge eines ganz richtigen Schlusses nur der Mensch der Zerberber der Einheit seyn. Wenn also mein Herr Zuhörer versichert, eben dieß lasse sich weder a priori noch a posteriori wissen, so muß er eine dritte Ursache außer Gott und außer dem Menschen wissen, von der die Einheit gebrochen worden. Diese wäre vielleicht nach seiner Meinung — Lucifer, das Haupt der abgefallenen Geister. Dieß wäre denn allerdings eine Meinung, die ich ihm einstweilen lassen müßte, bis endlich uns etwa die Folge der Entwicklung auch auf diese Meinung einiger älteren Theologen führte, welche die übrigens schon in aller äußerlichen Pracht und Herrlichkeit bestehende Welt durch den Fall Lucifers in Verberben und Zerrüttung gerathen lassen. Bis jetzt ist kein Grund, an eine solche Meinung auch nur zu denken.

und zuletzt alles wie auf Einen Punkt vorgehe. Erklären also, wie gesagt, kann man jene Thatsache. Aber beweisen, anders wenigstens als a posteriori, läßt sich die angenommene Katastrophe nicht. Zeugniß derselben ist allerdings der Anblick der Natur. In ihr selbst nämlich fehlt es ihr an einem Einheitspunkt; denn das menschliche Bewußtseyn, wie es jetzt ist, ist, wie Aristoteles mit Recht behauptet, in Bezug auf die Natur selbst tabula rasa, unerfüllte, leere Form, ohne eigentlichen Inhalt, oder, wie sich die Schrift populärer ausdrückt: Wir sind von gestern und wissen nichts. Aber in falschen und verkehrten, wie in ächten und wahren Bestrebungen des menschlichen Geistes kündigt sich noch immer der Trieb zur Wiederherstellung jenes Bewußtseyns, und damit zugleich dieses selbst als ein noch immer an den Menschen gefordertes an. — Es sey mir vergönnt, über jene falschen Bestrebungen noch etwas zu sagen.

Goethe, in seiner Farbenlehre, stellt den drei Ideen, Gott, Tugend und Unsterblichkeit, welche man die höchsten Forderungen der Vernunft genannt habe, drei ihnen, wie er sagt, offenbar entsprechende Forderungen der höheren Sinnlichkeit entgegen, nämlich Gold, Gesundheit und langes Leben. Das Gold sey gleichsam der Gott der Erde, so allmächtig auf ihr, wie wir uns Gott im Weltall denken. Gesundheit entspreche der Tugend oder Tüchtigkeit, und das lange Leben trete an die Stelle der Unsterblichkeit. Wenn es nun edel sey, jene drei hohen Ideen in sich zu erregen und für die Ewigkeit auszubilden, so wäre es doch auch gar zu wünschenswerth, sich ihrer irdischen Repräsentanten für die Zeit zu bemächtigen. Ja, diese Wünsche müßten leidenschaftlich in der menschlichen Natur gleichsam wüthen, und können nur durch die höchste Bildung ins Gleichgewicht gebracht werden. Goethe äußert sich auf diese Weise bei der Gelegenheit, wo er von der Alchemie spricht. Ohne die übrigens geistreiche Zusammenstellung zwischen den drei Vernunftideen und den drei Forderungen der höheren Sinnlichkeit (an der wohl der Gleichlaut zwischen Gott und Gold einigen Theil haben möchte, und an der die Dreiheit insofern bezweifelt werden könnte, als eine dauerhafte Gesundheit schon von selbst ein langes Leben

in sich schließt), ohne also gerade diese Vergleichung zu adoptiren, muß man doch sagen, daß jener Aberglaube in der That nur das Corruptirte einer höheren Idee ist. Der Artikel jenes weitverzweigten und in der Menschheit, wie es scheint, unvertilglichen Aberglaubens stud drei, nämlich folgende: 1) daß der Mensch in gewissen Fällen oder unter gewissen Bedingungen eines unmittelbaren Einflusses auf die Natur durch seinen bloßen Willen, ohne körperliche Mittel, fähig sey — Glaube an Magie so alt, wie es scheint, als die Menschheit selbst —; 2) daß dem Menschen, ebenfalls unter gewissen Bedingungen, doch vorzüglich inwiefern er selbst ein wiedergeborener ist und die ursprüngliche göttliche Natur in sich wieder befreit hat, die Mittel gegeben seyen, auch das Reich der Natur vom Fluche zu erlösen, das in ihr verborgene oder untergegangene Geheimniß wieder herauszukehren, und durch eine wahre Wiedergeburt in ihr selbst ein himmlisches, befreiendes Wesen hervorzubringen, das auch die verfinstertste Materie wieder verklären, veredeln und so partiell in der Natur gleichsam das goldene Zeitalter wiederherzustellen vermöge — Glaube an mögliche Verwandlung besonders der unscheinbaren Metalle in das höhere, in das Lichtmetall, das Gold, durch eine Art von organischer Metamorphose oder einen wahren Zeugungsproceß, zu dem sich jene aus der Natur selbst gezogene himmlische Tinktur als das Sperma verhalte —; 3) Glaube an die Möglichkeit, daß durch eben diese Tinktur auch der Körper immer wieder verjüngt, vor Krankheiten bewahrt und eines unbestimmbar hohen Alters fähig gemacht werde. Diese drei Artikel eines Aberglaubens, der neben einigen starken eine Menge schwacher Geister verführt hat, sind allerdings nur die débris, die Trümmer, oder, wenn man will, die dunkeln Erinnerungen eines wirklichen ursprünglichen Bewußtseyns, dessen sich auf solchen Wegen wieder zu versichern, umsonst versucht wurde. Das erste Verhältniß des Menschen zu der Natur war in der That ein magisches. Das Wort Magie bedeutet nichts anderes als das Wort Macht, potentia, ja es ist (zufolge der bekannten Verwandtschaft der persischen Sprache mit den germanischen Sprachen) nur Ein Wort, die lauterste Macht aber ist der Wille, und was ein

Mensch durch sein bloßes stilles Wollen ohne äußere Bewegung, ja vielmehr durch Nichtbewegung, wirkt, das hat er magisch zu wirken gedacht. Nun war der Mensch eigentlich bestimmt, nicht sich zu bewegen, und durch sein bloßes, d. h. bewegungsloses, innerstehendes Wollen die Natur mit dem Schöpfer zu vermitteln. Davon also, von diesem ursprünglichen allerdings magischen Verhältniß des Menschen zur Natur schreibt sich der erste Artikel jenes Aberglaubens, der Glaube an Magie her. — Nachdem der Natur durch den Menschen, der anstatt als leitende Verbindung vielmehr als isolirtes Medium sich zwischen sie und das göttliche Leben stellte, die Erhebung in letzteres unmöglich gemacht ist und sie doch nicht ins Nichts zurückgehen konnte, so war sie genöthigt, sich als eine eigne, von Gott getrennte Welt zu constituiren, und da ihr nun der letzte Einheitspunkt versagt war, worin jedes Einzelne der Natur eingehen sollte, so mußte nun jedes in seiner Selbstheit, in einem starren für-sich-Seyn und in Bereinzelnung hervortreten, indem es aufhörte Moment eines höheren Lebens zu seyn, wodurch es eben, wie der Apfelsel sich ausdrückt¹, der Eitelkeit unterworfen wurde; denn eitel, d. h. leer, inhaltslos ist alles Einzelne, inwiefern es für sich seyn will. Ein allgemeiner Egoismus, der das herrschende Princip des Naturlebens ist, bemächtigte sich der Natur und wendete sich nun zuerst gegen den Menschen selbst, dem sie gleichsam als zwecklos geworden (als unnütz zu dem Zweck, der durch ihn erreicht werden sollte) und als überflüssig betrachtet, und darum schonungslos über ihn und seine Werke hinwegschreitet. Wenn indeß in der Natur selbst ein Sehnen nach dem vollkommeneren Zustand ist, ein ängstliches Harren, wie der Apostel sagt, nach der Befreiung von dem Dienst des vergänglichem Wesens, und da sie gleichsam ein beständiger Vorwurf für den Menschen ist, da in diesem selbst das nie ganz ausgelöschte Gefühl ist, daß er seiner Bestimmung nach der Naturheiland seyn sollte, und da er selbst zur Wiedergeburt aufgefordert ist, so ist es begreiflich, daß er auch eine partielle Wiedergeburt der Natur für möglich hält, ein Glaube, der der Alchemie zu Grunde liegt, und mit dem alsdann die dritte Hoffnung

¹ Röm. 8.

sich verband, durch Entfernung des Zufälligen und Unwesentlichen der Naturdinge, namentlich durch künstliche Bewirkung einer Art von Bewirkung der Metalle, aus welcher die reine Lichtgestalt hervortreten sollte, auch zugleich einen Vortheil für sich selbst, ein Mittel der Unsterblichkeit, oder doch einer unbestimmten Lebensverlängerung zu finden. Auf diese Weise also zeugen selbst diese verkehrten Bestrebungen von der Thatfache eines ursprünglichen Seyns, das verändert worden, eines ursprünglich anderen Verhältnisses des Menschen zu der Natur. Ein an sich wahres Grundgefühl wurde zu einem trügerischen und verderblichen Spiel mißbraucht. Bekanntlich wurde jenes Grundwesen der Natur der Stein der Weisen genannt; auch der Alchemist nennt sich einen Philosophus, ja Philosophus κατ' ἑξοχῆν, Philosophus per ignem. Allerdings hat auch die Philosophie zu ihrem höchsten Zweck, jenes zerrissene Bewußtseyn wiederherzustellen. Aber der wahre Philosoph bescheidet sich, daß jenes Bewußtseyn selbst nur ideal, für den Begriff wiederherzustellen ist; auch er strebt dahin, die sich gegenseitig völlig fremd und äußerlich gewordenen Dinge und Erscheinungen wieder innerlich zu verknüpfen, was nur geschehen kann, indem er sie zunächst als Momente des menschlichen Bewußtseyns begreift (wie der frühere transcendente Idealismus in der Natur nur eine Geschichte des Selbstbewußtseyns erkannte). Diese Ansicht, die meinem System des Idealismus zu Grunde liegt, in welcher die Methode bereits erfunden ist, die später in größerem Umfang angewendet wurde, war dar u m keineswegs falsch, weil sie nicht die letzte, die absolut höchste war¹. Das menschliche Bewußtseyn war eben auch nach der ursprünglichen Intention das Mittel, das Medium, durch welches die ganze Natur zu ihrem Bestand, d. h. zu ihrer Wahrheit, erhoben werden sollte, also noch jetzt liegt die letzte Wahrheit der ganzen Natur im Selbstbewußtseyn des Menschen. Die wahrscheinlichste Herleitung des Wortes σοφός, σοφία bleibt noch immer von dem Wort σόος, ganz, heil, unversehrt. Die wahre Philosophie geht nur auf das Ganze, und will das Bewußtseyn in seiner Ganzheit, Integrität wiederherstellen. Der Philosoph, der seinen

¹ Vergl. hierzu die Aeußerung über dieses System im Kritischen Journal Band 1, S. 35. D. 5.

Beruf erkennt, ist der Arzt, der die tiefen Wunden des menschlichen Bewußtseyns wieder verbindet und mit sanfter, langsamer Hand zu heilen sucht. Dieß ist freilich ein langwieriger Proceß, und etwas, das nicht leicht durch einen Vortrag bewerkstelligt werden kann. Die Wiederherstellung ist um so schwieriger, da die meisten gar nicht geheilt seyn wollen und, wie unglückliche Kranke, schon ein ungeberdiges Geschrei erheben, wenn man sich ihren Wunden nur nähert; in diesem ungeberdigen Geschrei besteht größtentheils, was man als sogenannte Polemik gegen tiefere Philosophie von dem Vulgus bloß nomineller Philosophen sowie der offenbaren und selbsterkärten Nichtphilosophen zu vernehmen bekommt.

Die Thatsache also jener neuen Umkehrung des wahren Verhältnisses, die mit dem Menschen gesetzt war, oder daß mit dem Menschen eine neue Ordnung der Dinge angefangen, eine andere, als ursprünglich beabsichtigt war, diese ist hinlänglich bezeugt, so sehr, daß die Philosophie selbst ein Zeugniß für sie ist. Was uns aber nun am nächsten liegt, ist die Art, wie diese Umkehrung bewirkt worden, den Hergang dieser Katastrophe bestimmter zu erkennen, wodurch wir denn der Beantwortung jener dritten Frage wieder näher treten.

Also, was bereits gezeigt worden, der Mensch, nämlich, wie ich sagte, der Mensch selbst, der Mensch, der in uns allen lebt, dieser konnte allerdings die Potenzen wieder in Spannung setzen, er war in diesem Sinn oder soweit — nur nicht über diesen Punkt hinaus, aber bis zu diesem war er — wie Gott. Nun beruht die Ruhe des Ganzen, der Bestand der wiederhergestellten Einheit eben darauf, daß jenes Princip, das in der ganzen Natur excentrisch gesetzt war, im Menschen aber wieder central geworden, in sein An-sich zurückgebracht ist, in diesem An-sich beharre. Wie dieses Tiefste, Innerlichste, Centralste der Gottheit in seiner Excentricität Anlaß und Grund der Unruhe, der Bewegung war, so ist es in seiner Centralität ebenso Grund der Ruhe, des Endes der Bewegung, des göttlichen Sabbath's. Aber mit eben diesem, wenn es wieder erregt wird, ist eine neue Bewegung, und zunächst wieder eine Spannung der Potenzen gesetzt, denn es ist die alle ausschließende (omnia excludens) und daher alle

in Spannung setzende. Nur ist zwischen dieser neu — zunächst im Bewußtseyn des Menschen — eintretenden Spannung und der früheren, die in der Schöpfung war, der große Unterschied: jene war eine göttliche, durch göttlichen Willen gesetzte, diese ist eine menschlich gesetzte, der Mensch hat sich also dabei selbst an die Stelle von Gott und zwar des Gottes gesetzt, der die Ursache der Spannung ist, und den wir den Vater genannt haben. Der Mensch greift dabei in das Majestätsrecht Gottes, er thut, was sich dieser allein zu thun vorbehielt, er setzt sich selbst an die Stelle des Vaters. Die tiefste Veränderung des früheren Verhältnisses ist also, daß der Vater gleichsam aus dem Spiel gesetzt, aus dem Proceß verdrängt wird, indem der Mensch Sich zur Ursache macht. Dieß mag fast zu kühn erscheinen; indes bin ich theils genöthigt, jetzt dieses Verhältniß deutlich auszusprechen, denn nur dadurch wird es möglich, den wahren Unterschied der Mythologie und der Offenbarung zu zeigen, um den es deunnächst sich handeln wird, theils aber wird sich dieser Gedanke durch alles Folgende so bestätigen, er wird in solcher Uebereinstimmung sich zeigen mit der Ansicht der Schrift und der Offenbarung selbst, daß er in der Folge keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen wird. Zuerst will ich nur wieder an jene merkwürdige Stelle in der Erzählung der Genesis erinnern, wo Gott von dem Menschen nach dem Fall sagt: Siehe Adam ist worden wie Einer von uns — eine Stelle, die nach der gewöhnlichen Uebersetzung: „Siehe Adam ist worden wie unser Einer“ — völlig sinnlos ist, von der ich aber schon in den früheren Vorträgen über Philosophie der Mythologie¹ gezeigt habe, daß sie grammatisch und philologisch richtig sich gar nicht anders erklären läßt als auf die obige Weise: Siehe Adam ist worden wie Einer von uns, was genauer so ausgedrückt werden kann: *similem* oder *parem se fecit uni ex nobis*, oder auch: *similem se gessit uni ex nobis*, denn auch so erlaubt der Sprachgebrauch die Worte zu erklären. Dieser *unus ex nobis*, dieser Eine unter den göttlichen Personen, welche unter den Elohim verstanden, und deren wirkliche Pluralität, die übrigens der Einheit Gottes

¹ S. 165 und 166 des betreffenden Bandes. D. S.

als solchen keinen Eintrag thut, wenigstens hier nicht zu verkennen ist¹ — dieser Eine, dem sich der Mensch gleich setzte, oder an dessen Statt, instar cuius er handelte, kann kein anderer seyn, als der die Spannung sehende, der im unmittelbaren Bezug zu jener Potenz, welche die Ursache der Spannung ist, stehende — der Vater. Indem sich aber der Mensch auf diese Weise zwischen den Vater und den Sohn einbrängte, indem er der den Sohn zeugenden Potenz (der väterlichen) sich bemächtigte, so hat er eben damit den Sohn von dem Vater getrennt, und den Sohn, der ihm einwohnend sich ganz in ihm verwirklicht hatte, in seine Gewalt bekommen, und ebenso den Geist an sich gerissen. Dieß konnte aber nicht geschehen, ohne daß das Göttliche sich aus ihnen zurückzog, sie waren für den Menschen und im Verhältniß zu dem im menschlichen Bewußtseyn wiedererregten Princip nur noch Potenzen. Der Mensch hatte also nur noch ein Verhältniß zu diesen, d. h. zu dem zertrennten Gott, dem zertrennten All-Einen, und wie zuvor — im noch nicht bewegten,

¹ Es dient diese Stelle zum Beweis, daß man mit der bloßen Singularbedeutung des Wortes אֱלֹהִים (vermöge eines sogenannten Majestätspluralis) wenigstens nicht überall und in allen Stellen ausreicht. Ich habe mich allerdings, und zwar durch Forschung, überzeugt, daß das Wort אֱלֹהִים ursprünglich wirklich nur Einen Gott bedeutet, und zwar den absolut Großen, den All-Gott, wie er sich dem menschlichen Bewußtseyn zuerst darstellte. Der Ursprung dieses Namens muß wohl in ein sehr hohes Alterthum zurückgehen, ja er muß der Älteste der hebräischen Sprache gewesen seyn, sonst hätte er nicht mit solcher Beständigkeit bis in die späteste Zeit sich erhalten können. Aus dieser ursprünglichen Singularbedeutung folgt nun aber nicht, daß in einer späteren Zeit die Pluralbedeutung, die das Wort der grammatischen Form nach hat, hervortreten konnte, wie besonders in der hier und der früher erwähnten Stelle. Ich bin gerade am weitesten von der Meinung entfernt, welche in den ersten Kapiteln der Genesis vormosaische, ja — vorabrahamische Urkunden sehen wollte. Dem widerspricht schon ihr Inhalt, der offenbare Antithesen gegen spätere, z. B. parthische Lehren, enthält. Sedenfalls gehören sie einer Zeit an, wo die Menschheit schon weit von jenem Allgott entfernt, dem eigentlichen Polytheismus anheimgefallen war, wo aber im Gegensatz mit diesem auch der Monotheismus sich bereits höher, zu einer geistigeren Bedeutung entwickelt hatte. Hier finde ich denn nicht unnatürlich, Stellen, wie die angeführte, in dem schlichten und einsachen Sinn zu erklären, den sie sprachgemäß darbieten. — (Vergl. hierzu Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 161 ff. D. S.)

rein wesentlichen Bewußtseyn — der Monotheismus, so ist ihm jetzt der Polytheismus natürlich (dies die Absicht, daß nichts Gemachtes, Künstliches). Der Proceß, der mit der gesetzten Spannung im Bewußtseyn beginnt, ist ein theogonischer zwar — denn die Potenzen, die ihn bewirken, sind die an sich theogonischen — aber zugleich ein völlig außergöttlicher, nur noch natürlicher, in welchem sich auch die Potenzen nur noch als natürliche Potenzen verhalten, es ist der Proceß, den wir als Proceß des Heidenthums oder der Mythologie bereits kennen. Der Apostel Paulus hatte also ganz Recht, wenn er zu denen, die ehemals Heiden waren, sagte: Ihr waret ohne Gott in der Welt, ihr wart einer Bewegung hingegeben und untergeordnet, von der Gott ganz ausgeschlossen war, ihr waret ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, dem göttlichen Leben völlig entfremdet¹.

Ich setze nun diesen Fortgang in unserer Entwicklung näher auseinander.

Wenn der Mensch das in ihm zu ruhen bestimmte Princip, in dessen Ueberwindung die höheren Potenzen sich verwirklicht und zu Persönlichkeiten befreit haben, wenn er dieses Princip wieder erweckt, so ist die erste natürliche Folge davon, daß die höheren Potenzen wieder entwirkt, als bloße Potenzen gesetzt werden, und zwar nun nicht mehr als göttliche oder relativ außergöttliche, sondern als wirklich außergöttliche Potenzen. Denn indem der Mensch es ist, der sie in Spannung setzt, trennt er sie zugleich von Gott. Sie behalten zwar innerlich ihre göttliche Bedeutung, äußerlich aber und in der Spannung, worin sie sich aufs neue befinden, sind sie außergöttliche Mächte. Die zweite Potenz also kann zwar nicht aufhören in sich Persönlichkeit zu seyn oder das Bewußtseyn ihrer Gottheit zu behalten, aber ihrem Seyn nach ist sie außergöttlich geworden, und im Bewußtseyn des Menschen und gegen das in demselben wirkend gewordene Princip, das nicht seyn sollte, gegen dieses ist sie wieder bloße Potenz. Und dasselbe gilt natürlich auch von der dritten Persönlichkeit, dem Geist, der, ebenfalls außer Gott gesetzt, actu nicht mehr göttliche Persönlichkeit ist, sondern

¹ Ephef. 4, 18.

nur noch außergöttliche Potenz, bloß kosmischer Geist. Als diese nur noch natürlichen Potenzen sind sie die Ursachen eines Processes, dessen Hauptbestimmungen diese sind: 1) daß er bloß im Bewußtseyn vorgeht, denn in diesem ist die Spannung, dieses ist aus der Einheit gesetzt, und um das Bewußtseyn ist es in der ganzen Schöpfung zu thun — dieses also muß durch einen zweiten, dem ursprünglichen analogen Proceß wieder geheilt und hergestellt werden; 2) der Proceß selbst ist ein bloß natürlicher, an dem die Gottheit als solche keinen Theil hat, von dem sie sogar ausgeschlossen ist. Dennoch ist dieser Proceß, inwiefern durch ihn das Gott Setzende des Urbewußtseyns wiederhergestellt werden soll, ein theogonischer, Gott (im Bewußtseyn) erzeugender zu nennen; die Mächte, welche Ursachen des Processes, sind als theogonische Mächte anzusehen, selbst ohne B auszunehmen. Denn an sich, d. h. wie es im menschlichen Bewußtseyn der Idee nach ist, ist es das Gott setzende oder das, woran dem Bewußtseyn der verwirklichte Gott haftet, es ist als das Hypokeimenon, die Materie des ganzen ursprünglich Gott setzenden Processes (der Schöpfung), als solches ist es die Materie des Gottsetzens, τὸ σπέρμα τοῦ Θεοῦ, wie es der zugleich klarste und tiefsinnigste der Apostel nennt, indem er sagt: derjenige sündige nicht, in welchem es bleibe¹. (Wir haben somit in dem σπέρμα τοῦ Θεοῦ wörtlich jenes Princip, von dem wir schon früher sagten, daß es sich während des Processes als die Materie des Gottsetzens verhalte). Bekanntlich ist im Alten und Neuen Testament die Sünde, die ἀμαρτία, κατ' ἐξοχίην das Heidenthum, die Abgötterei. Wenn also der Apostel sagt: derjenige sündige nicht, in welchem das Gott setzende Princip, τὸ σπέρμα τοῦ Θεοῦ, bleibe, so folgt hinwiederum, daß das Heidenthum, der Abfall von dem wahren Gott, seinen Ursprung eben darin hatte, daß das Gott setzende Princip, der theogonische Grund, im menschlichen Bewußtseyn nicht inwohnend geblieben, daß er aus seiner Innerlichkeit oder Immanenz wieder hervorgetreten, — wirkend, und so die reale Ursache einer Wiederaufhebung der im Bewußtseyn beabsichtigten göttlichen Einheit,

¹ 1 Joh. 3, 9.

und mittelbar eines neuen, diese Einheit wieder herstellenden, insofern theogonisch zu nennenden Processes geworden ist. In seinem Wiederhervortreten ist dieses Princip das die göttliche Einheit Aufhebende, insofern Gott Negirende. Aber eben das, was in seinem außer-sich-Seyn das Gott Negirende ist, wird, in sein a-n-sich-Seyn zurückgebracht, d. h. selbst wieder negirt, zum Gott Setzenden, und zwar zum Gott actu Setzenden. Auch hier, in diesem neuen Proceß, ist die zweite Potenz, durch welche Gott alles geschaffen, die vermittelnde. Es kommt also vorzüglich darauf an, das Verhältniß und die Stellung dieser vermittelnden Potenz zu bestimmen. Jene Zurückführung wäre allerdings unmöglich, das menschliche Bewußtseyn einer unvermeidlichen Selbstzerstörung ausgesetzt, wenn nicht die Potenz, die durch ihre Natur das B zu überwinden und zu negiren angewiesen ist, wenn diese ihre Beziehung zu demselben nicht behielte, sich gleichsam mit in diesen Proceß einschleife und in ihm ausharrte. Die Potenz kann sich nicht versagen, eben weil sie in der Gewalt des Menschen ist, außer sie müßte das menschliche Bewußtseyn sich vernichten und zerstören lassen, was aber ebensowenig dem Willen des Vaters als ihrem eignen gemäß wäre, der Mensch reißt sie also mit sich fort in den nothwendigen Proceß, nur wenn sie ihn aufgeben könnte, würde sie sich dieser Nothwendigkeit entziehen, aber sie kann von dem Menschen nicht lassen, und muß ihm daher in die Gottentfremdung folgen, selbst außergöttliche Potenz werden, um in den Proceß einzugehen, durch den das menschliche Bewußtseyn wieder in das Gott setzende zurückgebracht werden soll. In diesem Proceß hat sie zunächst keine andere Funktion als die, welche sie auch in der Schöpfung gehabt hat, nämlich das entgegenstehende Princip zu überwinden, es zu überwinden vermöge einer bloß natürlichen oder nothwendigen Wirkung. Indem sie dieß thut, befreit sie auf der einen Seite das menschliche Bewußtseyn von der tödtlichen Gewalt des Principis, das sich in ihm (im menschlichen Bewußtseyn) wieder erhoben, auf der andern Seite macht sie sich zum Herrn eben dieses Principis und damit zum Herrn des Gott entfremdeten Seyns, und weil sie nun nicht mehr (wie in der Schöpfung) durch göttliche Wirkung, d. h. durch

Wirkung des Vaters, sondern durch eigene Wirkung, insofern unabhängiger Herr des Seyns ist, so kann sie mit dem Seyn anfangen, was sie will.

Die durch den Menschen verursachte Spannung hat den Sohn von dem Vater getrennt, sie hat ihn in ein Seyn versetzt, das er nicht von Gott oder dem Vater hat, das ihm von dem Menschen gegeben ist, das ihn aber eben darum von dem Vater frei macht. Vermöge dieses Seyns, das er vom Menschen hat, und in diesem Seyn, als diese außergöttliche Persönlichkeit ist er gerade so des Menschen Sohn, wie er als göttliche der Sohn Gottes ist. Hier erklärt sich jener Ausdruck, mit dem Christus im Neuen Testament sich gewöhnlich selbst bezeichnet. Man hat sich von jeher Mühe gegeben, diesen Ausdruck zu erklären, aber Sie sehen selbst, daß er nur im Zusammenhang unserer Ansicht seine volle Bedeutung erhält. Die zweite Persönlichkeit heißt des Menschen Sohn, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (ich bemerke, daß im Neuen Testament nach einem bekannten Hebraismus der Mensch wohl auch *υἱὸς ἀνθρώπου*, aber niemals *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* heißt, überall bedeutet *υἱὸς ἀνθρώπου* wirklich bloß Mensch, am bestimmtesten Ebr. 2, 6., nirgends aber kommt *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* in der bloßen Bedeutung für Mensch vor), die zweite Persönlichkeit heißt des Menschen Sohn, weil sie als in ihrer Selbständigkeit und Außergöttlichkeit allein durch den Menschen gesetzt ist¹.

Man mußte sich Ihuen aber schon bisher unwillkürlich die Frage

¹ In der neueren Philosophie ist es seit Kant schon hergebracht, Christus sich als den Urmenschen, als den Menschen par excellence, als den urbildlichen Menschen zu denken, nur einerseits ihm nicht mehr als bloße Menschheit zuzugesellen und andererseits ihn doch über die anderen Menschen stellen, ihm die Einzigkeit zuschreiben zu können, die man ihm gegenüber von der gesammten Menschheit nicht wohl abstreiten kann. Allein in dieser Bedeutung genommen wäre der Name „des Menschen Sohn“ vielmehr ein titulus excellentiae, ein Ausdruck seiner Hoheit, als seiner Erniedrigung. Aber der Zug von Schwermuth, der gleichsam jeberzeit auf dem Gesicht des Sprechenden wahrzunehmen ist, wenn er sich des Menschen Sohn nennt, widerspricht jeder Erklärung, die einen Titel der Hoheit darin sehen wollte.

aufbringen: wenn die Welt durch die That des Menschen — jene Urthat, welche die Uebertretung *κατ' ἐξοχήν* ist, wenn durch diese That die Welt außer Gott (extra Deum) gesetzt ist, wie kommt es, daß diese Welt dennoch fortbesteht, und ebenso die Potenzen, deren Herrschaft der Mensch anheimfällt, doch noch ihre Gewalt behalten und nicht ganz in nichts verschwinden oder zurückgehen? Denn die Welt und die sie erzeugenden Potenzen sind doch ursprünglich nur durch den Willen des alles in allem Wirkenden (*τοῦ πάντα ἐν πᾶσι ἐνεργούντος*), und würden aufhören zu seyn, wenn dieser Wille zu wirken aufhörte. Ich antworte hierauf: Allerdings wirkt auch dieser Wille nach der eingetretenen Entfremdung fort, aber ohne das Entfremdete darum zu wollen, er wirkt fort, aber als Unwille, oder, wie die Schrift dieß ausdrückt, als göttlicher Zorn. Diese ganze außergöttliche Welt ist die Welt des göttlichen Unwillens, alle Menschen, Juden und Heiden, wie der Apostel ¹ ausdrücklich sagt, sind *τέκνα φύσει ὀργῆς*, von Natur Kinder des göttlichen Unwillens, d. h. gleichsam aus dem Stoff des göttlichen Unwillens gebildet. Gott wirkt noch diese Welt, aber nicht, wie ursprünglich, ihr so-Seyn, die Art ihres Seyns, die ihm vielmehr entgegen ist, er wirkt also nur die Substanz dieser Welt, nicht ihre Form, soweit sie eine außergöttliche ist. — Trotz der Katastrophe bleibt das Seyn der Welt, die Substanz, noch bestehen. Das könnte sie nicht, wenn nicht jener Wille, durch den Gott die Grundlage der Schöpfung setzt, in ihr bliebe. Aber dieser Wille Gottes ist jetzt von Gottes Seite nicht mehr Wille, sondern Unwille (wenn wir diesen Willen früher auch schon Unwillen nannten, so war er dort in einem anderen Sinne Unwille als hier: dort drückte er aus, daß nur nicht der finale Wille Gottes in ihm sey, hier aber ist er uns der Unwille Gottes in keinem anderen Sinn, als in welchem auch die Schrift von der *ὀργῇ Θεοῦ* spricht). Gott wirkt also die Welt als eine, die zwar nicht seiner Macht, aber die seinem Willen entfremdet ist, seinem Willen nach ist er vielmehr von ihr ab- als ihr zugewendet, er wirkt sie, aber nicht mehr als Vater, als solcher ist er von ihr

¹ Eph. 2, 3.

zurückgetreten, und ein Verhältniß zu ihm als Vater ist erst durch den Sohn wieder möglich. Dieß ist die tiefe Lehre der Schrift von dem göttlichen Zorn, die eine verflachende Auslegung vergebens auszuschöpfen gesucht hat. Der Wille, der in B ist, und durch den die Welt fortbesteht, ist nun ein vom Menschen erregter, aufgeregter, entzündeter — nicht mehr der ursprüngliche, sondern der aus seiner Ruhe wieder aufgeweckte. Allerdings also hätte es in der Macht des Vaters gestanden, nachdem das Seyn ihm durch den Menschen entfremdet worden (das gesammte Seyn, denn auf den Menschen war alles berechnet, und wenn der, in welchem das Ziel und das Ende aller Dinge lag, sich der göttlichen Einheit entzog, mußte ihm das ganze Seyn in diese Gottentfremdung folgen), nachdem dieß geschehen, stand es allerdings in der Macht des Vaters, das Seyn überhaupt, das ganze Seyn zurückzunehmen, aber vielmehr hätte er dann gleich die Schöpfung nicht gewollt, das Zurücknehmen ist nicht in Gottes Art, sondern nur das Hinausführen, im Gegentheil aber hat er gleich die Schöpfung nur gewollt in Hinaussicht auf jene Persönlichkeit, die auch außer Gott gesetzt und der wirklichen Gottheit beraubt, von dem Seyn nicht läßt, welches sie durch ihre Natur angewiesen ist zu suchen und ins Wesen zurückzubringen. Nur in dieser Voraussicht und in dem Vorsatz, dem verlorenen (aus Gott gefallenen) Seyn diese Persönlichkeit zur Wiederbringung zu geben, konnte er überhaupt die Welt wollen. Es ist also dem göttlichen Willen gemäß, daß die das B negirende Potenz ihre Beziehung zu demselben behält, um dieses widergöttliche Princip, welches eigentlich nur das Princip des göttlichen Unwillens selbst ist, um dieses Princip zu überwinden und wieder zu versöhnen, so daß das Verhältniß zu Gott als Vater hergestellt werde. Jener Umsturz, dessen Schuld der Mensch trägt, war die Ursache, daß der Sohn, aufs neue — in einer zweiten, durch den Menschen verursachten Umkehrung — seiner Herrlichkeit entsetzt, in einem neuen Proceß alles wiederbringen mußte, oder vielmehr sich entschloß, den Menschen, den er nicht verließ, obgleich er eigentlich der Feind seiner Herrlichkeit war, in einer zweiten Schöpfung zu dem ewigen Leben, zu dem er ursprünglich bestimmt war, zurückzu-

bringen. Diese neue Suspension der Verherrlichung des Sohns ändert daher nichts an dem eigentlichen, letzten Ziel der Schöpfung, das ein von Ewigkeit vorgesehenes und vorbestimmtes war.

Die Wirkung des Vaters für sich konnte nie weiter gehen, als bis zur Erzeugung jener im Menschen vorgesehenen Einheit, durch welche alles in Gott beschlossen und vollendet ist, und wenn diese Einheit zerbrochen wurde, so konnte sie der Vater, der überhaupt nicht in den Proceß, am allerwenigsten in einen außergöttlichen, eingehen kann, nicht wiederherstellen, — dieß konnte nur durch den Sohn geschehen, der durch eben diese Zerbrechung außer den Vater und als von diesem unabhängige Persönlichkeit gesetzt wurde. Nur in der Hinaussicht auf den Sohn als selbständige Persönlichkeit konnte daher der Vater, d. h. der, bei dem es ursprünglich stand, überhaupt eine Welt, d. h. ein Seyn außer sich (*praeter se*) wollen. — Bemerken Sie es wohl: Vermöge des Vaters allein und des in ihm begriffenen Sohns (denn der Sohn ist allerdings schon mit in der Schöpfung als eigentlich demiurgische Ursache, obgleich erst am Ende der Schöpfung auch als Sohn verwirklicht) vermöge des Vaters allein und des in ihm begriffenen Sohns war eine bloße Welt des unbeweglichen, in diesem Sinn ewigen und unveränderlichen Seyns möglich, nicht diese Welt des freien, beweglichen Seyns, das wir erst als das wahrhaft geschöpfliche ansehen, weil damit das Geschöpf erst unabhängig von dem Schöpfer und frei gegen ihn — nicht in ihm, sondern außer ihm (auch *extra ipsum*), ihm selbst als ein freies gegenübersteht. Diese Welt des freien, beweglichen Seyns, welche erst die eigentliche Welt des Menschen ist, war nur vermöge des Sohns möglich, von dem daher gesagt ist: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*, in ihm, d. h. in der Hinaussicht auf ihn, ist alles geschaffen¹; *ἐν* ist hier nicht gleichbedeutend mit *διὰ*, sonst heißt es wohl von dem Sohn: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, alles ist durch ihn geworden, hier aber ist von dem Sohn die Rede, wie er nur erst im Gedanken des Vaters, vor der Schöpfung war, *ἐν* hat hier die Bedeutung, daß auf den Sohn gerechnet war, gerechnet

¹ Col. 1, 16.

insofern, als der Vater voraussetzt, daß das unausbleiblich Verlorene, sich ihm Entziehende des Sohns wegen doch nicht verloren seyn würde. Der Vater erschafft das concrete, mannichfaltige Seyn nur, um eben dieses Seyn, von dem er voraussetzt, daß es von ihm abfallen, sich ihm entziehen wird, dem Sohn als selbständiger, von ihm unabhängig gewordener Person zu übergeben, wie denn Christus ohnedieß wiederholt bezeugt: *πάντα παρέδωκεν μοι παρὰ τοῦ πατρὸς μου*, mir ist alles übergeben von meinem Vater¹. Dieß bezieht sich nicht auf jenes ursprüngliche Übergeben des Seyns an den Sohn in der Schöpfung, wo nämlich der Vater will, daß das Seyn, das ursprünglich nur bei ihm ist, auch des Sohnes (und des Geistes) sey, wo es also dieser auch besitzt, aber nur in Gemeinschaft mit dem Vater — nicht als ein ihm übergebenes, ihm überlassenes, worauf der Vater eigentlich keinen Anspruch mehr macht. Darin, daß der Vater dem selbständig gesetzten Sohn die Welt übergibt, darin liegt, daß er selbst, unmittelbar wenigstens, nichts mehr von ihr will.

Ueberhaupt also haben wir jetzt zwei Zeiten zu unterscheiden.

1) Die Zeit oder den Neon des Vaters, da das Seyn noch ganz in der Hand des Vaters, auch der Sohn noch nicht als selbständige Persönlichkeit gesetzt, sondern nur in dem Vater ist. 2) Die Zeit des Sohns; diese ist die ganze Zeit dieser Welt. Denn da die Katastrophe eintritt, sowie die Schöpfung vollendet ist, so können wir sagen: die Zeit des Sohns ist die ganze Zeit seit der Schöpfung, da nämlich der Sohn seit dieser, als selbständige Persönlichkeit außer dem Vater, derjenige ist, dem der Vater alles Seyn übergeben hat. Die ganze nächstfolgende Geschichte ist also nur die Geschichte dieser zweiten Persönlichkeit, und mit dieser werden wir uns fortan allein beschäftigen.

Aber auch in der Geschichte dieser Persönlichkeit, in der Zeit des Sohns, sind wieder zwei Perioden zu unterscheiden.

Wenn nämlich nun der Mensch in die Gewalt des B gefallen, wenn dieses Princip des göttlichen Unwillens offenbar geworden ist, da es in der Tiefe hätte bleiben sollen, in die es durch die Schöpfung

¹ Luc. 10, 22. Matth. 11, 27.

gesetzt war — im Anfang also, wo die ganze Macht des Principis noch ungebrochen besteht, da ist natürlich jene versöhnende und vermittelnde Persönlichkeit in die höchste Negation und Einschränkung, im Stande des Leidens gesetzt, denn jede Negation ist ein Leiden, jede Entherrlichung ein *πάσχειν*, wie sprachgemäß nachzuweisen durch die bekannte Stelle¹, wo gesagt ist: wenn ein Glied leidet, leidet das Ganze mit, so aber ein Glied verherrlicht wird, freut sich das Ganze mit — hier ist also Leiden Gegensatz des *δοξαοῦναι*, des Verherrlichens. Die zweite Persönlichkeit ist aus ihrer *δόξα*, der Herrlichkeit, die sie bei und mit dem Vater hatte, gesetzt, im Zustand des tiefsten Leidens, der Passivität, wo sie gar keinen Raum mehr hat, im menschlichen Bewußtseyn vom Seyn vorerst ganz ausgeschlossen, darum auch unfrei, so daß sie nicht nach ihrem Willen, sondern nur ihrer Natur gemäß, als das wirken Müßende wirken kann (sie ist auf den Punkt zurückgesetzt, wo sie im absoluten Anfang der Schöpfung war), aber eben dieses Leiden, dieser negative Zustand, in den sie gesetzt ist, gibt sie um so mehr sich selbst, führt sie in sich selbst zurück. Aber erst muß sie sich durch eine bloß natürliche und nothwendige Wirkung wieder zum Herrn dieses ungtöttlichen Seyns machen, was nur durch einen Proceß geschehen kann, wo sie also bloß als unfrei wirkende Potenz sich verhalten kann. Diese Zeit, in der sie nicht nach ihrem Willen, sondern ihrer bloßen Natur nach wirken muß, ist die Zeit des Heidenthums. Diese Zeit ihres Leidens ist auch aufs bestimmteste im Alten Testament angedeutet, z. B. in jenem berühmten Kapitel, das unter den Jesaianischen steht. Dort wird der Messias (dieß ist der Name der zweiten Persönlichkeit im Alten Testament, der Sohn heißt nämlich der Gesalbte, als der von Anfang, ja vor Grundlegung der Welt zum König und Herrn alles Seyns Bestimmte, denn der bloß zum König Gesalbte ist noch nicht wirklich König, wie David noch nicht König war, nachdem Samuel ihn gesalbt hatte, sondern es erst wurde, als Saul Leben und Thron verlor), da also — bei Jesaias — wird der Messias vorgestellt — nicht als zukünftig leidend (wie dieses Kapitel bis jetzt einseitig erklärt worden, von denen nämlich, die überhaupt die

¹ 1 Cor. 12, 26.

messianische Bedeutung noch festhalten), es ist nicht, wenigstens nicht ausschließlich, von seinem künftigen, es ist von seinem gegenwärtigen Leiden die Rede, der Messias ist leidend vom Anfang der Welt her, während der ganzen Zeit der herrschenden Finsterniß (so wird im Alten und Neuen Testament die Zeit des herrschenden Heidenthums bezeichnet) — er wird mit einem schwachen, nur eben aufschießenden Reiß, mit einer Wurzel verglichen, die aus dürrer Erdrich nur eben erst hervorzubringen anfängt. (Die übrigen Züge dieser Darstellung kann ich hier nicht verfolgen, und verweise deshalb auf meine Vorlesungen über Philosophie der Mythologie¹).

Also in der Zeit des Sohns sind wieder zwei Perioden zu unterscheiden: a) die Zeit seines Leidens während der ganzen Zeit des Heidenthums, wo er als eine vom Seyn ausgeschlossene, in die höchste Negation versetzte Potenz nur eben erst wieder sich zum Herrn des ungöttlichen Seyns zu machen hat, was erst am Ende des Processes geschieht, der die ganze Zeit des Heidenthums hindurch im Bewußtseyn der Menschheit fortbauert. Da erst, wenn diese Potenz sich wieder zum Herrn des Seyns gemacht, steht sie sich in der Freiheit, mit diesem Seyn nach ihrem Willen zu handeln, nämlich es für sich zu behalten oder das theuer erworbene und erkaufte wieder dem Vater zu unterwerfen. Damit also, mit diesem Moment der Freiheit der zweiten Persönlichkeit, beginnt eine neue Zeit, wo sie, wieder zum Herrn des Seyns geworden, mit freiem Entschluß handeln, also mit dem Seyn thun kann, was ihrem göttlichen Willen gemäß ist. Diese Zeit ist die Zeit ihrer Erscheinung im Christenthum, der Inhalt dieses ihres freiwilligen Thuns der Inhalt der Offenbarung. Hiermit habe ich Ihnen zugleich den Standpunkt, den Umfang und den Weg unserer ganzen folgenden Entwicklung in einem kurzen Umriß vor Augen gelegt, halten Sie diesen Ihnen in die Hand gegebenen Faden fest, so werden Sie leicht und stets vollkommen orientirt durch das Labyrinth der weiteren Untersuchung mir folgen.

Indessen ist also hier der Uebergang zur Philosophie der Mythologie, und es ist durch die so eben dargestellte geschichtliche Folge zugleich näher bestimmt und von einer anderen Seite gezeigt worden,

¹ Siehe den betreffenden Band S. 315 ff. D. S.

was wir aus allgemeinen Grundsätzen schon früher abgeleitet haben, daß und inwiefern die Philosophie der Mythologie der Philosophie der Offenbarung vorausgehen müsse. Es ist aber genug, wenn die Hauptmomente des mythologischen Processes dargestellt, zumal aber, wenn die Mythologie erzeugenden Ursachen oder Potenzen in dem mythologischen Bewußtseyn nachgewiesen werden. Dieses Bewußtseyn der Ursachen findet sich aber besonders in der Mysterienlehre der Griechen, welche darum den unmittelbarsten Uebergang zur Philosophie der Offenbarung bildet.

Ich hebe zum Schluß noch die folgenden das Allgemeine des mythologischen Processes betreffenden Punkte hervor, die ich Ihnen hier ebenfalls nur wieder in die Erinnerung zurückerufe.

Der mythologische Proceß hat in Beziehung auf das menschliche Bewußtseyn keinen anderen Zweck, als es ins Gott Setzende, d. h. eben ins Menschliche, wieder zurückzubringen, es wieder zu heilen, so weit es auf diesem bloß natürlichen Wege geheilt werden kann. Die Ursachen dieses zweiten Processes sind daher dieselben wie die des ersten, der hier nur im menschlichen Bewußtseyn sich wiederholt. Dasselbe Princip, das im Anfang der Schöpfung schon zum Gott Setzenden des Bewußtseyns bestimmt war, dasselbe durchläuft hier denselben Weg — ins Gott Setzende — nur nachdem es schon Princip des menschlichen Bewußtseyns geworden. Als ein bloß im menschlichen Bewußtseyn sich ereignender, kann dieser Proceß natürlich nur durch Vorstellungen oder Erzeugung von Vorstellungen sich ankündigen und äußern. Diese Vorstellungen — die mythologischen — lassen sich, wie der Erfolg aller andern Hypothesen hinlänglich gezeigt hat, auf andere Weise nicht erklären — nicht als erfundene, nicht als erdichtete, nicht als durch eine bloß zufällige Verwirrung wohl gar einer vorausgegangenen Offenbarung entstandene; sie lassen sich vielmehr nur denken als nothwendige Erzeugnisse des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nicht mehr göttliche, sondern nur noch kosmische Bedeutung haben, gefallenem menschlichen Bewußtseyns.

Die mythologischen Vorstellungen kommen nicht von außen in das Bewußtseyn, sie sind Erzeugnisse eines Lebensprocesses, wenn gleich eines falschen, wie könnten sie sonst mit dem Bewußtseyn sich so

verwebt zeigen, wie wir sie mit ihm verwebt finden, so daß ganze Völker eher die schmerzlichsten Opfer sich auferlegen, als daß sie diesen Vorstellungen entsagten? Sie sind ebensowenig bloß zufällige innere Erzeugnisse des menschlichen Bewußtseyns in dem Sinne, daß sie durch irgend eine einzelne Thätigkeit des Bewußtseyns, z. B. die Phantasie, gesetzt würden. Sie sind Erzeugnisse der Substanz des Bewußtseyns selbst und darum so mit ihm verwachsen. Das Princip des Bewußtseyns ist gleichsam in sein vormenschliches Verhältniß wieder zurückgesetzt. Aus dieser Ansicht, die ich in den ausführlichen Vorträgen über Mythologie hinlänglich begründet zu haben glaube, erklärt sich vollkommen:

1) Der Glaube, den die in diesem Proceß befangene Menschheit jenen Vorstellungen schenkte. Eben weil der Proceß, in dem sich diese Vorstellungen erzeugten, vom Denken und von der Freiheit des Menschen ganz unabhängig — in diesem Sinn objectiv war, mußte sie diesen Vorstellungen vollkommenen Glauben schenken, sie ebenfalls für objectiv ansehen (wie denn eben darum das Bewußtseyn diese Vorstellungen häufig zuerst durch Handlungen, z. B. im Mylitta-Dienst, ausdrücken mußte. Denn wenn sonst dem Handeln das Denken vorausgeht, so waren diese Vorstellungen keine Sache des Denkens, die Vorstellungen kamen dem Denken zuvor, und trieben darum unmittelbar, vor einem Denken, zum Handeln). Die in diesem Proceß wirkenden Mächte oder Potenzen waren nicht bloß eingebildete, sondern die wirklichen theogonischen Potenzen selbst; es war nicht etwa bloß die Gottesidee, wie man nach einer gewissen Philosophie sich vorstellen könnte, sondern die wirklichen, die realen, die theogonischen Potenzen selbst, dieselben, die auch in der Natur wirken. Daraus erklärt sich denn

2) auch der Zusammenhang, in welchem die mythologischen Vorstellungen, ihrer scheinbaren Widerstimmigkeit unerachtet, dennoch offenbar mit der Natur und ihren Erscheinungen stehen — ein Zusammenhang, der so viele verleitet hat, die Mythologie nur für eine künstlich ausgebildete Natursicht, die Götter für bloße Personificationen von Naturkräften und Naturerscheinungen anzusehen. Dieser Bezug auf die Natur, diese Art von Aehnlichkeit, welche die mythologischen Wesen mit Naturwesen zeigen,

beruht darauf, daß dieselben weiterzeugenden Potenzen, die in der Natur wirkten, hier im Bewußtseyn wirken. Dieser Zusammenhang ist also selbst ein natürlicher, nicht ein künstlicher, etwa daraus zu erklären, daß man eine Art von philosophisch-poetischer Naturforschung in der Urzeit annimmt.

Durch diese Ansicht eines unwillkürlichen und nothwendigen Processes, in dem die Mythologie entstanden, ist für die Geschichte der Menschheit eine völlig neue Thatsache gewonnen, wodurch jener bis jetzt ganz leere Raum erfüllt wird, bis zu dem keine Historie hinaufgeht, der Raum der im weitesten Sinne vorgeschichtlichen Zeit. Wenn gefragt wird, was die Menschheit in jener Zeit beschäftigt, aus welcher keine sichere Kunde eines äußeren Ereignisses zu uns gekommen, so ist darauf zu antworten: jene stille vorgeschichtliche Zeit war erfüllt von jenen ungeheuern Erschütterungen des menschlichen Gemüths und Bewußtseyns, welche die Göttervorstellungen der Völker erzeugten oder begleiteten; ja wenn die eigentlich äußere Geschichte der Völker, nämlich die durch äußere Ereignisse bezeichnete, erst anfängt, nachdem die Mythologie zu Stande gekommen, so können wir wohl hinzusetzen: der Außerlichkeit der Geschichte sind die Völker oder ist die Menschheit erst anheimgefallen, als sie aus jenem inneren Proceß mit nun fertigen und vollendeten Vorstellungen hervortrat; solange sie durch diesen Proceß innerlich beschäftigt, ganz nach innen gezogen war, wurden ihre äußeren Bewegungen selbst, z. B. die Wanderungen der Völker, nur durch jene inneren Vorstellungen bestimmt, so lange war die Menschheit in einer Art von ekstatischem Zustand, aus dem sie in den besonnenen, geschichtlichen Zustand erst später heraustrat. Ganz voreingenommen und beschäftigt mit jenen inneren Vorstellungen, hatte die Menschheit noch keinen Sinn für äußere Verhältnisse, oder diese äußeren Verhältnisse, z. B. die Scheidungen und Trennungen der Völker, wurden nur bestimmt durch innere Zustände.

Jener theogonische Proceß, der die ganze Menschheit ergriff, der durch die ganze hindurchging, hatte, wie jeder andere, seine Momente. Es läßt sich nachweisen, daß diese Momente an die verschiedenen Völker wie verschiedene Rollen vertheilt wurden. Mit jedem neuen, aus der allgemeinen Menschheit sich ausscheidenden Volke rückte der Proceß um

eine Stufe oder wenigstens Zwischenstufe weiter. Die verschiedenen, zuerst im Lichte der Geschichte hervortretenden Völker sind verschiedenen Momenten des theogonischen Processes parallel, so daß jedes Volk einen besondern Moment gleichsam repräsentirt.

Weil die Mythologien der verschiedenen Völker nur Erzeugnisse desselben durch die ganze Menschheit hindurchgehenden Processes und durch dieselben Ursachen entstanden sind, und weil insbesondere jedes folgende Volk den Proceß da aufnimmt, wo er im früheren stehen blieb, also was im Bewußtseyn des früheren Gegenwart gewesen, ins Bewußtseyn der späteren wenigstens als Vergangenheit aufgenommen wurde — darum sehen sich die Mythologien der Völker, auch zum Theil der übrigens getrenntesten, oder zwischen denen sich kein äußerlicher geschichtlicher Zusammenhang nachweisen läßt, so ähnlich; sie sind sich verwandt im eigentlichen Sinn, nicht durch einen bloß äußeren Zusammenhang miteinander verknüpft. Man hat daher, um die auffallende Uebereinstimmung der Mythologien zum Theil der verschiedensten, nicht bloß räumlich, sondern durch Sprache, Charakter, Sitten und Denkweise getrenntesten Völker, um diese Uebereinstimmung zu erklären, hat man nicht nöthig, wie Creuzer und andere, anzunehmen, daß die mythologischen Vorstellungen zuerst unter irgend einem unbekanntem, vielleicht einem sogenannten Urvolk (was aber, wie wir früher gezeigt, ein widersprechender Begriff ist) entstanden seyen, von diesem an das dafür angenommene älteste unter den bekannten Völkern (etwa an die Indier, die in der letzten Zeit von einigen Phantasten, denen dann andere nachsprechen, gegen alle Analogie zur Ehre des ältesten der bekannten Völker erhoben wurden), von den Indiern an die Aegypter, von den Aegyptern an die Griechen gekommen seyen. Die Mythologien der verschiedenen Völker sind daher selbst nur Momente der allgemeinen Mythologie, d. h. Momente des allgemeinen, Mythologie erzeugenden Processes, und werden nur als solche betrachtet. Diese verschiedenen Momente des theogonischen, Mythologie erzeugenden Processes an den successiven Mythologien der Völker nachzuweisen, dieß ist, wie wir schon wissen, der eigentliche Gegenstand einer Philosophie der Mythologie.

Achtzehnte Vorlesung.

Ich gehe nun also über zu dem versprochenen kurzen Vortrag der Philosophie der Mythologie, soweit derselbe nöthig ist zur Begründung der Philosophie der Offenbarung. Ueber den Grund der Mythologie im Allgemeinen habe ich mich schon erklärt. Er liegt darin, daß der Mensch jenes Princip des Anfangs, das in ihm zu ruhen bestimmt war, wieder in Wirkung setzte. Auf welche Weise der ursprüngliche Mensch vermocht und gleichsam verleitet werde, das in ihm zur Ruhe gebrachte Princip wieder als solches zu erwecken, und wie dieser Anfang aller Mythologie im mythologischen Bewußtseyn sich reflektire, auch dieses kann hier nur kurz gezeigt werden. Jenes Princip ist in dem Menschen in sein An-sich zurückgebracht, und sollte nach der göttlichen Intention dem Menschen einwohnend, nicht wieder Potenz oder Möglichkeit eines anderen oder neuen Sehns werden. Es ist jenes *ἀνάγκη τοῦ θεοῦ*, jener theogonische Grund, der im Menschen bleiben soll. Da aber der Mensch sich selbst gegen jenes Princip in der Freiheit erblickt, so ist unvermeidlich, daß es ihm, sowie er darauf reflektirt, sich vorstelle als Möglichkeit, als Sehnsünnendes im transitiven Sinn. Doch vermag diese Möglichkeit für sich nichts. Zur Wirkung, zum Erfolg kommt es erst, wenn sich der Wille zu ihr schlägt. In diesem Verhältniß also — nämlich als für sich selbst unvermögend — erscheint diese dem Menschen sich darstellende und anbietende Möglichkeit bloß als weiblich. Dieß ist nicht eine künstliche,

sondern eine ganz natürliche Ansicht derselben; zugleich aber erscheint diese Möglichkeit als das den Willen an sich Ziehende, Verlockende, ihn Verleitende. Dieser Moment des Bewußtseyns, wo jene Möglichkeit zwar noch nicht mehr als Möglichkeit, aber schon den Willen an sich ziehende ist, dieser Moment ist daher in der Mythologie durch ein weibliches Wesen bezeichnet. Diese innere Möglichkeit, die, wenn sie innerlich bleibt, = dem Wesen ist, wenn sie aber heraustritt, dem Zufälligen gleich wird, dem, was seyn und nicht seyn konnte, jetzt aber nicht mehr frei ist zu seyn oder nicht zu seyn, sondern blindlings, willenlos und in diesem Sinn nothwendig ist, dieses dem Umsturz, dem Uebergang aus dem Wesentlichen ins Zufällige ausgefetzte Princip ist der griechischen Mythologie Persephone, eine Gestalt, welche schon die Pythagoreer als identisch mit dem Princip erkannten, das sie als *Ψυχή* bestimmten. Dieses zweideutige, erst ganz innerliche, dann aber, wenn es sein Wesen verlassen hat, selbst der Nothwendigkeit, dem Proceß unterworfenen Wesen, dieses Wesen also ist in der Mythologie Persephone. Doch darf man sich nicht vorstellen, als wäre die Idee der Persephone gleichzeitig mit dem Anfang der Mythologie selbst. Dieser Anfang ist für das von ihm überraschte Bewußtseyn ein verborgener, erst im Ende des Processes, da, wo das Gewebe desselben sich schon aufzulösen anfängt, wird ihm der Anfang klar, hier erst erscheint ihm jenes Princip wieder als Möglichkeit, und stellt sich ihm als Persephone dar — als dasjenige Princip, das den ganzen Proceß erfahren hat. Wir werden daher auf die hier bloß erwähnte Persephone am Ende wieder zurückkommen.

Ich sollte, inwiefern diese Anfänge der Mythologie, ja die Mythologie selbst nur erwähnt werden in Bezug auf die Philosophie der Offenbarung, hier vielleicht auch über die Erzählung der Genesis mich erklären, die sich auf diese erste Verleitung des Menschen bezieht. Ich könnte jedoch hierüber mich nicht äußern, ohne Bezug zu nehmen auf jenen Zustand des Bewußtseyns, den wir während der ganzen Oekonomie des Alten Testaments voraussetzen müssen, und dem denn auch jene Erzählung gemäß ist. Da ich aber über den Zustand des Bewußtseyns

während der alttestamentlichen Ordnung erst später mich erklären kann, so muß ich auch jene Erzählung der Genesiß hier noch beiseitesetzen. Nur will ich auf folgende drei Punkte dieser Erzählung aufmerksam machen. Nämlich 1) auch hier wird die erste Uebertretung des Menschen einer Verleitung und Verführung zugeschrieben; 2) die der Verleitung unmittelbar zugängliche Seite des Menschen wird als die weibliche dargestellt; das Weib, sagt Adam, das du mir beigeiselt hast, gab mir von dem Baum und ich aß; 3) das verführende Princip wird als Schlange vorgestellt. Die Schlange, die in sich selbst zurückgekrümmt ein Bild der Ruhe, ja der Ewigkeit ist, wirkt verderbend, sobald sie sich entrollt, sich aufrichtet. Allgemein wurde daher die Schlange als Symbol jener zweideutigen Natur (jener *natura anceps*) betrachtet, durch welche, wenn sie sich von innen nach außen wendet, der Umsturz kommt. In den griechischen Mysterien war es Zeus (der Gott einer künftigen Zeit, die ohne den Fall der Persephone gar nicht hätte seyn können), der sich der Persephone in Gestalt einer Schlange nähert. Sie selbst, Persephone, wird vorgestellt als in einer unnahbaren Burg (einem unzugänglichen Verwahrsam) gehalten¹. Zeus nähert sich ihr, um sie zu verleiten, sie aus ihrer Abgeschlossenheit und Jungfräulichkeit herauszulocken, sie zum gehärenden Princip eines neuen Processes zu machen. Denn die aus ihrer Abgeschlossenheit heraustretende wird die Mutter des Gottes, der, wie wir in der Folge sehen werden, der erste Anfang und Princip des Processes ist.

Indem wir den Anfang des mythologischen Processes an dieses erste aller Ereignisse knüpfen, an diese ursprüngliche Katastrophe des

¹ Frage: Ob die Ansicht in der Erzählung des Hesiodos von der Pandora, wornach alles Uebel, in einem Verschuß gehalten, losbricht, sowie das Weib den Deckel gehoben hat, und nur die Elpis zurückbleibt „*ἐν ἀρρήτοισι δόμοισιν*“ (E. x. H. v. 85), von der es heißt:

*Ἐνδον ἔμεινε πίδου ὑπὸ χεῖλεσιν, οὐδὲ θύραζ
Ἐξίστην — —*

auch hieher gehört? Dieses Faß war kein Geschenk der Götter; es befand sich in der Menschen unzerstörbaren Behausung verschlossen. Vergl. Buttmanns Mythologus, I, S. 59.

menschlichen Bewußtseyns, erklären wir zugleich den mythologischen Proceß als ein allgemeines Schicksal, und dem eben darum das ganze Menschengeschlecht unterworfen war. Die Mythologie ist nicht aus zufälligen, empirischen Voraussetzungen, z. B. Erfindungen einzelner Dichter oder kosmogonischer Philosophen, die man sich in die Urzeit zu versetzen erlaubt, nicht aus bloß zufälligen Verwirrungen oder Mißverständnissen erwachsen; sie verliert sich durch ihre letzte Wurzel in jene Urthatfache, oder vielmehr in jene unvordenkliche That, ohne welche es überhaupt keine Geschichte geben würde. Denn die Geschichte, als eine neue Welt der Bewegung, könnte gar nicht gesetzt seyn, wenn nicht der Mensch jene Grundlage der Schöpfung, durch die alles zur Ruhe und zu einem ewigen Bestand gelangen sollte, aufs neue bewegt und erschütteret hätte. Ohne einen Ausgang aus dem ursprünglichen Paradies gäbe es keine Geschichte, darum ist jener erste Schritt des Menschen das wahre Urereigniß, das Ereigniß, das erst eine Folge von andern, d. h. die Geschichte, möglich machte.

Nachdem wir nun jenen ersten Uebergang erklärt haben, wenden wir uns zu dem Proceß selbst und dessen verschiedenen, aber nothwendigen Momenten oder Epochen, die sich nämlich erkennen lassen aus der Natur der Potenzen, welche hier zu successiven werden, nachweisen aber in den wirklichen, nacheinander in der Geschichte hervortretenden Mythologien, von denen auf diese Weise auch thatsächlich sich zeigen läßt, daß sie nur als Momente Eines — fortschreitenden — Processes sich verhalten.

Also: Erste Epoche A. Der angenommene Proceß kann nicht anders anfangen als mit der ausschließlichen Herrschaft des B, des schrankenlos Seyenden, das sich im Bewußtseyn wieder erhoben hat und in dessen Gewalt sich eben darum das Bewußtseyn befindet. Es ist nicht eine bloße Vorstellung dieses Princip, es ist dieses Princip selbst, wovon das Bewußtseyn beherrscht wird, das Bewußtseyn ist in die Gewalt des Princip selbst gefallen, jenes Princip, von dem wir sagten, daß es das Prius, aber eben darum das Uebervundene, zu Grunde Liegende der wirklichen Natur ist.

Das Princip selbst, aus seiner Ruhe, aus seinem Nichtseyn, aus den Schranken, in die es im menschlichen Bewußtseyn gefaßt war, wieder gesetzt, hat sich nun des Bewußtseyns bemächtigt. Das Wesen des Menschen selbst ist hiemit in den Anfang aller Natur, ja in die Zeit vor aller Natur zurückgesetzt. Denn jenes Princip für sich selbst oder in seiner Schrankenlosigkeit ist eigentlich das Naturwidrige, der Gegensatz aller Natur, das gleichsam nichts von Natur wissen Wollende; — gerade darum, weil es in seiner Ueberwundenheit Grund der Natur, ist es in seiner unbeschränkten Allmacht, in seinem ausschließlichen Seyn das Aufhebende aller Natur, es ist, wie wir sagten, jenes Boredere, Vorausgehende, jenes Angesticht Gottes, das kein Mensch sehen kann und leben, das alles Concrete wie mit Feuer zerstören würde. Wie es im ursprünglichen Bewußtseyn war, ist es rein geistig und zugleich das bleibende Princip, der Anziehungspunkt aller andern Potenzen, über die es eine gleichsam magische Gewalt ausübt, magisch, weil es sich dabei als ein ruhender Wille (reine Potenz) verhält; tritt es nun aus seinem An-sich hervor, so stößt es diese höheren Potenzen vielmehr zurück und schließt sie aus, statt sie anzuziehen. Dennoch will es sich noch in seiner Centralität behaupten, die es doch nur hatte, sofern es in seinem An-sich war. Indem es aus seinem An-sich, aus seiner Latenz hervortritt, hat es seine centrale Natur verloren, und es muß, ausgestoßen vom Centro, nun vielmehr gegen die nächst höhere Potenz peripherisch oder materiell (zur Materie, zum *ὀνομαζόμενον*) werden. Das will es aber nicht, es will sich als geistiges behaupten, nicht als entgeistetes bekennen, was geschähe, wenn es gegen die höhere Potenz leidend (passiv) würde, oder gegen diese sich materialisirte. Hierdurch entsteht also ein Kampf zwischen dem sich noch als central, als übermateriell behaupten wollenden Princip und der höheren, es vom Centro austoßenden und zur Materie herabsetzenden Nothwendigkeit. Dieser Kampf ist im Bewußtseyn ganz derselbe Moment, den wir uns im ursprünglichen Werden der Natur, oder eigentlich vor aller Natur als erste Grundlegung zur Natur denken müssen, wo nämlich jenes ausschließliche, alles verzehrende Princip, vermöge dessen keine

Natur seyn würde, wo dieses im Kampf gegen die es sich unterordnen wollende höhere Potenz zuerst zerrissen und in einzelne Elemente gleichsam zersprengt wird. In jedem dieser Elemente lebt aber der Geist des Urprincips fort, jedes dieser Elemente will Centrum seyn, sich als Centrum behaupten, während es durch jene höhere Nothwendigkeit als peripherisch gesetzt wird. Dieses Ringen zwischen Geistigkeit und Ungeistigkeit, dieses Widerstreben gegen die erste Materialisirung, in welchem jedes Element noch die Tendenz zur Centralität, d. h. zur Geistigkeit behält, dieser Kampf, der noch nicht selbst wirkliche Natur setzt, aber durch den der erste Uebergang zur künftigen Natur gemacht wird, ist der Moment der ersten Entstehung des astralen Systems (die Erde nur das überwältigte B, die höheren Sterne noch lauterer B). In diesem Ringen zwischen ursprünglicher Geistigkeit und der ihm angemutheten Materialität wird das Urprincip der Natur zum Weltssystem ausgewirkt. Der diesem Moment der Entstehungsgeschichte der Natur entsprechende Moment des mythologischen Bewußtseyns ist jene astrale Religion, welche allgemein und ohne Widerspruch als die erste und älteste des Menschengeschlechts anerkannt ist, und welche ich auch Zabismus nenne, von Zaba, das Meer und insbesondere das himmlische Meer. Man irrte sich, und im Grunde schon dieser Ausdruck: das himmlische Meer, das sich in der Folge mit dem Begriff eines den Thron des höchsten, des himmlischen Königs umstrahlenden Geisterreichs identificirt — schon die wahre Bedeutung dieses Ausdrucks zeigt, daß man sich irrte, wenn man annahm, jene älteste Verehrung habe den Weltkörpern als solchen, nämlich dem Körperlichen in den Sternen, gegolten. Das Körperliche an den Sternen ist nicht das Astrale, sondern in Bezug auf dieses etwas Zufälliges, das Astrale ist älter als jede concrete, körperliche Form, in der die Gestirne ihren Theilen nach erscheinen können. In der Erde stoße ich, soweit ich grabe, auf Körper; aber diese alle sind nicht das Gestirn, dieses ist überkörperlich. Jene erste Verehrung bezog sich nur auf das Astrale, auf das Geistige, auf das eigentliche Gestirn in ihnen, auf den ihnen allen einwohnenden Grund der siderischen Bewegung, sie galt also auch

ebensowenig den sinnlich empfindbaren, wohlthätigen Wirkungen, z. B. der Sonne, wie man jene Religion gewöhnlich, angeblich psychologisch, im Grunde aber ganz äußerlich, erklären wollte. Zu jenem Grund der himmlischen Bewegung, zu jenem rein Astralen in den himmlischen Erscheinungen konnte nun aber die älteste Menschheit weder durch unmittelbare sinnliche Empfindung noch durch den Gedanken erhoben werden; jene Religion läßt sich daher nicht erklären, wenn man nicht annimmt, daß die älteste Menschheit, deren Verehrung eigentlich dem im Ganzen lebenden Geist, dem in den scheinbar widerstreitenden Bewegungen des Himmels unzerreißbaren Einen galt, — daß diese Menschheit durch eine innere und nothwendige Bewegung ihres Bewußtseyns selbst in das Wesen der astralen Bewegung selbst versetzt und gleichsam eingetaucht wurde, daß sie jenem überischen Princip selbst anheimfiel. Damit stimmt denn auch das Leben und, daß ich so sage, das Benehmen der ältesten Menschheit überein, denn von Völkern ist hier noch nicht die Rede, noch ist die Menschheit nicht in Völker zertrennt. Alles aber, was wir von diesem vorgeschichtlichen Leben noch durch den dichten Nebel der Vorzeit zu erkennen vermögen, überzeugt uns, daß das Leben dieser Menschheit nicht an feste Wohnsitze gebunden, sondern ein, den Sternen gleich, herumschweifendes, unstetes, mit Einem Wort nomadisches war. Dieselbe Nothwendigkeit, welche ihren Geist auf das Siderische richtete, und die insofern das Gesetz ihres Bewußtseyns war, war zugleich das Gesetz ihres Lebens, und hinwiederum kann man sagen: in den Sternen, jenen Nomaden des Himmels, in deren gleichförmigem, nur geringen Abwechslungen unterworfenem Zug durch des Aethers Wüste (um mit Pinbar zu reden) sah jene Menschheit nur das höchste Vorbild ihres eignen Lebens. An die Stelle des wahren Gottes trat dem Bewußtseyn jener König des Himmels, in dem es nur noch Eine Seite des wahren Gottes, und auch diese nicht in ihrem An-sich, in ihrer Wahrheit hatte, den es aber nur um so mehr festhielt, damit ihm der Gott nicht ganz verloren gehe. Man kann allerdings in gewissem Sinne sagen: die älteste Religion der Menschheit war Monothetismus (inwiefern wenigstens nicht Polytheismus, sie galt nur Einem

Princip), nur muß man darunter nicht Monotheismus im wahren Sinn, — Monotheismus, inwiefern er zugleich den Begriff oder das Bewußtseyn des wahren Gottes einschließt, verstehen. Dieser Gott war der einseitig Eine, eben darum in der Folge der Zerstörung unterworfen; jener Monotheismus kann nur relativ so genannt werden, nämlich nur im Gegensatz mit dem späteren, aus seiner Zerstörung hervorgehenden Polytheismus. Aber eben dieser Eine Gott war es auch, der die vorgeschichtliche Menschheit noch zusammen und ungetrennt erhielt. Er war noch der der Menschheit gemeinschaftliche Gott, bis die Zeit der Krisis und der Zertrennung der Menschheit in Völker gekommen war.

Also — um jetzt zu unserer Uebersicht zurückzukehren —: Erste Epoche A. Ausschließliche — zwar übrigens in dieser Ausschließung schon bestrittene, aber noch nicht überwundene — Herrschaft des blinden, außer sich seyenden Principes der Natur (wo das B, obwohl schon im Widerspruch gegen die höhere Potenz, sich noch behauptet).

Nun zweite Epoche B. Wirkliche Unterordnung dieses Principes unter die nächst höhere Potenz, wo es sich nämlich dieser zwar nur erst zugänglich (obnoxium), aber doch überwindlich macht. Ich bitte Sie, dieß wohl zu unterscheiden: „nur erst überwindlich“, womit also noch keine wirkliche Ueberwindung gesetzt ist. Vor dieser Unterordnung erschien jenes siderische Princip dem Bewußtseyn, das nun schon in einem Kreis nothwendiger und unwillkürlicher Vorstellungen befangen war, als männlich, als Uranos, als Herr des Himmels. Indem es sich aber zum Passiven neigt, indem es der höheren Potenz sich zugänglich macht, sich ihr wenigstens als Materie einer möglichen Ueberwindung — Verinnerlichung — hingibt, geht eben dieses Princip in ein weibliches über, nicht durch einen künstlichen, sondern durch einen ganz natürlichen Uebergang der Vorstellung. Dieß ist also der Moment, wo der König des Himmels zur Himmelskönigin — zur Urania wird. In der Idee der Urania also ist der Uebergang, die erste Grundlegung zur Mythologie; denn der Zaubismus für sich ist noch unmythologisch. Mythologie entsteht nur durch successiven Polytheismus, und um diesen ist es

vorzüglich bei der Erklärung zu thun. Nun ist zwar jener König des Himmels schon das erste Glied der künftigen Götter-Succession, aber er ist noch nicht als solches gesetzt. Ein Glied für sich bildet noch keine Succession. In der Folge, die ich durch $A + B + C$ ausdrückte, ist A das erste Glied, aber es ist als solches erst gesetzt, wenn B hinzukommt. Dasselbe gilt also vom Zabismus, der für sich noch eine ungeschichtliche Religion und eben darum auch die Religion der selbst noch ungeschichtlichen (vorgeschiedlichen) Menschheit ist. Aber durch die Urania wird zuerst der Uebergang zu einer wirklichen Succession vermittelt, d. h. es wird vermittelt, daß dem ersten Gott ein zweiter folgt, den wir gleich werden näher kennen lernen. Wir finden daher diesen Uebergang gerade im Bewußtseyn der frühesten, d. h. der zu allererst in der Geschichte erscheinenden Völker, in denen zugleich der alte, noch geistige Zabismus schon zu einer Verehrung der materiellen Sterne sich hinneigt, also sich zu materialisiren anfängt. In den Persern ist noch die Erinnerung an die älteste Religion erhalten, inwiefern sie, wie Herodotos sagt, den gesammten Himmelsumschwung, d. h. den in demselben waltenden Geist, als den höchsten Gott verehren, außerdem aber der Sonne, dem Mond und bereits auch den Elementen (die das materialisirte Astrale sind) Verehrung erzeigen — „dazu aber haben sie, sagt Herodotos, auch der Urania opfern gelernt“. Dieß war also etwas zu ihrer ältesten Religion Hinzugekommenes, Herodotos bestätigt auf diese Art die der Urania gegebene Stelle, sie bezeichnet das erste Hervortreten aus dem Zabismus. Außer den Persern sind es vorzüglich die Aegyptier oder Babylonier (angenommenermaßen das älteste geschichtliche Volk), dann die Arabier (wie sie Herodotos nennt, d. h. die schon vom nomadischen Leben zu festen Wohnsitzen übergegangenen Einwohner des glücklichen Arabiens), welche die Urania verehren. Von den Babyloniern ist sie unter dem Namen der Mylitta verehrt.

Mit dem Erscheinen der Urania, welche also, wie gesagt, der gleichsam weich, nachgiebig, weiblich gewordene erste Gott ist, mit dem Erscheinen dieser ersten weiblichen Gottheit hat nun schon die zweite Potenz Platz und Raum im Bewußtseyn gewonnen; ja das

weiblich Werden des ersten Gottes ist eben Zeichen der Ankunft des zweiten.

Gleichzeitig mit der Urania ist daher das Erscheinen des andern Gottes, der unserem A² entspricht. Seine Ankunft läßt sich schon bei den Babyloniern nachweisen in einem allgemeinen Gebrauch von höchst räthselhafter und kaum begreiflicher Natur, den vorzüglich Herodotos erwähnt. Auch sonst nämlich wird in diesem hohen Alterthum, wie namentlich im Alten Testament der Uebergang des Bewußtseyns von dem Einen Gott, dem es zuvor ausschließlich verbunden war, zu einem neuen oder andern Gott als Ehebruch vorgestellt (jedes ausschließliche Verhältniß wird als Ehe gedacht). In Babylon aber mußte, vermöge eines allgemeinen Landesgesetzes, jede Frau, um sich der Mylitta zu weihen, d. h. um ihre Devotion für die Urania und so gegen den mit ihr gesetzten zweiten Gott zu bezeugen, einen solennen, öffentlichen Ehebruch im Tempel der Mylitta begehen. Unter den Arabiern ist der zweite, der relativ höhere und gegen die materialisirte Urania geistige Gott schon bereits näher bestimmt als Sohn der Urania. Herodotos nennt diesen Gott schon hier Dionysos. Auch ich werde mich für den Gott dieses Namens bedienen, jedoch als eines bloß allgemeinen, ohne damit schon den griechischen Dionysos zu meinen, obgleich es allerdings nur diese allgemeine (und darum allen Völkern gemeinschaftliche) Potenz ist, die zuletzt auch in dem griechischen Dionysos hervortritt. Dionysos ist der griechische Name des Gottes, der unter dem, den Römern vorzüglich bekannten Namen Bacchus manchen allein bekannt ist. Man muß sich aber wohl hüten, die gewöhnlichen Vorstellungen, die mit diesem lateinischen Namen durch allerhand Mißbrauch verbunden sind, hier einzumischen. Dionysos ist uns vorerst eben nichts anderes als der Gott, der unserer zweiten Potenz entspricht, und dessen einzige Bestimmung ist, jenes erste, wilde, den Menschen außer sich setzende, sich selbst entfremdende Princip zu überwinden, das Bewußtseyn wieder aus der Gewalt dieses Principis zu setzen. Insofern ist er der befreiende Gott, wie ich ihn auch in der Folge nennen werde. Dieser Gott kann indeß sein Werk im Bewußtseyn nur successiv

vollbringen. Darum ist sein Verhältniß zu jenem — nicht auf einmal und mit Einem Schlag, sondern nur successiv überwindlichen Princip, sein Verhältniß zu diesem ist in jedem der aufeinander folgenden Momente ein anderes und verschiedenes. Man kann sich hieraus die oft ganz verschiedenen Vorstellungen desselben Gottes — die sogenannten Widersprüche der Mythologie — erklären. Es ist immer nur derselbe Gott, aber seine Erscheinungsweise in verschiedenen Momenten ist eine andere. Der Gott, der unserem A² entspricht, ist ein anderer in jenem Moment, wo er eben nur erst in die Wirklichkeit geboren ist, ohne noch zu wirken, wo er nur eben erst da ist, ein anderer ist er im folgenden Moment, wo er eben erst anfängt zu wirken, wieder ein anderer in einem noch späteren, wo seine Wirkung gethan ist, wo er den Gegensatz schon vollkommen besiegt hat. Die Zeit der Urania ist die Zeit des noch friedlichen, wirkungslosen Zusammenbestehens der zwei Gottheiten, wie es sich namentlich unter den Arabern durch das bestimmte Zeugniß des Herodotus nachweisen läßt. Aber die Bestimmung des befreienden Gottes ist, das entgegenstehende Princip wirklich zu überwinden, d. h. es in sein An-sich zurückzuführen und es so wieder zum Grund eines wahrhaft menschlichen Bewusstseyns zu machen. Daher ist Dionysos vorzugsweise der Gott des wahrhaft menschlichen Lebens im Gegensatz mit dem wilden, herumschweifenden Leben der frühesten Zeit; selbst sein Name nach der wahrscheinlichsten Etymologie möchte nichts anderes bedeuten als den Herrn des Menschen, d. h. des wahrhaft menschlichen Lebens. Indeß hängt das menschliche Bewusstseyn noch immer an jenem ersten Princip, ja es muß an ihm festhalten, weil es doch zuletzt das Gott setzende ist, und weil dem Bewusstseyn an ihm der Gott eigentlich haftet. Auch ist es keineswegs aufgefordert, dieses Princip absolut — schlechthin —, sondern nur es als reales, als außer sich setzendes aufzugeben. Aber es fürchtet, daß ihm mit der Realität dieses Principis auch der Gott selbst verloren gehe, und sucht darum diese Realität gegen den höheren Gott zu behaupten. Auf diese Art entsteht also eine neue und

dritte Epoche C. Epoche des Kampfs zwischen dem nun schon

im Allgemeinen gebeugten und überwindlich gewordenen blinden Princip und zwischen der es in sein An-sich zurückbringenden Potenz. Da aber dieser Kampf, welcher Inhalt der dritten Epoche ist, da dieser selbst wieder nur durch Momente fortschreiten kann, so ergeben sich wieder neue Unterabtheilungen.

Die einzelnen, in dieser dritten Periode des mythologischen Processes wieder unterscheidbaren Momente sind also folgende:

Erstes Moment, wo das Bewußtseyn sich der Wirkung des befreienden Gottes schlechthin widersetzt, wo eben darum das im vorhergehenden Moment nachgiebig gewordene Princip sich neuerdings — nämlich gegen den nun wirkenden höheren Gott — wieder aufrichtet. Es war nur nachgiebig oder weiblich geworden gegen den noch nicht wirkenden. In jeder neuen Aufrichtung aber erscheint dieses Princip wieder als männlich.

Dieser Moment des Bewußtseyns ist also bezeichnet durch den noch immer auf seiner Einzigkeit bestehenden, starren, unbeweglichen, jede Anwandlung der höheren Potenz abweisenden und im Gegentheil nur noch starrer sich verschließenden Gott. Dieser strenge, noch immer der Freiheit unholbe Gott ist der Gott der zunächst in der Geschichte und im mythologischen Proceß hervortretenden Völker, der Phönizier, der Tyrer, der Kartbager, sowie der kananäischen Völkerschaften, bei den Phöniziern Baal (= Herr), ursprünglich Name des Uranos, des Himmelskönigs —, aber der Gott des gegenwärtigen Moments ist auch nur dieser König in einer zweiten Gestalt, wo er den andern Gott zwar noch nicht anerkennt, ihm keine Einwirkung gestattet, aber ihn doch schon neben sich hat. Bei den Kananäern heißt er ebenso Moloch, König. In der griechischen Mythologie, wo er bloße Vergangenheit ist, kommt er als Kronos vor. Dieser Gott also will dem höheren, befreienden noch durchaus keine wirkliche Statt geben. Letzterer nun aber — der befreiende — erscheint, wie Sie aus früheren allgemeinen Erklärungen schon wissen können, nur in dem Verhältniß als Gott, er ist Herr nur in dem Maß, in welchem er das ihm entgegenstehende Princip wirklich überwunden hat; denn nur in dem überwundenen verwirklicht

er sich als Gott. Solang' sich ihm also der erste, den wir jetzt auch den realen Gott nennen können, absolut verschließt, so lange kann er auch nicht als Gott, sondern nur als ein unbegreifliches Mittelwesen zwischen Gott und Menschen erscheinen. Er erscheint als der Gott in der Verborgenheit, in der Negation, der Erniedrigung, der sich die Gottheit erst zu erwerben hat. Als ein solches Mittelwesen finden wir ihn wirklich in der Mythologie der Phöniker, nämlich unter der Gestalt des phönikischen Herakles, in der phönikischen Sprache selbst Melkarth. Von hieher — nämlich entweder von einer materiellen Ueberlieferung der phönikischen Herakles-Idee, oder, höher genommen, von diesem Moment des Bewußtseyns — schreibt sich selbst die griechische Herakles-Vorstellung her. Herakles ist gleichsam ein Vorläufer, er ist eine frühere Erscheinung des Dionysos. Der phönikische Herakles ist der außer seiner Gottheit gesetzte Sohn, Kronos ist der falsche Gott, der an die Stelle des wahren Vaters getreten ist und diesen jetzt ganz vom Bewußtseyn ausschließt. Kronos ist das vom Menschen wieder erregte ausschließliche Princip, das als Kronos den Sohn zwar nicht mehr vom Seyn (denn dieß war ihm schon durch den vorhergegangenen Moment geworden), aber von der Wirkung ausschließt, ihm das Reich, d. h. die Gottheit, vorenthält, zu dem sich also der Sohn nicht sowohl im Verhältniß des Sohns als eines Knechtes bezieht, gerade wie der Messias des Alten Testaments nicht als der Sohn, sondern nur als der leidende und buldende Knecht Gottes erscheint. Herakles ist in diesem Verhältniß der mühselige, mit Arbeit und Schmerzen beladene, übrigens unablässig ringende und besonders der Menschheit wohlwollende. So erscheint er in der phönikischen Mythologie, welche außer dem Hauptgott, dem herrschenden Baal, kein höheres Wesen kannte als den Melkarth. In der griechischen Mythologie ist die Idee weiter ausgeführt, denn da ist Herakles der am Ende sich wirklich zum Gott verklärende, nachdem er die ihm auferlegte Sterblichkeit in sich überwunden hat.

Wie nun früher der starren Ausschließlichkeit des Himmelskönigs ein Moment folgte, wo dieser sie aufgab, wo er gleichsam schmolz und weiblich wurde: so geschieht auch hier der Uebergang von der strengen

Herrschaft des verschlossenen Kronos im Bewußtseyn durch ein solches abermaliges weiblich Werden des inzwischen zur Gestalt des Kronos fortbestimmten Princips. Auch Kronos wird wie Uranos weiblich.

Damit ist aber ein neues, zweites Moment unserer dritten Periode C gesetzt, das eben darum in das Bewußtseyn neuerer Völker fällt und z. B. in der Mythologie der phönizischen Völker noch nicht vorkommt. Diese weibliche Gestalt, in welche dem Bewußtseyn ebenso wie früher Uranos nun auch Kronos übergeht, ist durch die Kybele bezeichnet, welche zuerst unter dem phrygischen oder phrygo-thrakischem Volksstamm hervortrat, von diesem aber dann später auch in griechische Länder und bis nach Rom verpflanzt wurde, wo sie indeß immer eine religio peregrina blieb. Man unterscheidet bei Griechen und Römern sehr wohl, was ursprüngliches Erzeugniß ihrer eignen mythologischen Entwicklung ist, und was ihnen von außen gekommen. Eben darum kann man die mit ihrem ganzen Seyn verwachsenen mythologischen Ideen ihnen nicht auch von außen, etwa von den Aegyptern, zuführen lassen.

Wie sich also in einem früheren Moment Urania : Uranos, so verhält sich jetzt Kybele : Kronos. Wie in der Erscheinung der Urania der erste Grund zur Mythologie gelegt wurde, so durch die Erscheinung der Kybele der zweite.

Durch Urania wurde der mythologische Proceß in seiner Succession erst möglich, mit der Kybele wird er wirklich. Jene war Uebergang zum möglichen, diese ist Uebergang zum wirklichen Proceß, welcher nun das dritte Moment unserer dritten Periode (C) ist. Hier entsteht die Mythologie erst vollständig; in diesen Punkt des Fortschreitens fallen nun die drei Mythologien: a) die ägyptische, b) die indische, c) die griechische. — Um nun zu zeigen, wie auch diese wieder untereinander als Momente sich verhalten, muß ich hier einige allgemeine Bemerkungen einschalten.

Schon aus der bisherigen Uebersicht konnten Sie abnehmen, daß das Princip, nach welchem die Mythologie fortschreitet, das Princip eines successiven Hervortretens der im Urbewußtseyn vereinigt gewesen

Potenzen ist, die nur successiv sich wieder vereinigen. Erst war es nur Eine Potenz, von der das Bewußtseyn ausschließlich beherrscht wurde, Uranos. Diese erste, anfänglich ausschließliche, keine andere neben sich zulassende Potenz gab in der Folge einer zweiten Potenz Statt, bestimmt, jene erste zu überwinden. Dieses Stattgeben ist der erste Sieg über das ausschließliche B, die erste Herabsetzung desselben zum Grunde, die erste Grundlegung also, *καταβολή*, wie ich es nennen will. Die ausschließliche Herrschaft des Einen Principis war in der Urreligion, in dem Zabismns dargestellt. Von da an bis zum Moment der zweiten Katabole, wo das erste Princip Gegenstand nicht bloß mehr einer möglichen, sondern einer wirklichen Ueberwindung wird, also bis zu Kybele oder bis zu dem Moment, der durch diese zweite weibliche Gottheit bezeichnet ist, hatten wir nur mit zwei Principien zu thun. Von nun aber kommt es zur wirklichen Ueberwindung; in dem Verhältniß aber, als das anfängliche Princip, das die Ursache der ganzen Spannung ist, in sein An-sich zurückgebracht wird, in dem Verhältniß wird es auch wieder zum Setzenden — gleichsam zum Sitz und Thron — jenes Höchsten umgewendet, das eigentlich seyn soll, der dritten Potenz, welcher eigentlich gebührt zu seyn. Von hier an haben wir also mit drei, d. h. wir haben mit der Allheit, mit der Totalität der Potenzen zu thun. Ehe wir uns nun auf den ferneren Kampf, auf den der wirklichen Ueberwindung, näher einlassen, wollen wir noch das Allgemeine aussprechen: daß der ganze mythologische Proceß sich nur um die drei Potenzen bewegt. Diese sind das Wesentliche im Proceß, alles andere ist das mehr oder weniger Zufällige. Sie sind die eigentlichen Ursachen, die verursachenden Principien des Processes, und inwiefern sie dem Bewußtseyn als Götter erscheinen, so sind diese, wie gesagt, nur successiv in das Bewußtseyn eintretenden Götter die wahrhaft verursachenden, die wesentlichen Götter. Die Mythologie ist nichts anderes als das successive Kommen dieser Götter.

In unserer ersten Periode oder Epoche = A herrschte nur der Eine ausschließliche Gott, unsere zweite Periode = B ist die Zeit des Kommens für den zweiten, sie ist die Periode zwar noch nicht des

Wirkens, aber der Geburt des Dionysos. Unsere dritte Periode = C ist Periode des Wirkens der zweiten, also Uebergang zum Kommen der dritten Potenz. Die dritte Potenz, der Geist, kann nur kommen, wenn das Ungeistige der ersten völlig zur Expiration gebracht ist. In dieser Periode = C aber weist der strenge Gott Kronos zuerst noch jede Einwirkung der zweiten Potenz ab, hier kann also die dritte noch nicht kommen, hier gewinnt die zweite nur erst so viel, daß das widerstrebende Princip sich zur wirklichen Ueberwindung hergibt. Das Ende dieser Periode ist Tybele. Nun beginnt also eine vierte Periode = D, die der wirklichen Ueberwindung; diese kann nun die Periode des Kommens der dritten Potenz genannt werden.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß die Potenzen auch in diesem (dem mythologischen) Proceß die wahren eigentlich wirkenden Ursachen sind. Die erste ist die hemmende, gegenwirkende, die zweite die eigentlich wirkende, die dritte die antreibende des ganzen Processes. Von den eigentlich wirkenden Potenzen müssen wir nun aber eine andere Art von Göttern wohl unterscheiden, die ich die materiellen nennen will, und von denen ich zum voraus bemerke, daß sie die in dem Proceß nur accidentellen, mit entstehenden und daher die bloß erzeugten (die *ἰσοὶ γυνήτορ*) sind. Damit geht es nämlich so zu. In der ersten Periode, wo das ausschließliche Princip seine Centralität zwar noch behaupten will, aber nicht behaupten kann, in diesem Kampf zwischen Materialität und Immaterialität, der der völligen Unterordnung oder Katabole jenes Principis vorausgeht, wird dieses Princip, wie wir sagten, dem Bewußtseyn zerrissen in mehrere Elemente. Aus dieser Zerreißung oder diesem ersten Zerbrechen des Einen entstehen die siderischen Götter des ältesten Bewußtseyns. Diese Astral- oder, wie man gewöhnlich sagt, Sterngötter sind nun aber bloß materielle, d. h. bewirkte Götter. Sie sind die ersten unter den bloß materiellen. In der nächstfolgenden Periode, wo die Unterordnung des ersten Principis unter die höhere Potenz nun schon entschieden ist, sind, wie Sie wissen, Urania (die aber nur eine andere Form des Uranos ist) auf der einen und Dionysos (der durch Urania zuerst ins Sehn gekommene

Gott) die zwei allein wirkenden Götter, wie auch Herodotos von den Arabiern ausdrücklich sagt: sie halten die Urania und den Dionysos allein für Gott. Die materiellen Götter, die in dieser Periode des Bewußtseyns vorkommen, sind nur etwa noch die ihm von der ersten Periode her gebliebenen Sterngötter, die aber nun schon immer mehr ins Materielle übergehen und sich dem Bewußtseyn mit den materiellen Sternen oder selbst den Elementen identificiren.

In der darauf folgenden dritten Periode, der die Mythologie der Phönizier, der Karthager u. s. w. angehört, erscheinen Kronos und Herakles (der nun A² oder Dionysos in noch unerkannter und Ruchts-
gestalt, Dionysos in der Erniedrigung ist, wie Kronos nur wieder Uranos in schon bestimmterer Gestalt ist), hier also erscheinen Kronos und Herakles allein als wirkende Götter. Kronos ist der selbst unorganische, der unorganischen Zeit der Natur entsprechende Gott. Als specielle Gegenstände einer Art von religiöser Verehrung sind hier nur unorganische Massen. Zu Lebendigen läßt es Kronos nicht kommen. Die Religion ist vom Himmel — der Region des Allgemeinen — ins Concrete, zur Erde herabgefallen. Selbst die Griechen, die Hellenen scheinen durch diese unorganische Zeit hindurch gegangen, zwar nicht als Hellenen, denn Hellenen wurden sie erst mit der ihnen eigenthümlichen Mythologie, aber eben ehe sie sich als Hellenen ausgeschieden und erklärt hatten. Denn aus dieser vorhellenischen Zeit findet sich noch die Erinnerung an die *λίθους ἀγροῖς*, wie Pausanias sagt, d. h. rohen, unbehauenen Steinen, erwiesene Verehrung. In dem übrigen Menschengeschlecht ist aus dieser Zeit nichts übrig geblieben, als der sogenannte Fetischismus, unter dem man eben eine rohen, entweder unorganischen oder wenigstens unlebendigen Körpern, z. B. Steinen, Vogelkrallen, Federn und ähnlichen Gegenständen erzeugte stupide Verehrung versteht. Stupid wird nämlich jede Verehrung, wenn der Moment des Bewußtseyns vergangen ist, in dem sie natürlich und nothwendig war und insofern einen gewissen Sinn hatte. Stupid ist auch die Verehrung, die der Hindu seinen Götzen erweist. Weit entfernt, den Fetischismus als die älteste Religion zu betrachten, weil sie die

roheste scheint — was heutzutage eine Lieblingsmeinung vieler Schriftsteller ist — erhellt aus dieser Bemerkung, daß der Fetischismus vielmehr erst von diesem Momente sich herschreibt.

In dem nächstfolgenden Moment nun, wo Rhybele, der weiblich gewordene Kronos, und Dionysos, gegen den jene stolze Macht des ausschließlichen Sehns nachgiebig geworden ist, sich wieder im Bewußtseyn allein entgegenstehen (auch hier übrigens tritt Dionysos noch immer als ein bloßes Mittelwesen, als ein *δαίμων* auf, denn wirklicher Gott ist er erst, wenn er das Entgegenstehende wirklich überwunden) — in diesem Moment also, wo, wie früher Urania, so jetzt Rhybele und Dionysos allein, als die zwei einzig wirkenden Götter einander gegenüberstehen, sind noch keine neuen materiellen Götter gesetzt, denn diese werden erst hervorgehen in dem Verhältniß, als das entgegenstehende Princip dionysisch verwandelt und überwunden wird, wohl aber heißt nun Rhybele schon die große Mutter der Götter, magna deum mater, nämlich der zukünftigen materiellen Götter, die auch sofort erscheinen, wie der Proceß der wirklichen Ueberwindung anfängt. Hier sind sie nämlich nichts anderes als Symptome oder Erscheinungen des wirklichen successiven Zergehens jenes realen Gottes, der, obwohl nicht ohne Widerstand, aber doch immer mehr in sein An-sich zurücktritt, d. h. sich wieder vergeistigt. Die Welt dieser vielen-Götter ist eigentlich die durch Dionysos gesetzte und erzeugte Göttervielheit, in der nun das überwundene und verwandelte ausschließliche Princip erscheint, sie ist die dionysische Welt. Ich sage: Göttervielheit, diese ist von Vielgötterei wohl zu unterscheiden. Die materiellen Götter eines jeden Moments bilden nur eine Göttervielheit, nur simultanen Polytheismus; die geistigen oder die verursachenden Götter allein sind der Inhalt der eigentlichen Vielgötterei, nämlich des successiven Polytheismus: des successiven, denn z. B. von Anfang, also von Uranos an bis zu Rhybele ist der reale Gott im Grunde der Herrschende, die Herrschaft des idealen, des vergeistigenden Gottes, des Dionysos, dauert bis zum Ende des Processes, und die in diesem Ende entstandene und nun vorhandene Welt oder Vielheit wird schließlich beherrscht von der dritten

Potenz oder dem dritten unter den aufeinander folgenden Göttern. In diesen drei Potenzen ist das Ziel, das Esoterische, der eigentliche Verstand, eben darum auch das wahre Geheimniß der Mythologie enthalten. Dieser esoterische Verstand der Mythologie, zu dem sie selbst erst, wie wir sehen werden, in ihrem Ende gelangt, haben wir nun eigentlich schon zum voraus, weil wir außerhalb der Mythologie auf dem philosophischen Standpunkte stehen. Wir haben in der Mythologie gleich nur die drei großen Potenzen oder Ursachen gesehen. Allein wir sind in der wirklichen Entwicklung nur noch bis zu dem Punkt fortgeschritten, wo die zweite Ursache oder Potenz des ersten ausschließlichen Princips eben erst wirklich Herr wird. In dem Verhältniß aber, als die zweite Potenz sich die erste wirklich — durch wirkliche Ueberwindung — unterwirft, wird die erste zugleich wieder in den Anziehungspunkt, oder, wie wir früher sagten, in das Sehende der dritten umgewendet. Von diesem Punkt, d. h. also von Nybele an, kommt daher auch die dritte Potenz ins Spiel. Wenn nun von hier an der Proceß doch noch verschiedene Momente durchläuft, und wenn jedem dieser Momente eine besondere Mythologie entspricht, so werden diese Mythologien nicht mehr durch die Elemente, nämlich durch die Potenzen selbst sich unterscheiden können. Von hier an muß jede Mythologie alle Potenzen enthalten. Wie können sich also die verschiedenen noch unterscheiden, und wodurch kann insbesondere hier doch noch ein Verhältniß der Succession zwischen ihnen gedacht werden? Es bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß, obgleich in jeder für sich die Allheit der Potenzen ist, dennoch diese Allheit wieder als eine verschiedene erscheine, je nachdem in ihr das eine der beiden entgegengesetzten Principien oder keines von beiden, sondern das dritte vorherrscht. Denn auch in der Periode der wirklichen Ueberwindung kann das erste Princip noch immer ein Gleichgewicht behaupten mit der zweiten Potenz, ja es wird anfänglich noch ein Uebergewicht behaupten. Es kann ein zweites Moment kommen, wo die erste gleichsam ganz überwältigt und nichts mehr ist gegen die zweite; es kann ein drittes Moment kommen, wo die dritte Potenz, zwischen beide eintretend, auch der ersten ihr Recht wieder

angedeihen läßt, sie in ihr Recht, das An-sich, der tiefste Grund und die Wurzel alles religiösen Bewußtseyns zu seyn, wieder einsetzt. Erst diese letzte Einheit könnte die völlig beruhigte seyn, und bei der eben darum der Proceß stehen zu bleiben vermöchte.

Es wären also in jener letzten Periode = D, wo es die wirkliche Ueberwindung, den letzten Kampf gält, wo alle Potenzen zusammentreffen — es wären da noch drei Momente möglich und drei Mythologien, deren jede alle Elemente enthält. Drei in diesem Sinne vollständige Mythologien bieten sich auch dar: die ägyptische, die indische und die griechische (denn die altitalische, latinische und selbst die etruskische sind nur analoge Formationen der griechischen, wie schon daraus erhellt, daß sie die gleiche Vergangenheit sich voraussetzen, die pelasgische). Unter jenen drei Mythologien ist in der That aber die ägyptische diejenige, in welcher der heftigste Kampf gegen das blinde Princip noch besteht, in welcher eben darum dieses Princip selbst, obwohl bekämpft, noch zum letztenmal gleichsam seine ganze Kraft anstrengt und anbietet. Das Princip, um welches sich in der ägyptischen Mythologie alles bewegt, ist der Typhon. Dieser hat noch die Natur des alles verzehrenden und gleichsam versengenden, des dem getheilten Seyn, dem freien, geschiedenen und darum besonders dem organischen Leben abholden Princip, was hier natürlich nicht unständig bewiesen, wovon sich aber jeder selbst überzeugen kann, der z. B. nur Plutarch de Iside et Osiride ansehen will. Die ganze ägyptische Mythologie ist nichts anderes als der Todeskampf des in den letzten Zuständen liegenden realen Princip. Ihm steht, gleichsam als die gute, die bessere Gottheit, Osiris entgegen; aber der Sieg ist im Anfang noch in solcher Unentschiedenheit, daß das Bewußtseyn, davon verwirrt, diesen Kampf bald als Zerissenwerden des Typhon, bald als Zerreißung des Osiris empfindet. In der That erst mit der Erscheinung der dritten Potenz des Horos, den Plutarch nach ägyptischen Zeugnissen, ganz übereinstimmend mit unsern Bestimmungen der dritten Potenz, τὸν ὀρισμένον καὶ τέλειον, den ganz vollendeten nennt, ist Typhon völlig besiegt. Eine vierte Gestalt der ägyptischen Mythologie ist die Isis, welche nichts

anderes als das dem Gott anhängliche, mit ihm vermählte Bewußtseyn selbst ist, das, zweifelhaft und angstvoll zwischen Typhon und Osiris, erst durch die Geburt des Horos, ihres Sohns, beruhigt wird. Denn das Bewußtseyn kann der realen Gott als solchen nicht aufgeben, es werde ihm denn der geistige dafür. Am Ende der ägyptischen Mythologie bleiben als die drei großen Potenzen, als die eigentlich verursachenden Götter derselben stehen: 1) Typhon, der aber, inwiefern er nun der höheren Potenz ganz unterthan, völlig umgewendet durch Osiris, selbst zum Osiris wird, — Typhon ist er nur im Gegensatz gegen Osiris, nachdem sich aber dieser in ihm verwirklicht, ist er selbst Osiris, und als dieser nur in Osiris umgewendete Typhon ist er der unsichtbare, der Herr des unsichtbaren Reichs, der Unterwelt, der in sein An-sich zurückgetretene Gott; die zweite große Potenz ist eben Osiris selbst, der die Ursache dieser Umwendung des Typhon, der wirkende, der rein seyende Gott ist; die dritte ist Horos, welcher der als Geist wirkliche Gott ist, der seyn sollende, um dessen Geburt es in dem ganzen Proceß zu thun war. Dieses also sind die verursachenden, oder wie ich sie auch nennen kann, die formellen Götter der ägyptischen Mythologie, von denen die bloß accidentellen, mitentstehenden, die materiellen wohl zu unterscheiden sind. Diese materiellen Götter entstehen nämlich eben nur durch den Kampf selbst und in demselben; sie sind die gleichsam noch zuckenden Glieder, in welche der Eine Gott, der sich der Ueberwindung, der Zurückführung in das An-sich widersezt, zerrissen wird. Diese materiellen Götter der ägyptischen Mythologie sind, wie bekannt, Thiergeister, Thiergötter, die man nicht anders anzusehen hat als die früheren Sterngeister oder Sterngötter. Diese materiellen Götter des ägyptischen Bewußtseyns sind mit derselben Nothwendigkeit Thiergeister, mit welcher in dem entsprechenden Ende des Naturprocesses, an dem bestimmten Punkte in der Reihe der Naturwesen, Thiere hervortreten. Die Thiere, welche kein tiefer denkender Mensch in der Natur ohne ein gewisses Grauen betrachten kann, sind nichts anderes als Erscheinungen des eben geistig zu werden anfangenden blinden Naturgeistes¹.

¹ Die Thierwelt ist aber auch wieder diejenige Sphäre der Natur, wo sie

Wie der in der ganzen unorganischen Natur blinde Naturgeist in einer bestimmten Periode, die sich ja geognostisch erkennen läßt, zum Thiergeist wird und nun ein eignes Reich (das Reich der Thiere) gleichsam gründet, so ist der Typhon der ägyptischen Mythologie nichts als das bis zur Stufe des Tiergeistes erhobene Princip der Natur selbst, und die aus seiner Zerstückelung oder Zergliederung (*διαμελισμός*, wie es ausdrücklich genannt wird), die aus dieser Zertheilung desselben in einzelne Glieder hervorgehenden materiellen Gestalten können daher keine anderen als Tiergestalten seyn.

Ganz der Gegensatz der ägyptischen Mythologie scheint nun die indische zu seyn. Wenn in jener das Bewußtseyn noch festhält an dem realen Princip, es nur mit Schmerz, ja mit Thränen immer mehr zergehen und sich in ein geistiges verwandeln sieht, wenn das ägyptische Bewußtseyn noch immer an jenem Mittelpunkt festhält, um den sich doch eigentlich alles bewegt und der festgehalten werden muß, damit der Proceß selbst nicht seinen Sinn und seine theogonische Bedeutung verliere, so ist dagegen das indische Bewußtseyn das völlig excentrische, einem völligen Laumel hingegebene, das gleichsam alle Fassung verloren hat. Im indischen Bewußtseyn ist jenes Princip des Anfangs, das der Grund und Halt des ganzen Processes ist, durch die höhere Potenz völlig überwältigt und zu nichts gemacht. Die jenem Princip des Anfangs im indischen Bewußtseyn entsprechende Potenz ist Drama, der aber zur Verwunderung aller derjenigen, welche bloß die äußere Geschichte der Mythologie kennen, und eben darum auch die Erscheinung derselben bloß äußerlich zu verknüpfen wissen, — auf eine diesen unbegreifliche Weise ist Drama in Indien selbst völlig verschollen, höchstens bild- und tempellos verehrt, er ist der Gott einer völligen Vergangenheit, nicht in dem Sinn, wie der Typhon der ägyptischen Mythologie auch der Gott der Vergangenheit ist (wie Osiris der Gegenwart, Horos einer immer näher rückenden Zukunft), nämlich nicht so, daß er auch jetzt, gleichsam ihren Spott treibt mit dem überwältigten B (es insultirt), wo dieses neben der Geistigkeit und Sinnigkeit, die ihm angethan ist, erst in seiner eignen Sinnlosigkeit erscheint. Die höchste Ironie der Natur im Thierreich.

ins Unsichtbare, Verborgene zurückgetreten, noch immer als der tiefste Grund des religiösen Bewußtseyns bewahrt, mit heiliger Scheu verehrt, durch immernährende Opfer geehrt und versöhnt wurde, wie dieß mit Typhon der Fall ist — Drama genießt im indischen Volksglauben keine Art der Verehrung, er ist aus dem Bewußtseyn wie verschwunden, ein bloß gewesener, außer aller Beziehung zur Gegenwart stehender Gott. An seiner Stelle herrscht ausschließlich im Bewußtseyn der zweite Gott, der Schiwa, der als der Gott der Zerstörung, nämlich eben der gänzlichen Zerstörung des Drama, durch eine ganz unbeschränkte und gleichsam schonungslose Wirkung eine völlige Auflösung des religiösen Bewußtseyns herbeiführt. Zwar es findet sich im indischen Bewußtseyn auch die dritte Potenz, die Potenz der Besonnenheit, die als Geist wirkende, in der Gestalt der dritten indischen Gottheit, des Wischnu. Aber 1) verbinden sich diese drei Dejotas (Drama, Schiwa, Wischnu) dem indischen Bewußtseyn nicht zur Einheit, wie die drei ägyptischen Götter zuletzt in einem großen Bewußtseyn sich vereinigen; 2) hat Wischnu zwar seine besonderen Anhänger und Verehrer, aber so wie die Schiwaiten von dem Wischnu nichts wissen wollen, so schließen die Anhänger des Wischnu dagegen den Schiwa aus; wenn der große Haufen ganz dem blindesten Schiwaismus hingegeben ist, so sind die höheren und durch Wissenschaft verebelten Klassen ebenso partielle Anhänger des Wischnu, und eben darum, weil dieser im indischen Bewußtseyn selbst seine wahre Voraussetzung (Drama und Schiwa) verloren hat oder sie ausschließt, anstatt sie in sich aufzunehmen, so konnte sich das indische Bewußtseyn auf der Höhe dieser geistigen Potenz nicht behaupten, es lenkt von dort zur bloßen Fabel um, es entstehen die Legenden von den Incarnationen des Wischnu, die eigentlich gar nicht mehr zur Mythologie gehören und mehr oder weniger Erfindungen sind. Vorzüglich wird er in einer dieser Incarnationen als Krishna verehrt; diese ganze Krishna- lehre ist nicht mehr ein ächtes und natürliches Erzeugniß der Mythologie oder des mythologischen Processes; sie ist in der That nur die Ausgeburt einer wüsten und haltungslosen Imagination. Ich spreche hier nicht von dem Buddhismus Indiens, den ich theils als etwas dem

eigentlichen Indischen Fremdes, theils als ursprünglich aus einer Reaction gegen den mythologischen Proceß, also als Erzeugniß einer antimythologischen Tendenz, die sich von den ältesten Zeiten durch die mythologischen Erscheinungen mit hindurchzieht, hier nicht in Betracht ziehen kann, daher ich mich mit der Bemerkung begnüge, daß der Buddhismus sowohl, als der Mysticismus (der als die andere Seite des indischen Wesens anzusehen ist und als das Mittel, durch das es sich unwillkürlich vor der drohenden Auflösung alles religiösen Bewußtseyns zu retten suchte), daß beide nur dazu dienen, die Verwirrung des unglücklichen indischen Bewußtseyns zu vollenden.

Doch zu der wahren Mitte zurückgeführt erscheint nun das Bewußtseyn in der griechischen Mythologie, welche den untergehenden Gott nicht schlechtthin aufgibt, sondern als geistigen zugleich bewahrt, und so zur wahren Vollendung gelangt. Auch im indischen Bewußtseyn macht der mythologische Proceß seine Krisis, aber nicht eine Krisis zur Wiederherstellung, sondern zur Zerstörung, daher Schiwa als nur grauer Zerstörer erscheint, nicht als Versöhner des strengen, unholden Gottes, als Befreier, wie der griechische Dionysos. Die Krisis endigt hier in Verwufung, deswegen sehen wir hier auch kein eigentliches Resultat des mythologischen Processes im Bewußtseyn zurückbleiben, sondern, sowie dieser beendet ist, sind es Vorstellungen anderer Art, die sich des indischen Bewußtseyns bemächtigen; es tritt an die Stelle einer wahren, einer natürlich erzeugten Mythologie hier wirklich eine erdichtete, die Fabel von Wischnu und seinen Verkörperungen, oder es entsteht jenes überspannte Einheitsbestreben, in welchem sich eben das durch die Mythologie völlig untergegangene und zerstörte Einheitsbewußtseyn kund gibt, das dagegen in der griechischen Mythologie erhalten worden. In dieser bewahrt das Bewußtseyn noch im letzten Momente zugleich die Momente seiner Vergangenheit, während im indischen Bewußtseyn das Ganze der Mythologie in eine Art von Decomposition übergeht, die im Volkbewußtseyn nur einzelne Momente ohne organische Einheit zurückläßt, indeß die höheren Organe des indischen Bewußtseyns die ganze Verzweiflung eines absoluten Nihilismus ergreift, dem sie durch ein bis zum Wahnsinn

angestregtes Bestreben, sich der höheren geistigen Einheit, die den Griechen eben durch die Mythologie selbst vermittelt wird, ohne alle Vermittlung zu bemächtigen, sich zu entziehen suchen.

Die innere Zerstörung bricht sich auch äußerlich im verzerrten Wesen der indischen Götter aus: der Charakter der griechischen ist Schönheit. Wir können sagen: die griechischen Götter entstehen dem von der Gewalt des realen Princip's sanft und gefegmäßig sich entbindenden Bewußtseyn als eine Art seliger Gesichte oder Visionen, in denen jenes — das reale Princip — zwar auch verschwindet, aber in seinem Verschwinden und Zergehen noch mitwirkt, um den entstehenden Gestalten die Realität, die Bestimmtheit mitzutheilen, durch welche die griechischen Götter Repräsentanten nothwendiger, ewiger, bleibender, nicht bloß vorübergehender Momente (Begriffe) sind. Die griechische Mythologie ist der sanfte Tod, die wahre Euthanasie des realen Princip's, das in seinem Verschwinden und Untergehen an seiner Statt noch eine schöne und bezaubernde Welt von Erscheinungen zurückläßt. Denn mehr als Erscheinungen sind die griechischen Götter auch nicht (wie wir denn die materiellen Götter überhaupt nur als eine begleitende, accidentelle Erscheinung des Processes erklärt haben, das Wesentliche sind die Potenzen, die Göttervielfalt nur eine Hervorbringung). Die griechischen Götter sind nicht Körper, sie haben nicht Fleisch und Blut wie die wirklichen Menschen, sie sind, als wären sie Wesen der reinen Imagination, und doch für das Bewußtseyn von der reellsten Bedeutung, wirkliche Wesen, weil sie von einem reellen Proceß sich herschreiben. Alles Thierische ist verschwunden; diese Götter sind, obwohl über das Loos der Menschheit erhabene, doch durchaus menschenähnliche Wesen; sie stellen in der Geschichte des mythologischen Processes jenen Moment in der Geschichte der Natur dar, wo das Princip der Natur nach dem grauen Kampf im Thierreich den sanften, entzündenden, wahrhaft vergötternden Tod im Menschen — gleichsam den Versöhnungstod für die ganze Natur — stirbt; denn erst im Menschen ist die ganze Natur versöhnt.

Unsere Aufgabe ist es hier nicht in das ganze System der materiellen Götter der griechischen Mythologie einzugehen. Uns ist es nur

um die Bedeutung, um den Sinn und Verstand der Mythologie zu thun. Dieser Verstand der Mythologie ist aber zugleich ihr Geheimniß, und dieses Geheimniß ruht in den verursachenden Göttern. Nun ist aber nach allem früher Entwickelten leicht einzusehen, daß in demselben Augenblick, wo das reale Princip, das die Ursache der Spannung ist, völlig verscheidet, daß in diesem Augenblick die nur durch eben dieses Princip auseinander- und in Spannung gehaltenen verursachenden Potenzen diese Spannung gegeneinander aufheben, also im Bewußtseyn sich unmittelbar berühren und in ihre Einheit wiederherstellen. Die erste unter den nun wieder rein geistigen ist eben das reale Princip selbst — der reale während des Processes außer sich seyende, nun aber in sein An-sich, eben damit zugleich in seine Gottheit hergestellte Gott.

Der in sein An-sich (Geistigkeit) zurückgekehrte Gott ist eben darum auch der unsichtbar gewordene, griechische Aides oder in der zusammengezogenen Form Hades.

Der Aides kann jedoch auf eine doppelte Weise betrachtet werden. Einmal im Moment seines unsichtbar-Werdens, da er also auch bloß den Gott eines bestimmten Moments repräsentirt und insofern noch zu den materiellen Göttern gehört. So ist er in der griechischen Mythologie als dritter, d. h. tieffter unter Zeus und Poseidon gestellt. Auch als solcher jedoch ist er der Grund der ganzen materiellen Göttervielfeit. Nur indem er in seiner Starrheit, in seinem Widerstand gegen die zweite Potenz überwunden wird, also nur indem er unsichtbar wird, kann jener simultane Polytheismus entstehen, dessen Gipfel der griechische Zeus ist. Diese Göttervielfeit, oder der ganze griechische Olympos (Zeus selbst) ruht auf seinem latent-, unsichtbar-geworden-Seyn. Er ist eben der in ihnen unsichtbar gewordene; würde er wieder sichtbar, verschwänden sie. Darum heißt es auch in der Ilias mit Bezug auf die Behausung dieses Gottes (seine Behausung ist nichts anderes als locus, quo nunc est) — von dieser Behausung des Aides heißt es, daß vor ihr selbst granet den Göttern; denn wenn er aus jenem Ort sich erheben und wieder hervortreten könnte, so würde die ganze äußerliche Götterwelt wieder vernichtet,

wie in der Natur, wenn das anfängliche, aber jetzt beruhigte, zugebede, unsichtbar gewordene Princip — wenn jenes Prius der Natur, jenes Angesicht, das keine Creatur sehen kann, und das jetzt abgewendet ist, wieder sich um- und der Natur zuwenden könnte -- wie in diesem Fall die ganze Mannichfaltigkeit der Natur und der voneinander unterschiedenen Naturwesen wieder Zerstörung und Verzehrung anheimfallen würde (Entsetzen der ägyptischen Götter¹). Aber der Aides ist nicht mehr der Gott bloß dieses bestimmten Moments, sondern indem er nun der eben untergehende ist, stellt er sich dem Bewußtseyn zugleich dar als der Gott, der in allen Göttern — das An-sich von allen — ist, der in Uranos, der in Kronos war, der in Zeus, dem Haupt der jetzigen ganz entfalteten Göttervieltheit ist; das Bewußtseyn wird ihn mit Einem Wort inne als den allgemeinen Grund der Götter, als den realen Gott überhaupt, und eben damit erst als reine Potenz, als reine Ursache, nämlich als die dem ganzen Proceß zu Grunde liegende, ihn anfangende Ursache; das Bewußtseyn gelangt zum allgemeinen Begriff desselben, als des Gottes, der durch alle materiellen Götter hindurchgegangen — in seinem außer-sich-Seyn der Stoff für sie geworden, insofern selbst kein einzelner, sondern ein allgemeiner ist, dem in dieser Allgemeinheit keiner von den materiellen, sondern nur einer der formellen, zunächst der, welcher A² ist, entgegenstehen kann. Indem er in seine Allgemeinheit, sein An-sich eingegangen ist, schließt er die andern Potenzen nicht mehr aus, und auch diese erscheinen jetzt als die wesentlichen, als die eigentlich verursachenden, gegen welche sich jene ängeren als die bloß accidentell-mitentstandenen, und demnach überhaupt als die gewordenen verhalten (so wie in unsern Gedanken die Dinge der Natur gegen die drei Ursachen). Auf diese Art ist es begreiflich, wie eben in der letzten Auseinandersetzung, wo die völlig entfaltete Göttervieltheit hervorbricht, in der griechischen Mythologie, zugleich das Bewußtseyn jener geistigen oder rein verursachenden Götter entsteht — oder: es ist begreiflich, wie eben dasjenige Bewußtseyn, für welches als äußeres Resultat des früheren, aber überwundenen Zustandes die reinste Götter-

¹ Siehe Philosophie der Mythologie, S. 368. D. 5.

vielfeit ſich erzeugt, wie eben dasjenige Bewußtſeyn, das in den äußeren materiellen oder, wie wir auch ſagen können, partiellen Göttern ſich gleichſam entbunden und befreit hat, wie eben dieſes nach innen zum Bewußtſeyn der geiſtigen Götter ſich umwendet, der Götter, die reine Urſachen ſind.

Die materielle Göttervielfeit iſt dabei das Exoteriſche, die geiſtigen Götter, die nach aufgehobener Spannung nur noch als Geſtalten Eines Gottes ſind, werden zum Inhalt eines eſoteriſchen Bewußtſeyns.

Die exoteriſche Göttervielfeit iſt nur das Äußere, die eſoteriſchen Götter ſind das Innere, aber eben darum auch das Verborgene — das Geheimniß, das eigentliche Myſterium der Mythologie. Auf dieſe Weiſe erklärt ſich alſo, wie eben mit der vollendetſten Mythologie (der griechiſchen) zugleich jene innere Götterlehre, alſo die Myſterien ſelbſt entſtehen mußten, wie beide, jene äußere, materielle und dieſe innere, geiſtige Götterlehre nothwendig gleichzeitige Erſcheinungen ſind. Es erklärt ſich aber nicht nur die gleichzeitige Entſtehung, ſondern auch die fortwährende Coexiſtenz beider, des exoteriſchen und eſoteriſchen Bewußtſeyns. Keines kann das andere aufheben; das Exoteriſche entſteht immer wieder mit dem Eſoteriſchen, und umgekehrt.

Ich habe nun ſchon erklärt, daß wir in dem gegenwärtigen Zuſammenhang in das Einzelne der materiellen Götterlehre nicht eingehen können; denn es iſt uns nur um die Bedeutung und den Sinn der Mythologie zu thun, dieſer aber findet ſich eben in den Myſterien. Man kann ſagen: die Myſterien enthalten eigentlich die Erklärung, die wahre Philoſophie der Mythologie, ſowie ſie eben darum für eine ſolche — für eine wahre Philoſophie der Mythologie — die höchſte Beſtätigung ſeyn müſſen. Schon aus dieſem Grunde alſo wäre es zu rechtfertigen, wenn ich in dem gegenwärtigen Zuſammenhang mich bei den griechiſchen Myſterien verweilte. Allein es iſt noch ein näherer Grund, der mich hiezu beſtimmen muß. Alles bis jetzt Vorgetragene war nur Vorbereitung zu einer Philoſophie der Offenbarung. Da es aber der Vorſehung gefiel, die Menſchheit erſt dieſen ganzen Weg der bloß natürlich ſich erzeugenden Religion durchlaufen zu laſſen, ehe die wahre Offenbarung

erschien — da die vollkommene Offenbarung überhaupt nur zu einer bestimmten Zeit, oder, wie es in der Schrift heißt, nachdem die Zeit erfüllt war, der Menschheit zu Theil werden sollte, die Offenbarung also gleichsam auf das Ende, auf das Höchste der bloß natürlichen Entwicklung gewartet hat, so wird es auch uns unmöglich seyn, die wahre Bedeutung der Offenbarung und ihren Unterschied von der Mythologie ganz zu bestimmen, ehe wir das Höchste oder vielmehr Tiefste der Mythologie — d. h. eben die Mysterienlehre — erkannt und gesehen haben, in welchem Umfang und in welcher Tiefe auch diese auf dem Weg des bloß natürlichen Processes das religiöse Bewußtseyn wiederherzustellen vermochte. Von jeher wurde auch die griechische religiöse Geheimlehre betrachtet als das dem Christenthum Nächste, als das sich ihm am meisten Annähernde im Heidenthum. Unleugbar ist für jeden, der die griechischen Mysterien näher kennen gelernt und studirt hat, daß der gelehrteste der Apostel mehr als einmal bei christlichen Ideen auf Ausdrücke, ja auf Gebräuche der griechischen Mysterien anspielt. Der natürliche Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum, d. h. zur vollkommenen Offenbarung, sind wirklich die griechischen Mysterien; es wäre unmöglich, die Offenbarung in ihrem Verhältniß zum Heidenthum, und demnach überhaupt richtig darzustellen, ohne vorher den Inhalt der griechischen Mysterien erforscht zu haben.

Neunzehnte Vorlesung.

Als Uebergang zu der Erklärung der griechischen Mysterien möge folgende allgemeine Reflexion dienen.

In unsrer Entwicklung der Mythologie überhaupt haben wir zwei große Uebergangsmomente unterschieden. Jenen, wo das reale Princip sich der höheren Potenz nur eben erst überwindlich macht — zur Materie einer möglichen Ueberwindung hingibt. Dann jenen, wo es zur Materie einer wirklichen Ueberwindung wird. Jeder solcher Uebergang ward durch eine weibliche Gottheit bezeichnet, der erste durch Urania, der zweite durch Rhybele. Sollte nun aber nicht ein drittes Moment noch unterschieden werden, wo jenes Princip nicht mehr bloß Gegenstand der wirklichen Ueberwindung, sondern schon wirklich überwunden ist, und das Bewußtseyn dadurch in die Mitte zu stehen kommt zwischen jener Vergangenheit, von der es sich im Entstehen der freien Göttervielfeit befreit und entbunden fühlt, und zwischen jenen ihm zugleich aufgehenden rein geistigen Potenzen? Und wie dort — in beiden früheren Momenten der Katabole — das Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt wird (denn wenn in dem Proceß überhaupt immer zwei sind, der Gott jedes Moments und das ihm entsprechende Bewußtseyn, so kann man bemerken, daß jeberzeit die einem Gott entsprechende weibliche Gottheit sich als das Bewußtseyn des Gottes verhält. Das Letzte ist leicht einzusehen, wenn man auf Folgendes reflektirt. Der Gott ist in jedem Moment nur ein bestimmter, und somit ein solcher,

dem ein anderer zu folgen bestimmt ist. Das Bewußtseyn aber ist zwar in jedem Moment auch nur das Bewußtseyn dieses bestimmten Gottes, allein es ist außerdem seiner Natur nach das Gott schlechthin Segende, und geht insofern über den bestimmten Moment hinaus. Diese Doppelseitigkeit zeigt sich nun auch an allen weiblichen Gottheiten. Gāa steht weiter als Uranos, ihr Gemahl, Rhea, Gemahlin des Kronos, weiter als dieser, beide weiblichen Gottheiten sind der Zukunft geneigt, von der die beiden Götter nichts wissen wollen) — wie nun also in der ersten Katabole das zur Anerkennung des höheren Gottes gelangte, in der zweiten das dem Gott zur wirklichen Ueberwindung sich hingebende Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt werden, so dürfen wir ja wohl auch am Ende des Processes jenes zwischen der Mythologie und den Mysterien in der Mitte stehende Bewußtseyn durch eine weibliche Gottheit repräsentirt erwarten. Diese weibliche Gottheit ist Demeter, die von der einen Seite noch in die Mythologie hereinfällt und in dieser ihre Stelle hat, von der andern Seite aber ebenso ein Hauptgegenstand der Mysterien oder eigentlich der Mittelpunkt ist, um den sich in diesem das Bewußtseyn bewegt.

Demeter (dieselbe Gottheit, welche von den Römern Ceres genannt wurde) ist ihrem ersten Begriff nach nichts anderes als das Bewußtseyn selbst, das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte ist, das dem ersten noch immer anhänglich, aber doch zugleich schon in der Ueberwindung durch den zweiten begriffen ist.

Wenn Rhybele den Uebergang zu der wirklichen Ueberwindung bezeichnet, so ist Demeter das in der wirklichen Ueberwindung begriffene, aber doch nur erst begriffene, insofern dem realen Gott noch immer anhangende und gleichsam verhaftete Bewußtseyn.

Unter die Fragen, welche eine Theorie der Mythologie zu beantworten hat, gehört eben auch diese: woher die Unterscheidung männlicher und weiblicher Gottheiten in der Mythologie? Wir können antworten: die weibliche Gottheit ist entweder immer das Bewußtseyn des ihm parallelen, ihm gleichstehenden und gleichzeitigen Gottes, oder das Bewußtseyn eines höheren, eines eben kommenden. Im ersten Fall erscheint

sie als Gemahlin, im zweiten als Mutter des Gottes. Auch Demeter werden wir in der Folge noch als die Mutter eines höheren Gottes kennen lernen. Aber sie kommt zuerst unter den Göttern der Kronischen Zeit vor als Gemahlin des Poseidon; schon dadurch ist ihre dem höheren Gott, nämlich dem Dionysos, zugewandte Natur angedeutet. Denn dort, wo Dionysos noch schlechthin ausgeschlossen ist (Kronos weist alle Wirkung der höheren Potenz ab) kann das Bewußtseyn kein unmittelbares Verhältniß zu dem Gott haben. Hier ist also Demeter Gemahl des Poseidon, des noch bloß materiellen Vorbildes des künftigen geistigen Gottes. In der Zeit aber, von welcher jetzt die Rede ist, (unserer Periode = D) ist Demeter das unmittelbar der Einwirkung des Dionysos hingeebene, am Ende dieser Zeit das durch ihn wirklich überwundene Bewußtseyn; in dieser Gestalt bezeichnet sie die letzte, der vollendeten Entstehung der Göttervielfalt gleichzeitige Katabole.

Nun aber kann das Bewußtseyn sich der Vielheit nicht hingeben, ohne dadurch zugleich von dem ausschließlichen Gott zu scheiden, ohne diesen — zwar nicht absolut, aber doch als den ausschließlich sehenden aufzugeben. Aber es ist diesem durch einen Zauber verhaftet, der sich noch von der ersten, unvordenklichen That herschreibt, und dessen es sich bis jetzt selbst nicht bewußt war. Nun aber, immer ohnmächtiger und dem Andrang des höheren Gottes zu widerstehen unvermögender, wird es sich dieser Seite seines Wesens, nämlich des an dem realen Gott blindlings Festhaltenden — dieses Bandes, wodurch es dem realen Gott verhaftet ist, wird es sich zuerst als eines bloß Zugezogenen und Zufälligen bewußt, das es sofort von dem Wesentlichen in sich unterscheidet. Wesentlich ist ihm, das Gott segnende, zufällig, das den realen Gott segnende zu seyn.

Es wird sich dieses Bandes mit dem realen Gott als eines ihm Zufälligen bewußt, heißt: es wird sich desselben als eines von ihm Abzusondernden bewußt, und so sondert es denn zuletzt dieses Princip, durch das es dem realen Gott verhaftet ist, wirklich von sich ab, es für sich, d. h. es als besondere Person segnend, und auf diese Weise sich von ihm befreiend. Das was in Demeter dem ausschließlichen Gott

verhaftet war, tritt, durch eine Art von Geburt, aus ihr heraus als Persephone. Hier kommt also Persephone zuerst in die Mythologie, aber indem das Bewußtseyn dieses ihm bis jetzt selbst ungegenständlich gebliebene und verborgene Princip inne wird, sieht es in ihm zugleich den Anlaß des ganzen Processes, dem es bis jetzt unterworfen war; hier, wo der Zauber sich löst, von dem es gefangen war, wird es auch über den Anfang klar, und so wird nun in der Folge auch der erste Anlaß des ganzen Processes Persephone genannt. — Demeter aber kann das, was in ihr von der Vergangenheit sich herschreibt, nicht von sich absondern, ohne es als der Vergangenheit angehörig zu sehen. Sie sieht es als der Vergangenheit angehörig, heißt: sie sieht es als dem Gott der Vergangenheit angehörig; sie muß es ihm zum Raub dahingeben. Dieses also ist der wahre Sinn der Erzählung von dem Raub der Persephone, die der ins Unsichtbare, ins nicht-Seyn zurückgetretene, davon Hades genannte Gott mit sich in die Unterwelt, in das Reich der Vergangenheit hinabzieht. Denn natürlich muß dieser Theil des Bewußtseyns dem Gott folgen, dem es von Anfang an verfallen war, und wenn dieser Gott — der einst ausschließlich seyende — zur Vergangenheit wird, muß in der letzten Krisis auch das diesem Gott abhängliche Bewußtseyn, soweit es ihm nämlich anhänglich ist, zur Vergangenheit werden.

Doch auch jetzt noch ist diese Trennung für das Bewußtseyn nicht schmerzlos, sondern verlegend; darum wird die Trennung als Raub vorgestellt, den Hades verübt, und Demeter ist die betrlübte, die trauernde, ja die zürnende Mutter, die eben darum von der Göttervielfeit, die nun an die Stelle des Einen, ausschließlichen Gottes getreten ist, nichts wissen will — so ist sie ausdrücklich im Homerischen Hymnus dargestellt — mit dieser muß sie erst versöhnt werden. So weit (nämlich bis zum Raub der Persephone und bis zur Trauer und dem Zorn der Mutter) geht auch die bloß exoterische Mythologie; aber nun beginnt die Versöhnung und Begütigung der trauernden und zürnenden, die nur dadurch geschehen kann, daß ihr — gleichsam als Ersatz des untergegangenen Gottes und ihres mit demselben untergegangenen

Bewußtseyns — der höhere oder vielmehr der höchste Gott, daß ihr an der Stelle des nicht seyn sollenden der eigentlich seyn sollende zu Theil wird, der aber nun nicht mehr zu jener äußeren Vielheit hinzutreten kann, die geschlossen und vollendet ist, der nur in einem über sie hinaus gehenden Bewußtseyn, d. h. in den Mysterien, seine Stelle hat. Darum heißen auch die Mysterien, selbst die höchsten und heiligsten, die attischen in Eleusis gefeierten, vorzugsweise die Mysterien der Demeter.

Unsere Erklärung der Demeter und der Persephone ist allerdings verschieden von den gewöhnlichen. Wenn man aber auch nur den Umstand, daß Demeter der eigentliche Grund der Mysterien war, tiefer beachtete, so konnte man sich mit diesen Erklärungen nicht so leicht zufrieden geben. In diesen Erklärungen ist nichts richtig, als daß Demeter die Göttin des Ackerbaues ist. Einige haben daraus sogar den allgemeinen Begriff einer Göttin der Pflanzenwelt gemacht, was eine völlig grundlose Erdichtung ist. Persephone aber sey das Saatkorn, das unter der Erde verborgen werden müsse, damit es keine und Frucht trage. Dieß sey durch den Raub des Hades (des Gottes der Unterwelt) gemeint, oder wie es ein sonst verdienter Erklärer kostbarer (wahrscheinlich um die Alltäglichkeit zu verbergen) ausdrückt, daß die Samenkraft mit dem Erdenlicht vereint wirken müsse, um die Frucht aus dem Saatkorn zu entwickeln. Dieß klingt freilich mysteriöser, denn was der Erklärer bei dem Erdenlicht sich gedacht hat — etwa ein inneres und verborgenes Licht der Erde, das Hades seyn soll — ist schwer zu errathen. Mit solchen alltäglichen Wahrheiten, die durch einen kostbaren Ausdruck nicht aufhören alltäglich zu seyn, — wenn sie keine andere als solche enthielten, hätten die Mysterien gewiß kein Jahrzehend, geschweige an die zwei Jahrtausende dauern können.

Das Geheimniß der Mysterien zu errathen, hat man von jeher gestrebt. Franzosen haben zuerst aufgestellt, die Eleusinischen Mysterien seyen nur ein *cours d'agriculture* gewesen. Selbst Sylvestre de Sacy (in den Anmerkungen zu St. Croix) weiß am Ende auch nichts anderes als: „die Mysterien möchten vorzüglich nur Darstellungen oder

Symbole der hauptsächlichsten Naturwirkungen, der Jahreszeiten u. s. w. enthalten haben“. Aber so wenig der Mythologie, ebenso wenig oder vielmehr noch weniger kann den Mysterien eine bloß physikalische Bedeutung zugeschrieben werden. Die Sache verhält sich so. Allerdings ist Demeter Stifterin, Einsetzerin des Ackerbaus, und wird vorzüglich als solche verehrt, aber mit dieser Verehrung selbst ist ein anderer als der bloß physikalische Sinn verbunden. Mit der Einsetzung des Ackerbaues nämlich schwand zugleich jenes unstete, herumerschweifende, thierähnliche Leben der ältesten Zeit, und an seine Stelle trat das wahrhafte menschliche, durch Sitte und Gesetz gefestigte Leben. Diese sittliche Bedeutung des Ackerbaus ist es, die in Demeter verehrt und geheiligt ist. Diese Gottheit, welche den Ackerbau einsetzte, war auch die gesetzgebende, *θεσμοφόρος*, und nur in solchem Sinn konnte Isokrates in der berühmten Stelle den Ackerbau und die Mysterien zusammen erwähnen, wenn er sagt¹: Demeter gegen unsere Vorfahren wohlgefinnt, hat ihnen doppelte Geschenke, die zwei größten verlichen, *τοὺς τε καρποὺς, ὃς τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἰτιοὶ γεγόνασι, καὶ τὴν τελευτήν*: die Früchte, welche Ursache, daß wir nicht mehr thierartig leben, und die Einweihung (in Eleusis nämlich). In Demeter wurde also immer zugleich der Untergang jener ältesten, den Menschen außer sich setzenden Religion, immer zugleich der Sieg gefeiert, den mit oder in Demeter das menschliche Bewußtseyn über jene blinde Gewalt errungen, die es im Zabismus gleichsam befangen und bezaubert hielt². Zabismus ist die natürliche Religion aller nicht durch Ackerbau an feste Wohnsitze gebundener Stämme. Selbst von den Germanen sagt dieß noch Cäsar (b. g. VI.), nämlich zuerst (c. 21): *Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt, Solem et Vulcanum et Lunam* (wonach er sie als Sternverehrer gekannt), hierauf (c. 22): *agriculturae non student, neque quisquam*

¹ Pan. 3, 6.

² In einer bekannten Stelle des Cicero (de Leg. II, 14) wird dieß so vorgestellt, als ob die Mysterien selbst von jenem früheren wilden Leben die Menschheit befreit hätten: — nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculi ad humanitatem et mitigati sumus.

agri modum certum aut fines habet proprios. Wie sich dieß mit einigen Nachrichten des Tacitus vereinigen lasse, ist hier nicht der Ort zu untersuchen¹. Darum ist der reine Zibismus älter als alle Völker im eigentlichen Sinn, älter als bürgerliche Gesellschaft und die erst mit beiden anhebende Geschichte. Und umgekehrt ist es unmöglich, daß er mit Ackerbau, getheiltem und durch bürgerliche Gesetze beschütztem Eigenthum noch bestehe. Solang der Mensch dem allgemeinen Gott anhängt, den nicht Tempel noch Mauern umschließen, dem nur der grenzenlose Raum des Weltalls selbst gleichkommt, so lang ist auch das Feld seine Wohnung, der Himmel sein Dach; sowie er sich von ihm abwendet, wird ihm das Zelt des allgemeinen, über ihn ausgespannten Himmels zu weit, er verlangt aus der Weite in die Enge, aus dem Schrankenlosen wieder ins Umschlossene zurück; denn noch immer lebt in ihm die Erinnerung jener ersten Umschließung und göttlichen Befriedigung, aus der er herausgetreten ist. Von der andern Seite freilich erscheint dem Menschengeschlecht, nachdem es auch die Uebel des bürgerlichen Lebens erfahren hat, die notwendigen Begleiter jeder höheren Entwicklung, da erscheint ihm wohl wieder jener frühesten Zustand des freien, durch keine, weder räumliche, noch gesetzliche Grenzen beschränkten Lebens als ein Zustand von Glückseligkeit, den es als das goldene Weltalter bezeichnet, nach dem es mit Sehnsucht zurückblickt. In der späteren Erinnerung war es Kronos, der, mit Uranos zusammenfallend, wie weit entfernte Gegenstände zusammenfallen, den Griechen und Römern der Gott des goldenen Weltalters wurde. Damals, sagten sie, als Saturnus herrschte, wurden keine geschlossenen Felder gebaut, noch war es erlaubt, das Feld mit Grenzen zu umziehen. (Ich erinnere an die früher schon angeführte Stelle aus Virgil²). So lange der Gott des noch ungetheilten Seyns herrschte, der das Seyn selbst noch ungetheilt besaß, es mit keinem andern Gott theilte, so lang war auch die Erde ein allen gemeinschaftliches Erbtheil — nihil privatae rei, omnia communia atque indivisa omnibus fuerunt, velut unum cunctorum patrimonium,

¹ Man vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 159. D. S.

² Georg. I., 125 ff.; siehe Philosophie der Mythologie, S. 637. D. S.

wie Justinus sich ausdrückte¹. Selbst die Erzählung der Genesis, nach welcher der erste Gedanke an einen festen Wohnsitz, an eine Stadt, mit Sprachenverwirrung und Völkertrennung gestraft wird, zeigt noch die verborgene Anhänglichkeit an jene Ungebundenheit des ältesten Lebens, wo die Menschheit dem allgemein Einen, alles bestzenden Gott noch näher war. Findet sich doch ein solches Zurückstreben stets zugleich mit höheren Entwicklungen ein, wie so viele aus der verwirrenden Mannichfaltigkeit und dem Geräusch unserer Zeit sich in die dumpfe Enge, in die Stille des Mittelalters zurückgesehnt. In Kronos wurde übrigens erst die astrale Macht völlig besiegt; nicht daß mit der Besiegung des Kronos erst Städtegründung und Ackerbau angefangen hätten; Urania schon war in einem früheren Moment, was später Kybele und Demeter; der Griechen, in der mythologischen Folge der Spätere, leitet von Demeter her, was der Babylonier schon von der Urania, der Phrygier von der Kybele herleitet. Unendlich merkwürdig aber ist, wie, nachdem den Babyloniern zuerst die Gründung größerer Städte zugeschrieben wird, die Phönizier, die Tyrer, die Karthager, die kronischen Völker, sich aufs neue von der Erde und dem Ackerbau abwenden und die Wüste des Meeres, dieses kronische Element, durchschiffen, während später, nachdem die Religion ganz vom Himmel auf die Erde gekommen, der Ägypter nun vielmehr an der Erde, an seinem Land festhält, das er mit der goldenen Saat der Isis bedeckt, indeß er das Meer als Typhonisches Element scheut, ja, wie Plutarch sagt², haßt. — In Kronos stellt sich das Astrale, das Kosmische wieder her, mit Kybele kam die Religion aus der astralen Region erst ganz zur Erde herab. Deswegen wird in den phrygischen Religionen Kybele als Gründerin des Ackerbaus und fester Städte verehrt, letzteres zeigt die ihr Haupt umgebende Mauerkrone:

— — — — Murali caput cinxere corona
 Eximiiis munita locis, quis sustinet urbeis³.

¹ 43, 1. cf. 2, 2.

² De Isid. et Osir. c. 32, cf. c. 33 init.

³ Lucret. II, 606, seq.

Die große phrygische Mutter hieß sie nach der Erklärung des Lucretius, weil von dort, von Phrygien aus zuerst der Fruchtbaum sich verbreitet hat. Wenn ihr heiliges Bild die Städte durchzieht, wird Silber und Erz, Zeichen des bürgerlichen Vereins, auf ihren Weg gestreut, wie von Kronos, inwiefern er selbst schon als Gott des Uebergangs angesehen wird, erwähnt wird, er habe zuerst Münzen, die Zeichen des bürgerlichen Verkehrs und des privaten Besizes, eingeführt. Ein Rosenkauer bedeckt das Gefolge der Kybele, unter welchem ein bewaffneter Haufe blutbetrießt kriegerischen Tanz aufführt, zum Zeichen, daß mit getheiltem Besiz auch sogleich Krieg und Zwietracht beginnt, wie eben darum die ältesten Münzen das Bild des getheilten, auseinandergehenden Janus tragen (der geschlossene Janus = Friede). Aber den Griechen, als dem jüngsten der mythologischen Völker, ist Demeter die Einsezerin des Ackerbaus. Es ist aber der Zusammenhang der zwischen dem Untergang jener ältesten, kosmischen Religion und der Einführung des Ackerbaus stattfindet, die Ursache, daß in Demeter zugleich die Gottheit verehrt wird, welche die Menschen nährende Frucht über die Erde austreut, sowie die Mysterien einsetzt.

Der erste Uebergang des nomadischen Lebens zum Ackerbau und festen Wohnsitzen hat von jeher allen tieferen Forschern das größte Räthsel geschienen. Die Erklärung wird darum noch um vieles schwieriger, daß es aller angewandten Mühe ohnerachtet bis auf diesen Tag unmöglich gewesen ist, irgend eine unserer Getreidearten auf eine unzweifelhafte Art wildwachsend (von selbst erzeugt) nachzuweisen. Fast sollte man glauben, daß auch während des mythologischen Processes ein gewisses magisches Verhältniß zwischen dem Menschen und der Natur fortbauert, so daß gewissen Entwicklungen des Bewußtseyns gewisse Entwicklungen der Natur parallel sind; vielleicht ist der Mensch überhaupt nur durch das bürgerliche Zusammenwohnen von diesem magischen Bezug auf die Natur gänzlich geschieden worden. Der Spanier Don Feliz Azara, den ich Ihnen wegen seiner geistvollen Beobachtungen über die südamerikanischen Menschenrassen früher öfters gerühmt habe,

¹ S. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 72 und S. 114. D. S.

versichert in seiner Reisebeschreibung, unzähligemal in Steppen des südlichen Amerikas bemerkt zu haben, daß in der Nähe von Häusern und überhaupt an jedem Orte, wo Menschen sich lange aufhalten, Malven, Disteln und andere dergleichen Gewächse, die in den Wildnissen niemals angetroffen werden, emporkwachsen. Daß gewisse Pflanzen, z. B. Sambucus u. a. dem Menschen gleichsam nachziehen, kann man auch bei uns wahrnehmen, aber Azara fügt hinzu, es sey schon hinreichend, daß der Mensch irgend einen Weg, sey es auch nur zu Pferde, häufig hin und hergehe, um in kurzer Zeit an dessen Rande einige von diesen Pflanzen, die vorher nicht dort waren, und die auch in der ganzen umliegenden Gegend nicht zu erblicken seyen, hervorkommen zu sehen; auch dürfe man nur irgend ein Stück Boden als Gartenland bearbeiten, und es werde sich überall sogleich Portulak in Menge einfinden. Man solle daher, setzt er hinzu, fest glauben, daß die Anwesenheit des Menschen und der vierfüßigen Thiere eine Veränderung im Pflanzenreiche bewirke, und daß in Folge einer solchen Veränderung anstatt der freiwillig wachsenden Pflanzen andere ganz von ihnen verschiedene hervorgebracht werden.

Dürfte man eine solche gleichsam ansteckende Kraft, die der Mensch durch sein bloßes Daseyn auf die Pflanzenwelt ausübt, mit völliger Zuversicht voraussetzen, so dürfte man auch wohl, was die Hellenen, und was mehr oder weniger alle Völker von dem Getreide als einer Gabe der Demeter oder einer Gottheit sagen (auch eine Stelle des A. L. sagt, daß Gott den Menschen die Früchte gelehrt), man dürfte dieß wohl noch wörtlicher als gewöhnlich verstehen. Derjenige, dem manche Thatfachen gegenwärtig sind, aus denen eine allmähliche Verwandlung und stufenweises Andernwerden der Formen im Thier- und Pflanzenreich hervorleuchtet, könnte auch wohl möglich finden, daß an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, aber überall erst mit dem Uebergang des Menschen zu fester Ansiedelung und zur bürgerlichen Gesellschaft, durch irgend eine Metamorphose jetzt nicht mehr erkennbarer Gewächse die Menschen nährenden Früchte hervorgekommen seyen.

So wenig die Demeter in den Mysterien eine bloß physikalische Bedeutung hat, ebensowenig ist auch die Bedeutung der Persephone eine bloß physikalische. Wenn man in der Idee der Persephone eine gewisse Analogie oder Beziehung mit dem Samenkorn nicht übersehen kann, so ist dieß nicht so zu deuten, als wäre Persephone das Symbol und das Samenkorn das durch sie Symbolisirte, weil es überhaupt unstatthaft ist, jene höheren, geistigen Wesen als Symbole sichtbarer und materieller Gegenstände zu denken; überall ist vielmehr das Sichtbare und Materielle Symbol des Unsichtbaren, und so könnte man eher sagen, das Samenkorn sey ein Symbol der Persephone¹. In keinem andern Sinn kann man Persephone mit dem Samenkorn vergleichen, als in dem Sinne, in welchem Christus sagt: Es sey denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle, und ersterbe, so bleibet es allein, wo es aber erstirbt, so bringet es viele Früchte. Denn Persephone ist ursprünglich nichts anderes als die bloße Potenz des Gottseyns im Bewußtseyn: die Potenz, weil sie eben auch das Gegentheil, das Gott Regirende seyn kann. Sie ist jene Urmöglichkeit, die, je nachdem sie ganz innerlich bleibt oder heraustritt, etwas ganz Verschiedenes ist; sie hat mit dem Samenkorn auch gemein, daß, sobald sie aus ihrer Keimlichkeit (Potentialität) herausgeht, sie, wie das Samenkorn, einem Proceß unterworfen wird. Persephone ist der Keim des Gottesbewußtseyns, der, wenn er nicht aus der umgebenden Hülle heraus in die Erde siele, allein, d. h. unfruchtbar, bleiben würde, der in die Erde fallen (einem natürlichen Proceß, wie die Mythologie ist) unterworfen werden muß, damit er viele Früchte trage, damit die stille und unausgesprochene Erkenntniß des Urbewußtseyns zur lauten, ausgesprochenen würde, damit, statt des im Urbewußtseyn bloß potentiell gesetzten Monotheismus, für das Bewußtseyn ein aktueller, verwirklichter werde, wenn gleich freilich auch in seiner höchsten Potenz dieser so entstandene Monotheismus noch immer ein bloß natürlich erzeugter ist; der göttlich gesetzte ist erst durch das Christenthum möglich.

Persephone hat also in der Mythologie eine ganz andere als bloß

¹ S. Philosophie der Mythologie, S. 639. D. 5.

physikalische Bedeutung, und ist in einem tieferen als bloß physikalischen Sinn mit dem Samenorn zu vergleichen.

Als Hauptinhalt der griechischen Mysterien ist indeß die Versöhnung der Demeter — der durch den Raub der Tochter verletzten — d. h. des durch die Trennung von dem realen Gott verwundeten Bewußtseyns angegeben. Diese Angabe ist durch die bereits früher¹ angeführte Stelle des homerischen Hymnos außer Zweifel gesetzt, wo Demeter zu den Eleusiniern sagt: Ich werde die Orgien, d. h. die Mysterien einsetzen, damit ihr sie begehrend immertwährend mein Gemüth versöhnt (*ἐμὸν νόον ἰλάσσοισθε*). Wodurch indeß diese Versöhnung erfolgt, ist zwar schon angedeutet worden, muß aber zu näherer Begründung und Ausführung der weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Wir haben die Entwicklung der Mysterien mit der Demeter und Persephone angefangen, weil beide in der That die wahren Subjecte, die tiefsten Potenzen, das eigentliche Bewußtseyn der Mysterien sind. Gerade die höchsten der griechischen Mysterien, die attischen, werden vorzugsweise die Mysterien der Demeter genannt. Aber eben diese hießen nun auch Mysterien des Dionysos. Wir müssen also, ehe wir weiter fortschreiten, uns über das Verhältniß des Dionysos zu den Mysterien verständigen. Bis jetzt kennen wir den Dionysos nur als den Einen Gott, den wir als den befreienden, als den Gott der zweiten Potenz bestimmt haben. Wie verhält sich nun dieser zu den Mysterien? Um hierüber verständlich zu werden, muß ich einiges Allgemeine über die Erscheinungen vorausschicken, deren Ursache Dionysos ist.

Allgemein kündigt sich in den ältern Religionen die Gegenwart des Dionysos oder seine Wirkung auf das Bewußtseyn zuerst durch eine besinnungslose Begeisterung an, die Orgiasmus genannt wird. Das Bewußtseyn, von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes sich plötzlich frei fühlend, muß dadurch gleichsam taumelnd werden. Nur so erklären sich jene Handlungen eines zügellosen, ja mit äußern Zeichen des Wahnsinns begleiteten Benehmens, das besonders die früheste Erscheinung des Dionysos bezeichnet, die in die Uraniageit zurückgeht. Von

¹ Philosophie der Mythologie, S. 633. D. S.

dieser frühesten Erscheinung desselben schreiben sich namentlich die sogenannten Sabazien her, in denen durch wilde, alle Schranken der Sittlichkeit durchbrechende Handlungen der erste Untergang der ältesten, fiberischen Religion gefeiert wurde. Der Zusammenhang dieser Sabazien mit der ersten Erscheinung des Dionysos erhellt schon aus dem, was von dem Inhalt der sabazischen Orgien durch die Untersuchung bekannt ist, die im J. d. St. 566. der römische Senat mit größter Strenge gegen die in Rom heimlich eingebrungenen Sabazier verhängte, worüber Livius im 39. Buch das Nähere enthält. Aber schon der Name Sabazien, der Name des Gottes Sabos, der Festruf Evox Saboi deutet an, daß diese Orgien dem ersten Uebergang vom Zibismus zur eigentlich mythologischen Religion angehören. Diese Sabazien nun haben in Griechenland nie festen Fuß gefaßt, und konnten sich höchstens nur als Winkelceremonien behaupten. In einer Komödie des Aristophanes, welche Cicero de Legibus ¹ erwähnt, wurde Sabazius mit andern für fremd erklärten Göttern auf der Bühne selbst aus dem Staat geworfen. Es gibt gewisse Schriftsteller, die absichtlich oder unabsichtlich alles verwechseln oder zusammenwerfen, und zum Beispiel, was von den Sabazien gilt, ohne Weiteres gleich auch auf die Dionysosfeste Griechenlands übertragen; allein diese, die eigentlich schon griechisch-nationalen — von der Nation anerkannten — Dionysosfeste hatten mit den Sabazien durchaus nichts gemein. In einer späteren Epoche des mythologischen Processes, der ägyptischen, wo die Befreiung von der Gewalt des realen Gottes theilweise als ein Sieg empfunden wurde — theilweise, denn das ägyptische Bewußtseyn war noch so zwischen beiden getheilt, daß in einer Zeit des Jahrs Typhon verhöhnt und verspottet, in einer andern mit Opfern geehrt und zu besänftigen versucht wurde ² — aber in Aegypten eben wurde doch dieser Untergang des realen Gottes schon zum Theil als Sieg empfunden und darum zuerst durch jene Triumphzüge gefeiert, die, weil bei denselben der Phallos als Siegeszeichen vorgetragen wurde, den Namen Phallagogen erhielten. Ob der Phallos

¹ II, 15.

² S. Philosophie der Mythologie, S. 387. . D. S.

dabei als Zeichen der Entmannung des früheren Gottes seyn sollte, oder ob er den Uebergang der wirkenden Kraft an den zweiten bedeutete, dieß kann hier als gleichgültig betrachtet werden. Genug, Dionysos oder der Sieg des befreienden Gottes wurde durch festliche Aufzüge und besonders durch Phallos-Processionen gefeiert. Man sagt Herodotos ausdrücklich, bei den Hellenen seyen die *εορταί* und *πομπαί* erst neu, neuerlich eingeführt (*πρωτὶ εὐαγυῖναι*)¹. Von den Dionysos-Aufzügen namentlich sagt er, Melampus, der Sohn des Amythaon, habe die Hellenen den Namen des Dionysos nebst den Opfergebräuchen und dem Phallos-Aufzuge gelehrt. Weiterhin sagt er, Melampus selbst habe die den Dionysos betreffenden Gebräuche von den Aegyptern gelernt, wiewohl er gleich hernach wieder äußert, ihm scheine Melampus das meiste, was den Dionysos angeht, von Radmos, dem Tyrier, und den Phönikiern, welche mit ihm in das jetzt sogenannte Böotien gekommen seyen, gelernt zu haben². Das Wesentliche, was für uns in diesen Äußerungen des Herodotos liegt, ist seine Behauptung, daß jene Festzüge, jene mit dem Phallos begangenen Dionysosceremonien den Hellenen nicht eigenthümlich gewesen und bei ihnen erst eingeführt worden seyen. In der That, jener Zustand, wo Dionysos noch Taumel- und Orgasmus-erregend auf das Bewußtseyn wirkt, wo er noch in der völligen Spannung gegen den realen Gott ist, dieser Zustand des Bewußtseyns gehört einem früheren Moment an, als den das hellenische Bewußtseyn in sich darzustellen bestimmt war, wie wir ja eben daraus sehen, daß jene Feierlichkeiten in Aegypten bereits in vollem Gebrauch sind. Es hätte also gar nichts unsrer sonstigen Ansicht Widerstrebendes, wenn wir annähmen, daß diese Dionysosfeierlichkeiten in Griechenland zuerst nur Nachahmungen von Gebräuchen waren, deren Kunde die Hellenen entweder aus Aegypten oder aus irgend einem Theil des Morgenlandes erhalten hatten. Nur auf keinen Fall dürfte dieß so weit ausgebehrt, so verstanden werden, als wäre der Begriff des Dionysos selbst für die Griechen ein bloß zufälliger, ihnen von außen her gekommenener.

¹ II, 49, cf. 58.

² II, 49.

Wir haben hinlänglich bewiesen, daß der Begriff des Dionysos ein aller Mythologie wesentlicher, inwohrender ist, und ohne den sie gar nicht gedacht werden kann, wie wir denn eben auch darum diese Potenz in allen Mythologien nachgewiesen haben, wenn gleich ihre Gestalt und Erscheinungsweise in verschiedenen eine verschiedene ist. Der Dionysos, und zwar dieser, welcher der unmittelbare Ueberwinder des realen Gottes ist, lag im hellenischen Bewußtseyn so gut als im ägyptischen, und wirkte zu dem letzten Resultat des hellenischen Bewußtseyns eben so mit wie zu dem des indischen oder ägyptischen Bewußtseyns. Nur war dieser Dionysos — Dionysos im Gegensatz und in der Spannung — in dem vollendeten hellenischen Bewußtseyn schon untergeordnet, und die ganze, die vollendete Idee ging über ihn hinaus, wie auch Herodotos selbst zu verstehen gibt, indem er sagt, Melampus habe die Hellenen den Dionysos und die Dionysosprocessionen gelehrt, aber er habe nicht alles oder das Ganze zusammengefaßt, welches erst spätere Weise vollständig ausgesprochen, das Ganze (nämlich die Dionysosidee) sey erst später großartiger an den Tag gekommen¹. Also diesen Dionysos einseitig für sich zu feiern, und ihm jene besonderen Feste mit Phallosprocessionen zu begehen, dieß, nicht aber die Dionysosidee, mögen die Griechen von Melampus (unter dem wahrscheinlich selbst nur ein Aegypter zu verstehen ist, da Aegypten selbst auch das schwarze Land hieß) gelernt haben. Dieß ist der wahre Sinn des Herodotos, dem es anfiel, daß die Hellenen der Dionysosidee, die er als eine weit höhere und gebildetere kannte, dennoch zugleich jene Feste begehen. — Daß nun aber diese Dionysosfestlichkeiten in Griechenland nicht alt, wenigstens durchaus nicht gleichzeitig sind mit dem ersten Daseyn des Dionysos im hellenischen Bewußtseyn, dieß läßt sich auch aus dem, was die griechische Mythologie von der Geburt und den Schicksalen des Dionysos enthält, sehr bestimmt schließen. Um dieß auseinanderzusetzen, muß ich bemerken, daß dieser Dionysos (der, von dem hier die Rede ist) nach der griechischen Mythologie der Sohn der Semele ist, einer sterblichen Mutter,

¹ Οὐ πάντα συλλαβὴν τὸν λόγον ἔφηνο, ἀλλ οἱ καινοῦνοιοι τοῖς τε οὐρισταὶ μεζόνως ἐξέτηγον. II, 49.

deren sterblicher Theil verzehrt wird, indem sie ihn von Zeus empfängt, — von Zeus, denn Dionysos wird im Bewußtseyn selbst erst erkannt, oder er ist für das Bewußtseyn selbst erst verwirklicht, nachdem durch ihn die ganze Göttervielfalt gesetzt ist. Obgleich Ursache der materiellen Götter, ist er doch, weil als Ursache erst am Ende erkannt, für das Bewußtseyn jünger als alle materiellen Götter, und so scheinbar, weil er erst mit diesen kommt, selbst ein Sohn des Zeus. Semele ist das Bewußtseyn, das in der Annäherung des Zeus — indem also Dionysos sich ganz in ihm verwirklicht — verzehrt wird. Aber auch der jetzt durch Vernichtung der sterblichen Mutter geborene Dionysos wird noch in Zeus Lenden verborgen, d. h. er bleibt noch im Geheimniß des Bewußtseyns bis zur letzten Krise, mit welcher die ganze, vollkommene, erst wahrhaft hellenische Dionysosidee gesetzt ist. Nur allmählich wächst er heran, sein früheres Hervortreten findet Widerspruch. Mehrere, die sich ihm widersetzen, werden genannt a) Tykurgos, König der Thoner, von welchem Diomedes in der Ilias sagt:

— — — — — Nicht einmal — der starke Tykurgos
 Lebete lang, als gegen des Himmels Mächt' er gestrebet,
 Welcher vordem Dionysos des rasenden Ammen verfolgte;
 — — — — — Alle zugleich nun
 Warfen die laubigen Stäbe hinweg, da der Mörder Tykurgos
 Wild mit dem Stachel sie schlug, auch floh Dionysos und tauchte
 Unter die Woge des Meeres, und Thetis nahm in den Schooß ihn,
 Welcher erbebt angstvoll vor der drohenden Stimme des Mannes¹.

Diese Erzählung selbst weist in ein sehr hohes Alterthum zurück. Damals, zur Zeit des grausamen Tykurgos ist Dionysos noch nicht als Gott anerkannt, noch ist er unter der Obhut von Ammen, noch fürchtet er sich und flüchtet sich vor Tykurgos in die Wogen des Meers, wobei vielleicht daran zu denken ist, daß das Wasser als der erste sichtbare Ausdruck des weich- oder weiblich-Werdens des starren, des verzehrenden und insofern feurigen Gottes betrachtet wurde, daß also das Wasser unter sich eigentlich den kommenden Dionysos verbarg. Zu erwähnen wäre

¹ Il. VI, 130 ff.

vielleicht noch, daß nach einer andern Stelle der Ilias (XXIV, 78) der gerade Weg zur Grotte der Thetis zwischen Samos und Imbros niedergeht, den beiden wegen ihrer Mysterien berühmten Inseln. Wir sehen also hier in die Vergangenheit zurück, wo Dionysos noch schwach und verborgen war und gleichsam nicht hervorzutreten wagte, wo er durch keine festlichen Aufzüge verherrlicht wurde. b) Ein anderer, früherer Widersacher des Dionysos ist Pentheus, König von Thracien, der ebenfalls die Gottheit des Dionysos nicht anerkennen will und seine Dienerinnen verfolgt, und der von Dionysos selbst dafür gestraft wird (den Phylargos straft er nicht selbst). Euripides machte diese Bestrafung des Pentheus zum Gegenstand einer Tragödie.

Der berühmteste Widersacher des Dionysos war Orpheus, der, wie Pentheus, von den Mänaden (Dienerinnen des Dionysos) zerrissen wird. Was dieses Zerreißen bedeutet, wird sich erklären, wenn wir die Stellung des Orpheus überhaupt begriffen haben. Orpheus ist Repräsentant des dem befreienden Gott sich widersetzenden Bewußtseyns, Repräsentant der Vergangenheit im Widerspruch gegen die neue, mit Dionysos kommende Zeit. Dieses Bewußtseyn aber ist es, was durch den dionysischen Polytheismus zerrissen wird. Orpheus wird aus gleichem Grund dem Homeros entgegengestellt, denn Homeros selbst ist nur die letzte Erscheinung jener vollkommenen Krisis des Bewußtseyns, durch die der vollendete exoterische Polytheismus entsteht. So nimmt den Homer Herodotos in der berühmten schon öfter angeführten Stelle, wo er sagt: Woher ein jeder Gott entstanden, oder ob alle von jeher waren, und welcher Gestalt die einzelnen, wurde nicht gewußt, als so zu sagen von gestern und ehegestern (so neu ist nach Herodotos dieser griechische Polytheismus). Denn, fährt er fort, von Hesiodos und Homeros glaube ich, daß sie nicht mehr denn 400 Jahre vor mir gelebt haben, diese aber sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben¹. Indem Herodotos dies sagt, schreibt er also den beiden nur zu, daß seit ihnen bekannt und gewußt werde, was zuvor — nicht überall

¹ II, 53. — Vergleiche Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 16 u. folg. D. S.

nicht da war, sondern nur — nicht gewußt wurde (*οὐκ ἠπιστάτο*). Ausdrücke, die sehr unrichtig auf vorhomerische Mysterien bezogen würden. Die bei Herodotos unmittelbar vorhergehende Erzählung von den Pelasgern zeigt deutlich den dieser letzten Krißis vorausgegangenen Zustand des Bewußtseyns, wo nämlich zwar eine wirkliche Göttervielfalt schon da ist, wo aber das noch immer nicht ganz besetzte, noch immer einschließende und verdunkelnde Princip ihre Sonderung und wirkliche Auseinandersehung hindert, also auch die Unterscheidung der Namen und der Würden, sowie der Wirkungen und Gestalten unmöglich macht, eine Unterscheidung, die Herodotos in derselben Stelle auch erst dem Homeros beilegt. Homeros selbst ist nur das Erzeugniß der letzten Krißis, des ganzen mythologischen Processes, dessen freilich eben darum in ihm selbst nicht mehr gedacht wird, so daß zwar die Kraft jener ganzen dunkeln Vergangenheit in ihm dem Resultat nach bewahrt, sie selbst aber völlig verschwunden ist. Homer ist eben dadurch Homer, daß in ihm von den Tiefen, von dem Geheimniß des mythologischen Processes nichts mehr sichtbar wird, daß in ihm das reine Resultat erscheint, ohne der Vergangenheit zu gedenken. Die Gewalt jedes Lebens besteht in der Kraft, die es hat, eine Vergangenheit auszuschließen, die vor ihm nicht mehr zur Wirklichkeit hervorzutreten vermag; in dieser Kraft besteht seine Gesundheit und seine Stärke. Das Kind, wenn es geboren und vom ersten frohen Lebensgefühl durchdrungen ist, weiß nichts von dem Vorgang, durch den es in Mutterleibe gebildet worden; sein gegenwärtiger Anblick schließt für den Beschauer jede Erinnerung an den Proceß aus, durch den es auf eine wundervolle Weise bereitet worden.

Nie glänzt die Erde, nie der Himmel in schönerem Licht, als nach Sturm, Ungewitter und unendlichem Regen, wenn sie wie neu geschaffen aus einer zweiten Einwickelung hervortritt. So fühlen wir in Homeros, im Ganzen und in jedem Theil, die frische, gesunde Jugend der eben freigelassenen Menschheit; nachdem das Ungeheure, Formlose verdrungen ist, breitet sich die schöne Welt reiner Gestalten aus, aber schaal und leer ist jede Bewunderung des Homer, der nicht dunkel das Gefühl der in jenen Gestalten überwundenen Vergangenheit zu

Grunde liegt; denn nur aus dieser stammt ihre Kraft und jene Allgemeingültigkeit, die an den griechischen Göttern haftet, vermöge der sie jeder gleich als allgemein bedeutende Wesen erkennen muß. Seitdem Wolf die individuelle Einheit des Homers zerstört hat, ist Homer selbst als ein Problem hingestellt, dessen Auflösung die bis jetzt geltenden Begriffe nicht mehr gewachsen sind. Vielleicht wünschten eben darum neuerdings gewisse Gelehrte, besonders Vogt, sich wieder den persönlichen Homer zurück, oder, wie sie mit einem von Franzosen entlehnten Witz sich ausdrücken, die Einhomerelei (Monohomerie) statt der wolffschen Vielhomerelei. Vielleicht fühlten sie, daß die höhere Erklärung, die nothwendig würde, sowie die homerischen Gedichte nicht mehr als Werk Eines dichterischen Individuums betrachtet würden, bald auch für andere Erscheinungen des Alterthums würde gefordert werden, denen sie jetzt einen ganz zufälligen Ursprung zuschreiben zu dürfen glauben. Die homerische Poesie ist nicht das Werk eines Menschen, noch ist sie ihrem letzten Ursprung nach das Erzeugniß eines einzelnen Volks als solchen, sie ist, kann man sagen, ein Werk der Menschheit. Denn obgleich sie in ein einzelnes Volk fiel, gehört sie zu den letzten Resultaten jenes gemeinschaftlichen Processes, in dem nicht ein einzelnes Volk, sondern die Menschheit begriffen war. Die homerische Poesie gehört gerade der Zeit an, wo das hellenische Volk sich entscheidet, d. h. aus der allgemeinen Menschheit als solches heraustritt, wo es also eigentlich noch nicht Volk, sondern noch Menschheit ist, wie es nicht ein einzelnes Volk, sondern gleichsam die Menschheit ist, die sich vor Ilium versammelt und wie die Ilias selbst noch keinen Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren kennt.

Wenn die früheren Momente des mythologischen Processes ganz besonders dem Orientalismus angehören, so ist in Homeros der entscheidene Uebergang zum Occidentalismus; in ihm, kann man sagen, ist jener völlig überwunden. Aber eben ihm stellt sich nun die dunkle Gestalt des Orpheus an die Seite, der auch das orientalische Princip repräsentirt. Wenn Herodotos in der oft erwähnten Stelle unter den Dichtern, die für älter als Homeros ausgegeben werden, nach seiner

Meinung aber jünger seyen, vorzüglich den Orpheus gemeint hat, so kann sich dieß wohl auf orphische Gedichte beziehen, dergleichen zu Herobotos Zeit schon existiren konnten. Aber wenn die angeblichen orphischen Gedichte später sind, so folgt daraus nichts für Orpheus, der sich ja schon der ersten Erscheinung des Dionysos widersetzt; es beweist nicht, daß nicht, ehe die homerische Poesie zum Durchbruch kam, ein ihm widerstrebendes Princip vorhanden war, das ebenso in Orpheus personificirt ist, wie das entgegengesetzte in Homeros, und wenn Aristoteles nach einer Stelle des Cicero¹ von Orpheus gesagt hat, daß er nie (nämlich als diese individuelle Person) in der Wirklichkeit existirt habe, so können wir ja das heutzutage in demselben Sinn von Homer sagen. Homer ist eine Idee, die vor Homer, d. h. schon vor der Zeit der homerischen Gedichte, ist. Das Heidenthum vollendet sich in sich, und Homeros ist der Messias (die Endererscheinung) des Heidenthums. Ohne auf eine freilich gewagte orientalische Etymologie das geringste Gewicht zu legen, nach welcher Homer den Aussprechenden (hebräisch מִשְׁפָּח) bedeuten würde, nemlich der die zuvor eingeschlossene und verhüllte Göttervielfalt aussprechenden, muß man wenigstens zugeben, daß der Name Orpheus, wenn man auch bloß an das griechische ὄρφην, Dunkel, besonders nächtliches, an das ὄρφναϊος des Homer, der dieses als beständiges Beiwort der Nacht braucht, den Dunkeln, Verbunkeluden bedeute. Wollte man den Namen auch für orientalisches halten, so würde er nach dem Arabischen ein Sternkundiger oder auch ein Mystiker bedeuten können (die Araber benennen ihre mystische Theologie von diesem Wort). Jedenfalls ist Orpheus nicht sowohl eine Person als ein Princip.

In den frühesten Sagen, eben denen, die sich auf den Dionysoscultus beziehen, erscheint Orpheus als Anhänger des Zabismus, als Repräsentant des astralen Principes. Er weigert sich den Dionysos (die zerstörende Potenz dieses Principes) zu erkennen, indem er den Helios, oder wie dieß später gedacht wurde, den Apollon für den größten Gott erklärte. Darum wird er nun von den Mänaden zerrissen, d. h. der dionysische

¹ De Nat. Deor. I, 38.

Taumel siegt über das retardirende Princip des Bewußtseyns, das trotz seines Widerstrebens, oder vielmehr eben seines Widerstrebens wegen, zerrissen, d. h. in eine Vielheit zerlegt wird. Gleichwie aber eben das, was irgend einem Höheren feindlich entgegentritt, wenn es überwunden ist, nun vielmehr zur Bejahung, zur Verherrlichung dieses Höheren wird, so ist es nicht zu verwundern, wenn, wie Pausanias¹ erzählt, in Tempeln des alten Griechenlands Bilder des Orpheus neben Bildern des Dionysos aufgestellt waren und hie und da Orpheus selbst unter den Eingeweihten (oder gar als Stifter) dionysischer Mysterien genannt wird, aber ursprünglich war er vielmehr im Gegensatz mit Dionysos der Widersacher desselben², nämlich des Dionysos, den wir bis jetzt allein kennen, des Dionysos, der Semele Sohn, der eben darum der thebanische genannt wird, und dem, um auch dieß gelegentlich zu bemerken, der Name Bakchos eigenthümlich zugehört, so daß unter Bakchos immer nur dieser, der thebanische Dionysos, verstanden wird.

Die Orphiker, Gegner alles bacchischen Orgasmus, schreiben sich aus der Zeit her, wo nur erst Dionysos, der Semele Sohn, bekannt war, Dionysos im Gegensatz und in der Spannung, wo er nur als Zerstörer eines früheren Bewußtseyns, noch nicht zugleich als der Vermittler eines höheren, geistigeren Bewußtseyns erschien. Die letzten, (d. h. die vollendeten) griechischen Mysterien hatten die bacchische Dissonanz in sich durch einen höheren Akkord aufgelöst, jener Bakchos, der zuerst nur im Gegensatz und als Zerstörer erschien, war hier selbst einer höheren Einheit untergeordnet. Diese letzten griechischen Mysterien waren völlig rein von dem wilden bacchischen Orgasmus, dem die Orphiker auf einer früheren Stufe sich widersetzt hatten. Nie war Bakchos, der thebanische Dionysos, für sich Gegenstand der Mysterien, aber die Orphiker, indem sie dem Bakchos absolut widersprachen, hinderten sie eben damit zugleich die Entwicklung der höheren Idee, zu der Bakchos nur der Uebergang war. Als daher die Dionysosidee in den Mysterien zuletzt allen Gegensatz und Widerspruch in sich selbst überwunden, die

¹ V, 26, 3.

² Man vergl. auch Plat. Sympos. p. 179 D.

ursprüngliche Dissonanz ganz aufgelöst hatte, sahen sich die Orphiker durch die Mysterien gleichsam überflügelt, und konnten sich, da sie nun übrigens auch geschlossene Gesellschaft gegenüber von diesen zu bilden, geheime Weihen mitzutheilen suchten, sie konnten sich nur noch als *mysteria privata* (durch Privateinweihungen einzelner Abergläubiger, wie aus Theophrasts Charakter des Weisbämon erhellt) behaupten, und waren schon zu Platons Zeiten in große Verachtung gesunken, der in der Republik¹ erwähnt, wie sie mit Büchern des Orpheus, der Selen e und der Söhne der Musen umherziehen, und nicht bloß Privatpersonen, sondern auch Städte bereden, durch gewisse Opfer Rösungen und Reinigungen von unrechtmäßigen Handlungen, sowohl für Lebende als für Tote, bewirken zu können. Ein anderes Geschäft, das sie trieben, war die Wahrsagerei, die in einer andern Stelle des Platon, im Protagoras erwähnt wird, wo dieser Sophist sagt: die edle sophistische Kunst sey sehr alt, aber die ersten, die sie ausübten, haben sie, um die Mißgunst zu vermeiden, nur verstellt und versteckt, Homeros, Hesiodos und Simonides hinter die Poesie, andere, wie Orpheus und Musäos, hinter Mysterien und Wahrsagereien, ausgeübt². Um diese Zeit der höchsten griechischen Bildung erscheinen die Orphiker nur noch als eine Art von Gauklern, als herumziehende oder Bettelpriester (*ἀγύρται*) und Wahrsager (*μάντις*). Dieser Entartung ohnerachtet hatte das orphische Wesen, inwiefern es besonders mit einer eignen Lebensweise (*βίος ὀρφικός*) verbunden war und z. B. in der Enthaltung von thierischer Kost sowie von blutigen Opfern bestand, einen ehrwürdigeren Ursprung. Das Orphische ist in der griechischen Bildung eben das, was auf einer früheren Stufe die Ritthrasidee oder der Buddismus — also eigentlich das antimythologische Princip³. Was bei Horaz von Orpheus gesagt ist, daß er die in Wäldern lebenden Menschen blutiger Kost und der Mordlust entwöhnt, könnte ganz so auch von Buddha gesagt werden:

¹ II, p. 364 E.

² p. 316 D.

³ Man vergleiche die Philosophie der Mythologie in der 11. und 22. Vorlesung. D. S.

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
 Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
 Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones¹.

Auch Orpheus wird unter den Wohlthätern genannt, die menschliches Leben durch bessere Sitte und besonders durch Musik gesänftigt. Diese ganze Richtung übrigens, die wir als orphisch bezeichnen können, sowie den Widerspruch gegen Dionysos verlegt die griechische Sage nach Thracien. Eurygos, Pentheus und Orpheus, die drei Widersacher des Dionysos, sind Thraker. In den letzten Zeiten, wo das erschöpfte Heidenthum sich wieder mehr den orientalischen Religionen zuwendete, stieg auch das Ansehn der orphischen Lehre neuerdings, die nun mit Elementen pythagorischer und platonischer Philosophie und selbst mit Ideen der Mysterien sich verband. Namentlich die Neuplatoniker suchten sie wieder hervor, um sie besonders auch dem Christenthum entgegenzusetzen. Aus dieser Zeit schreiben sich die orphischen Theorien der Weltalter her, nach denen Dionysos der letzte Welt Herrscher seyn sollte. Auf diese werde ich später zurückkommen.

Eine Frage ist, wiefern Grund vorhanden, die sogenannten orphischen Geheimnisse mit den bacchischen Orgien zu vermischen. Selbst Creuzer, der so gern alles verbindet, weiß doch nichts aufzubringen als eine Stelle des Herodotos, der nämlich von den Aegyptern erzählt, daß sie in wollenen Kleidern keinen Tempel betreten und auch nicht begraben werden dürfen; dieß werde für unerlaubt gehalten, und dieß stimme überein mit den orphisch genannten Gebräuchen und den bacchischen, die aber ägyptisch seyen, und den pythagorischen². So nämlich nach der Lesart der gewöhnlichen Ausgaben. Wäre nun aber auch diese nicht zweifelhaft, so würde doch nur folgen, daß in diesem Punkt (nämlich daß in wollenen Kleidern niemand weder Tempel betreten noch begraben werden dürfe) die orphischen Gebräuche mit den bacchischen, den ägyptischen und den pythagorischen übereinstimmen. Diese ganz specielle Uebereinstimmung würde aber noch nicht berechtigen, mit Creuzer

¹ A. P., 391. Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 70.

² II, 81.

gleich allgemein auszurufen: Orphische Gebräuche oder gar orphische My-
 sterien sind also bacchische! Auch der jüdische Priester (3 Mos. 16, 4)
 durfte an dem jährlichen großen Versöhnungsfeste, wo allein ihm ins
 Allerheiligste zu gehen verstattet war, keine andern als leinene Beklei-
 dungsstücke anhaben. „Denn das, heißt es in dem mosaischen Gesetz,
 sind heilige Kleider“. Wollene also, als von einem thierischen Stoff
 gewebte, wurden als unheilige, unreine betrachtet. So wenig man
 nun dieser Uebereinstimmung wegen sagen könnte, jüdische Gebräuche
 oder Mysterien seyen auch bacchische, so wenig dürften wegen eben dersel-
 ben orphische gleich als identisch mit bacchischen erklärt werden. Allein die
 Worte, in welchen jene Stelle die bacchischen Gebräuche nennt, sammt
 denen, worin gesagt ist, daß die bacchischen eigentlich ägyptische seyen,
 finden sich nur in einigen Handschriften, und besonders dieser Zusatz, durch
 den Herodotos ganz unnöthigerweise wiederholen würde, was er ander-
 wärts schon ausführlich gesagt hat, daß die bacchischen Ceremonien von
 Aegypten herkommen, läßt, wie mir scheint, keinen Zweifel darüber,
 daß diese ganze Stelle, soweit sie die bacchischen Gebräuche erwähnt,
 ein unächter Zusatz, ein bloßes Glossem sey. Es war durchaus keine
 Möglichkeit hier, bacchische Gebräuche zu erwähnen. Das Glossem zeigt
 sogar einen Unwissenden an. *Βακχικά* — bacchisch — können nach
 dem genau beobachteten Sprachgebrauch unterrichteter Griechen (und zu
 diesen gehörte doch wohl Herodotos) keine anderen Gebräuche heißen, als
 die des profanen oder orgiastischen Bakchos-Cultus; nie hätten ältere
 Griechen die Eleusinien *βακχικά* genannt; nichts ist dem Bacchischen
 entgegengesetzter als das Contemplative des orphischen Lebens und die
 priesterliche Würde des pythagorischen. Jene Sitte der ägyptischen Priester,
 die Tempel nie anders als in leinenen Kleidern zu betreten und ebenso
 nicht anders als in solchen sich begraben zu lassen, hat allerdings etwas
 Orphisches und Pythagorisches und stimmt mit dem Geist dieser beiden
 Lehren völlig überein. Dagegen ist die Erwähnung der bacchischen
 Gebräuche bei dieser Gelegenheit ganz widerstunig. Pythagoras hat die
 bacchischen Orgien und was dazu gehört gewiß nicht weniger als Hera-
 kleiter verworfen (der erste, heiläufig dieß zu sagen, der phallische Bakchos-

Processionen erwähnt, zum Beweis, wie spät sie in Griechenland sind). Zu bestimmt wird Orpheus als Widersacher der bacchischen Orgien sonst bezeichnet, als daß man orphische und bacchische Mysterien vermischen dürfte. Ueberhaupt nicht ohne früheres Widerstreben und nur erst spät, als *ἔσθ' ἐσχυρέα*, nachdem die Dionysosidee höher entwickelt und dadurch zugleich dem früheren wild- und orgiastisch-Bacchischen eine Grenze gesetzt ward, erst da fanden die eigentlichen bacchischen Mysterien Eingang in Griechenland. Aber auch alsdann waren sie nicht etwa ein Theil der Mysterien, sondern in deutlicher Unterscheidung, ja im Gegensatz mit den Dionysos-Mysterien waren die dem Bacchos gefeierten Feste vielmehr ganz öffentliche.

Das Resultat von dem allem ist also: der Dionysos, der noch im Gegensatz und in der Spannung erscheint, der Orgasmus erregende, Dionysos als Bacchos, war nicht Gegenstand der Mysterien, die Feste, die ihm, obwohl erst spät, in Griechenland auch mit Vortragung des Phallos gefeiert wurden, waren ganz öffentliche, durchaus nicht als mysteriöse betrachtete. Hieraus folgt, daß diese bacchischen Feste nicht in den Kreis unsrer gegenwärtigen Erörterung gehören. Da wir uns indes einmal so weit über sie erklären mußten, eben, damit sie nicht verwechselt werden, und da sie übrigens doch mancher früheren Erklärung und Behauptung zur Bestätigung dienen, ferner auch dieser Dionysos ein, übrigens untergeordneter, Theil der vollkommenen Dionysosidee ist, so will ich noch einiges über diese bacchischen Ceremonien bemerken.

Was also in diesen zunächst sich darstellte, war das reine Gefühl des die strenge Nothwendigkeit des früheren Bewußtseyns aufhebenden, mit dem freien Naturleben einverstandenen Gottes. Denn jenes Princip des Anfangs, das Dionysos überwindet, ist eigentlich und an sich das naturwidrige, dem Naturleben feindliche. Nur indem es sich dem Dionysos unterwirft, ihm sich materialisirt, entsteht wirkliches Naturleben. Die Veränderung, die im Bewußtseyn mit dem Dionysos vorgeht, ist ganz der ähnlich, welche wir uns denken müssen, als nach dem Urzustand des wüsten, leeren Sehns (des *רָצוֹן רָצוֹן*), in welchem die Erde in ihrer rein astralen Zeit war, die Mannichfaltigkeit der einzelnen

Gattungen und Arten der Dinge auf ihr zu entstehen anfangen. Dieser Gott der zweiten Potenz ist also nichts weniger als, wie mehrere in Folge verkehrter Begriffe sich vorgestellt, der verzehrende Gott, dieß ist vielmehr der erste Gott in seiner Reinheit, und insofern er durch den zweiten nicht gesänftigt ist; Dionysos aber als zweite Potenz ist vielmehr der Materialität, Leiblichkeit und leibliches Bestehen verleihende Gott. Als der das Bewußtseyn von der strengen oder verzehrenden Gewalt des ersten Princips Erlösende heißt er auch, wie früher bemerkt worden, der Löser (*Λύσιος*), nicht etwa bloß der Löser von Sorgen, wie man von dem Wein zu sagen pflegt, daß er die Sorgen des Lebens vergessen lasse — solche gemeine Beziehungen sind der Mythologie in ihrem Ursprung fremd, wiewohl Dionysos allerdings ebenso der Geber oder Verleiher des Weins ist, wie Demeter die Geberin des Saatkorns. Die von Demeter geschenkte Frucht entspricht gleichsam dem allgemeinen, dem exoterischen Bewußtseyn, der Wein ist keine so allgemeine Gabe wie die Saattrucht und enthält ein wahres Geheimniß, er entspricht der völligen Umwendung, d. h. der Vergeistigung, des erst realen, materiellen Gottes. Von den Aegyptern erzählt Plutarch¹ oder eigentlich Eudoros, daß sie erst von Psammetichus Zeit angefangen haben, allgemein Wein zu trinken, früher aber haben sie ihn weder getrunken noch zu Spendopfern (Libationen) als ein den Göttern angenehmes Getränk gebraucht, da sie ihn vielmehr als das Blut der einst gegen die Götter Kämpfenden (der Titanen) angesehen; als diese gestürzt wurden, habe ihr Blut sich mit der Erde vermengt und den Weinstock erzeugt, deswegen werden auch die Betrunknen vom Wein sinnlos, indem sie des Bluts der Erdgeborenen voll werden. Hier ist also der Wein Erzeugniß des vergossenen Bluts (d. h. der Ueberwindung) des Titanischen, d. h. des Ungeistigen. Diese Ansicht der Aegypter, nach welcher der Wein das Blut der erschlagenen Titanen seyn sollte, beweist auf jeden Fall, daß der Wein auf das untergeordnete wilde, reale Princip bezogen wurde. Der Wein ist kein unmittelbares Geschenk der Natur, wie die Brodfrüchte; er ist ein mit Gewalt ausgepresster Saft, der durch eine Art von Sterben

¹ De Isid. et Osir. c. 6.

hindurchgehend ein geistiges Leben erlangt; in dem er (verschlossen und gleichsam als Geheimniß bewahrt) längere Zeit zu beharren vermag und fortwährend einen bestimmten, ja individuellen Charakter behauptet, seine gleichsam dämonische oder geisterhafte Natur aber durch jene Abndung erweist, die ihn zur Zeit der blühenden Rebe anwandelt. Der Wein ist also das Geschenk des schon vergeistigten Gottes, wie die Saatfrucht die Gabe der dem höheren Gott nur erst sich hingebenden Demeter. Wie diese die den Leib nährenden Frucht, so ist jener die das höhere Geistesleben anregende, die verborgenen Wonnen wie die tiefsten Schmerzen des Lebens hervorrufende Gabe.

Eine Art von seliger Trunkenheit, aber in der zunächst nur das Wohlgefühl des von der erdrückenden Gewalt des früheren Princips sich befreit fühlenden Bewußtseyns sich aussprach, war der Charakter der bacchischen Aufzüge. In jenen taumelnden und trunkenen Festzügen, die zur Verherrlichung des Dionysos oder Bakchos angestellt wurden, erschienen als Gefolge des letztern vorzüglich die Tityri und Satyri. Unter beiden werden hochartig gestaltete oder costümirte menschliche Figuren verstanden; einige halten *τίτροποι* für die bloße dorische Form von *σάτυροι*. Indes unterscheidet sie Strabo¹. Buttmann, der in einer Zeit, wo phantastische Erklärungen aller Art sich des größten Beifalls erfreuten, immer auf verständige Erklärung ausging, wenn diese auch mitunter etwas handsbaden ausgefallen seyn sollte — dieser hat die Satyri und Tityri erklärt als Caricaturen von Bauern oder von Landvolf, das den Zug des Bakchos begleitete. Es ist auffallend, daß weder ihm noch einem andern Erklärer bis jetzt das weit näher Liegende eingefallen ist, daß diese Satyri und Tityri vielmehr das Bild jenes *Ἰηριωδῶς ζῆν*, jenes thierähnlichen Lebens vorstellen, von welchem die Menschheit durch Dionysos befreit worden. Eben dahin, nämlich auf die erste noch halb thierische Zeit, deuten ja auch die Firschlalbfelle, mit denen die Figuranten dieses Zugs bekleidet waren, und die nachher wieder in den Mysterien mit gleicher Bedeutung vorkamen.

Als ein höherer Repräsentant dieser Menschheit oder vielmehr des

¹ X, 3, 466 ff.

in dieser Menschheit herrschenden Principis ist Silenos (*Σειληνός*), Bakchos' treuester Gefährte, anzusehen. Daß er das Princip selbst repräsentirt, ist daraus abzunehmen, daß er als der erste, älteste und klügste unter den Satyren vorgestellt wird. Er ist das nun selbst mild und zahm gewordene, eben darum seiner selbst bewußte und sich selbst mit Ironie betrachtende wilde Princip. Denn Ironie ist, wie er auch bei Plutarch genommen wird, der Grundzug seines Charakters. An die Stelle früherer Befangenheit tritt mit Silenos die gänzliche Unbefangenheit, die besonders in seiner Liebe zum Scherz sich darstellt. Denn den Befangenen flieht der Scherz. Ursprünglich in seiner Blindheit sumlos (*stupid*) und im Widerspruch mit Bakchos, ist er nun vielmehr der Klügste und erfahrenste unter den Satyren, sogar, als der, welcher schon einmal eine Zukunft erlebt hat, der in die Zukunft sehende. In seiner äußern Gestalt drückt sich noch der frühere turgor des Naturprincipis, aber in der Abspannung aus. Sein ganzes äußeres Wesen ist Abspannung, Nachlassen, Lässigkeit, wie er denn eben darum auch *Χάλις* hieß — nicht weil dieß Wort ungemischten Wein bedeutet, wie Kreuzer sagt, der zwischen Namen und Worten unstatthafte Verbindungen, wie zwischen Sachen flieht, sondern von *χαλαίω*, nachlassen, erschaffen, was gerade von jenem nachgiebig, weich werdenden Princip der Natur in der Mythologie ganz besonders gebraucht wird. Wie die Satyren mit Epheu und Weinblättern umwundene Spieße (denn dieß ist der Thyrsus) tragen, Zeichen des Friedens und der friedlichen Eroberung (denn übrigens ist es ein Siegeszug des Bakchos), so wird Silenos selbst nicht von dem kriegerischen Rosß, sondern dem Esel, dem Thier des Friedens, getragen. Diese Züge erinnern an ganz analoge Bilder des N. T., wie es denn eben darum in der bekannnten, auf den Messias sich beziehenden Weissagung heißt: Sage der Tochter Zion, siehe dein König kommt zu dir sanftmüthig (friedfertig) und reitet auf einem Füllen der lastbaren Eselin.

Dasselbe, das in Bezug auf die Menschheit Silenos ist, dasselbe als allgemeines Princip, als Princip der Natur, ist der Pan, ebenfalls bodstüßig, gehörnt, und am ganzen Leibe reich behaart — ein

wahrer Naturgott (hier ist das Wort an seiner Stelle), das Inwohnende der nun gewordenen, beruhigten Natur, jenes unsichtbar Webende, das der Mensch in der Stille der Wälder, in dem Schweigen der Fluren um sich empfindet, eben darum vorzüglich der Gott der Landleute, der Hirten und aller derer, die in freier Natur ein einsames Geschäft verrichten. Er ist der nun nicht mehr gefürchtete, mild gewordene, dessen ehemalige Wildheit eben darum nur noch gleichsam scherzhaft, mit Ironie dargestellt wird, wie er selbst durch seine Ironie alle Götter ergötzt. Wenn er sichtbar wird, so erscheint er als menschenfreundlicher Gott in der vorhin beschriebenen Gestalt, die mehr zum Ergötzen als zum Schrecken der Menschen ist; er erscheint nur in dieser, denn eigentlich ist er die jetzt unsichtbar gewordene, abgewendete Naturkraft, die dem Menschen das Angesicht nicht mehr zukehrt, aber wenn sie sich wieder umwendet, die Ursache grundloser, d. h. durch nichts Einzelnes, das man als Grund davon angeben könnte, sondern durch das Unsichtbare und Allgemeine der Natur selbst erregter Schrecken ist, die eben davon panische Schrecken heißen. Ganz besonders wird Pan als die durch die ganze Natur dringende Stille empfunden, welche der tiefe Naturfinn des Alterthums für etwas Positives ansah. Dieß erhellt daraus, daß als sein Sohn der Krotos, das Getöse, genannt wird. Denn das Getöse und der Lärm (unstreitig gab es auch panischen, von keiner sichtbaren Ursache erzeugten Lärm) entsteht nur durch eine Aufhebung oder vielmehr eine Spannung desselben Principis, das in seinem ungestörten Seyn die Ursache der Stille ist. Die tiefe Naturanschauung der Griechen erkannte, daß diese Naturstille um Mittagszeit am größten, daß jenes Princip um diese Zeit am wenigsten zu erwecken und zu erregen ist. Es ist eine bekannte Sache, daß der Schall bei Nachtzeit viel weiter und höchst wahrscheinlich auch schneller sich fortpflanzt. Man hat diesen Umstand sonst sich daraus zu erklären gesucht, daß bei Nacht alles Geräusch, das durch Bewegungen der Thiere oder die Handthierung der Menschen verursacht wird, verstummt ist. Aber Alexander v. Humboldt hat in den Einöden des nördlichen Amerikas, wo auch am Tage die tiefste Stille herrscht, die Bemerkung gemacht, daß der Donner der

Wasserfälle des Niagara in der Nacht um mehrere Meilen weiter als bei Tag gehört wird. Man gibt von dieser Erscheinung künstliche, auf Zufälligkeiten der Ausbünstungsverhältnisse gebaute Erklärungen. Aber so große Phänomene sollten billig auch großartiger erklärt werden. Es ist natürlich und allen Analogien gemäß, daß, wenn das äußere Licht alles mit seinem Glanz erfüllt, jenes innere Licht, wie ich das Schallprincip nennen möchte, abgespannt und gleichsam eingeschlüfert wird, wogegen, wenn das äußere Licht verschwindet, jenes innere Licht um so lebendiger erwacht und um so leichter erweckbar ist¹. Die Abstumpfung oder Dämpfung des Schalls vorzüglich um Mittagzeit kann jeder leicht in der Natur beobachten. Ich selbst, dem andere Studien die Neigung zu Versuchen nicht zu befriedigen erlaubten, daher ich mich auf Beobachtungen beschränken mußte, habe in einsamer Jugend-Fröhe sehr bestimmte Beobachtungen darüber gemacht, namentlich mit Echo, noch ehe ich die später erst erfahrene Thatsache kannte, daß das berühmte Echo im Park zu Woodstock in England bei Tage 17, bei Nacht 20 schnell nacheinander gesprochene Worte wiederholt. Ich bemerke hiebei, daß Pan auch bald Liebling, bald Gemahl der Echo heißt. Auch Dichter kennen sie wohl diese Mittagsstille, z. B. wenn es bei Aeschylus² heißt:

— des Sommers Gluthen, wenn das Meer auf schweigendes,
Windstilles Mittagelager sanft in Schlaf gewiegt;

ebenso Ossian, wenn er im Tod Oslars, des Sohns Karuths, von den Gräbern der beiden Helden sagt: Ost grasen des Berges astigte Söhne an ihren Gräbern, wenn der Mittag seine glühenden Strahlen verbreitet und Stille rings auf den Gebirgen liegt.

Um dieselbe Zeit also schläft Pan seinen Mittagsschlaf, und die Hirten bei Theokrit³ scheuen sich ihre Flöten zu blasen aus Furcht ihn zu erwecken.

Ich habe übrigens hier von Pan nur reden wollen, wie er bei

¹ In Fünen will man bemerkt haben, daß während der Sonnensfinsterniß (28. Juni 1851) der Schall mit größerer Stärke sich verbreitet habe.

² Agamemnon v. 566. 567. (540. 541).

³ I, 15 ff.

den Hellenen und in Verbindung mit Bakchos vorkommt, also z. B. nicht untersuchen wollen, was es unter anderm mit dem Gott auf sich habe, den bei den Aegyptern Herodotos auch Pan nennt, wiewohl er selbst bemerkt, daß dieser bei den Aegyptern zu den ältesten gehöre, während die Hellenen den Herakles, Dionysos und Pan für die jüngsten Götter halten¹. In welchem Sinne die Griechen den Dionysos zu den jüngsten Göttern zählen, habe ich bereits erklärt.

Nachdem einmal Pan mit Bakchos in Verbindung gesetzt war, kam man auch darauf, ihn zum Pfleger der ersten Kindheit des Dionysos zu machen, eine Idee, die zu Bildwerken von verschiedener Art Anlaß gab, die leicht zu den lieblichsten des Alterthums gehören möchten, unter die namentlich auch der öfters wiederholte Faun mit dem Bakchoskinde gehört (Faun wahrscheinlich nur durch Aspiration des Lauts aus Pan entstanden). In eben diesen Darstellungen vorzüglich fand auch die griechische Kunst Gelegenheit, die ganze harmlose, gutmüthige oder, wie man heutzutage lieber sagt, gemüthliche, unbefangene, und darnum auch besonders gegen die unbefangene Kindheit liebevolle und dem Scherz holde Natur des Gottes auszudrücken.

So viel also nun vom Gefolge des Dionysos und den mit ihm in nächster Beziehung stehenden Persönlichkeiten. Aber dieser Dionysos war, wie gesagt, nicht Gegenstand der Mysterien; die ihm gefeierten Feste waren öffentliche, an denen das ganze Volk ohne Unterschied Theil nahm. Auch konnte es nicht Bakchos seyn, der die Demeter versöhnte, denn er eben war es, der das um den Gott ängstliche Bewußtseyn vorzüglich verlegt hatte. Dieser also war nicht Inhalt der Mysterien, dieß ist gewiß; aber ebenso gewiß ist, daß die Versöhnung der Demeter Hauptgegenstand der Mysterien war. Wie, durch welchen Inhalt der Mysterien wurde diese bewirkt? Diese Frage führt uns nun also auf die Untersuchung über den eigentlichen Inhalt der Mysterien.

¹ Vergl. Philosophie der Mythologie, 18. Vorlesung. D. S.

Wanzigste Vorlesung.

Von der Fröhlichkeit und Heiterkeit der öffentlichen Dionysos-Feste in Griechenland wenden wir uns jetzt zu dem Ernst und zu dem Dunkel der Mysterien.

Die Frage ist: Was war eigentlich Inhalt der Mysterien? Keine Frage der Alterthumsforschung hat wohl zu abweichenderen Antworten Anlaß gegeben. Zumal in der neuesten Zeit ist zwischen dissentirenden Parteien ein heftiger Streit über Ursprung, Bedeutung und Inhalt der Mysterien geführt worden. Auf diese neueste Polemik uns einzulassen, sind wir von unsrer Seite durch nichts genöthigt. Denn wogegen jene Polemik vorzüglich streitet, z. B. gegen vorhomerische Mysterien, gegen Ableitungen der griechischen Dionysoslehre von dem indischen Schiwa-Cultus, gegen die Meinung, es sey in den Mysterien eine philosophische Lehre über die Natur der Dinge vorgetragen, oder die Einheit Gottes im Gegensatz der Vielgötterei gelehrt worden — nichts dergleichen wird von uns behauptet. Die Mysterien sind uns ein natürliches und nothwendiges Erzeugniß des mythologischen Processes selbst, sie ergeben sich aus diesem, und konnten also nicht ihm vorausgegangen seyn. Sie heben die Göttervielfeit nicht auf, aber sie enthalten, wie gesagt, den Verstand, das eigentliche Geheimniß derselben, — nicht ein Geheimniß, das im Widerspruch mit ihr steht und außer ihr ist, sondern das Geheimniß, das eben diese Vielheit selbst in sich verbirgt. So wenig wir indeß Ursache haben, unsere Ansicht

gegen jene Polemik zu vertheidigen, ebensowenig können wir Neigung empfinden, den natürlichen Zusammenhang, in dem uns die Mysterien als nothwendiges letztes Erzeugniß der Mythologie selbst mit eben dieser stehen — diesen natürlichen und nothwendigen Zusammenhang gegen die künstlichen, gemachten und zusammengestoppelten Vorstellungen zu vertheidigen, die Voss und außer Lobed, für dessen philologische Gelehrsamkeit ich übrigens alle gebührende Verehrung hege, auch andere sich von den Mysterien gemacht haben.

Zuerst will ich nur in Ansehung der attischen Mysterien, mit denen wir uns vorzüglich beschäftigen, so daß die andern, namentlich die samothrakischen, nur gelegentlich erörtert werden, bemerken, daß die großen und die kleinen (*μεγάλα* und *μικρά*) unterschieden werden. Da die kleinen sich aber auf die großen bezogen und nur eine Art von Vorbereitung zu den großen bildeten, so ist diese Unterscheidung hier, wo von dem Gesamttinhalt der Mysterien die Rede ist, für uns ohne Folge. Wie sich dieser Gesamttinhalt zwischen den großen und kleinen vertheilt habe, wird sich in der Folge von selbst herausstellen.

Vor allem nun ist zu erinnern: Die Mysterien waren zunächst etwas, das begangen wurde, res oder sacra quae fiebant, *δραμματα*. Man muß also unterscheiden a) die Mysterien selbst, das was in ihnen vorging, gethan wurde, b) die dadurch erzeugte Erkenntniß, welche nun eigentlich erst die Mysterienlehre zu nennen wäre.

Die Mysterien waren allerdings der öffentlichen oder exoterischen Mythologie entgegengesetzt, jedoch ist diese Entgegensezung nicht als Widerspruch zu denken. Die Mysterien waren vielmehr selbst nur das Innere, nur der Schlüssel und gleichsam die letzte Erklärung der Mythologie selbst, wie schon gezeigt worden. Demnach konnte der Hauptvorgang der Mysterien nur die letzte Krists seyn, die letzte Krists nämlich des mythologischen Bewußtseyns selbst. Die Mysterien waren nur eine wiederholte Darstellung des Vorgangs, durch den das Bewußtseyn sich vollends zur letzten Erkenntniß überwindet und entscheidet.

Die Mysterien selbst waren noch Kampf, wie schon daraus erhellt, daß die, welche durch alle Stufen hindurchgegangen waren, zuletzt als

Sieger gekrönt wurden. Ihre (der Mysterien) Voraussetzung war also allerdings die fortdauernde reale Gewalt jenes religiösen Princip, durch das der Mensch außer sich selbst und in einen besinnungslosen Zustand gesetzt wird. Die Mysterien enthielten dieselbe esoterische Geschichte der Mythologie, die wir in der Philosophie der Mythologie durch alle ihre Momente hindurch beschrieben haben. Diese Geschichte wurde durch wirkliche Erscheinungen (*φαντάσματα*), wie sie ausdrücklich genannt werden, für das Bewußtseyn der Einzuweihenden gleichsam reproducirt: zuerst alle Schrecken der früheren Zustände des Bewußtseyns, der Lobekampf des in dem realen Princip verfangenen Bewußtseyns, endlich die vollkommene Befreiung. Alles, sagt Demetrius von Phalerä¹, war in der Einleitung zu den Mysterien auf Schrecken, Bestürzung und Schauer (*πρὸς ἐκπλήξιν καὶ φόβον*) angelegt. Wenn der Einzuweihende in den geheimnißvollen Tempel tritt, sagt Themistios, so wird er zuerst von Schrecken und wie von einem Schwindel befallen, von Kummer und einer gänzlichen Bestürzung eingenommen, da er keinen Schritt vorwärts zu thun vermögend ist, noch einen Weg zu finden, der ihn ins Innere führe, bis der Prophet den Vorhang von dem Tempel hinwegzieht. In einer Stelle seines Commentars über den ersten Alkibiades des Platon, auf die ich später zurückkommen werde, sagt Proklos: Gleichwie in den heiligsten der Mysterien gewisse den Einweihungen vorausgehende Schrecken (*καταπλήξεις τινές*), die theils durch Worte, theils durch gezeigte Gegenstände erregt werden, die Seele dem Göttlichen unterwerfen oder süßsam machen (hier wird also zugleich der Zweck jener Schrecken erklärt): so, setzt er hinzu, verfährt zu gleichem Zweck auch die Philosophie, um Jünglinge zum Weisheitliebenden Leben emporzurufen². Erregt wurden diese Schrecken, wie aus einer Stelle des Dio Chrysostomos³ erhellt, theils, indem der

¹ de Eloc. §. 101.

² ed. Creuz., p. 61.

³ Orat. XII, 387. — Lobed (Aglaoph., p. 116) meint, diese Stelle gehe wegen der *ἑρόνοσις* nicht auf die Kleusnien, denn diese Ceremonie schreibe Platon, Euthyd., p. 277, D. den korybantischen Einweihungen zu, niemand aber

Einzuweihende eine Menge seltsamer, unerklärbarer Stimmen vernahm, theils durch *μυστικά θεάματα*, mystische Erscheinungen, wahrscheinlich auch von Thiergestalten, die ihm begegneten, in denen die Schrecken des früheren Bewußtseyns sich darstellten. Die Vorgänge in den Mysterien sollten an die früheren Zustände wieder erinnern, die eben in dem hellenischen Bewußtseyn als solchen überwunden waren, gleichsam an jenen dumpfen schweren Traum, in dem die frühere orientalische Menschheit gelegen hatte, an jenen zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit schmerzlich ringenden Zustand, wo wilde Phantasien, regellose Geburten, unförmliche, wie aus einer ungeheuren Vergangenheit aufsteigende Gestalten das Bewußtseyn ängstigend durchzogen. Am meisten geeignet, jenen mittleren Zustand (zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit) darzustellen oder wieder hervorzurufen, war wohl der Umstand, den derselbe Redner am gleichen Orte erwähnt, daß abwechselnd Licht und Finsterniß den Einzeweihenden empfing (*σκότος καὶ φῶς ἐναλλάξ*), denn das reale Princip, je mehr es noch in seiner Stärke ist, setzt eine völlige Verdunkelung und Verfinsternung des Bewußtseyns. Wenn es aber auch im Ganzen sich noch behauptet, so gibt es doch Momente der Abspannung und des Nachlassens, wo es, augenblicklich wenigstens, gegen die höhere Potenz schwach wird; im Verhältniß aber, als es seine Kraft verliert, bricht aus dem Innersten des Bewußtseyns der Geist wie in einem verzehrenden Glanz hervor, aber eben durch den Anblick dieses Geistes wird das blinde Princip wie wahnsinnig, indem es den Geist zu ergreifen und mit ihm zu wirken sucht, woraus aber, weil es des Geistes nicht mächtig werden kann, nur das Ungeheure, Formlose entsteht, das Bewußtseyn aber in einem mittleren Zustand zwischen augenblicklicher Erleuchtung und auf diese folgender nur um so tieferer Verfinsternung sich befindet, wie wir dieß bei der früheren Beschreibung der ktonischen Zeit schon auseinandergesetzt haben¹. Weßhalb denn nun hier wieder diese

den Eleustinen. Aus letzterem folgt nichts, es ist *argumentum a silentio*. Sonst gesteht Lobed selbst, das Uebrige passe auf die Eleustinen, wovon man sich noch mehr überzeugen kann, wenn man im Texte weiter liest.

¹ Philosophie der Mythologie, S. 288 ff. D. S.

Erscheinungen bei den Mysterien eine Bestätigung der Erklärungen sind, die wir von den früheren Zuständen des mythologischen Bewußtseyns gegeben haben.

Die Absicht nun aber dieser Schreden hat uns schon die früher citirte Stelle des Proklos gelehrt. Sie sollten die Seele dem Göttlichen unterwürfig machen und den folgenden ruhigeren Stand der Seele als desto höhere Seligkeit empfinden lassen. Wenn uns von diesen Anstalten der Mysterien vieles, und besonders das Psychologische derselben, in einem gewissen Dunkel bleibt, so kommt dieß daher, daß jene reale Gewalt, in der sich das Bewußtseyn während des mythologischen Processes befand und die noch lange Zeit eine fortwährend erregbare blieb — daß diese uns aus eigner Erfahrung nicht bekannt ist, wie sie den Hellenen bekannt war, die für dieses mit dem Gott blind Behaftete des Bewußtseyns so viel Ausdrücke haben. Sie nennen es z. B. τὸ θεόπληκτον, τὸ θεοβλαβές, τὸ θεόπληκτον τῆς ψυχῆς — das mit dem Gott gleichsam Geschlagene der Seele. In einer merkwürdigen Stelle seiner Politik¹ sagt Aristoteles, daß von gewissen Leidenschaften zwar nur einzelne Seelen wirklich ergriffen werden, daß sie aber in allen vorhanden seyen. Zu diesen Leidenschaften rechnet er aber neben Mitleid und Furcht auch den *ενθουσιασμός*. Wir müssen das griechische Wort beibehalten, da wir unser deutsches Begeisterung nur im besten Sinn zu nehmen gewohnt sind. Der Zusammenhang der Stelle zeigt aber, daß *ενθουσιασμός* sensu deteriori zu nehmen ist, von einem das Bewußtseyn der wahren Erkenntniß vielmehr verschließenden, dem Bewußtseyn keine Besonnenheit, also auch keine freie Unterwerfung unter den höheren Gott zulassenden Zustand zu verstehen ist. Wir müßten das Wort durch Gottesbesessenheit übersetzen. Aristoteles setzt nun in der obigen Stelle hinzu: diesem πάθος des Enthusiasmos seyen einige unterworfen. „Eben diese aber seyen wir, wenn sie der die Seele vom Orgiasmus befreienden Lieder sich bedienen (*ὅταν χορήωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι*), wir seyen sie davon (von diesen Liedern) wie von einer Arznei oder einem Reinigungsmittel, das man ihnen

¹ VIII, 7 (Sylb. p. 229, 2 sq.).

eingegeben hätte, zurechtgestellt (zurechtgebracht, beruhigt)¹. Ich habe die Worte *τὰ ἐξοργιάζοντα τὴν ψυχὴν μέλη* übersetzt durch „Lieder, welche die Seele vom Orgiasmus befreien“. Es kann aber auch ein zusammengezogener oder sogenannter prägnanter Ausdruck seyn, *ἐξοργιάζειν τὴν ψυχὴν* wäre dann so viel als *ἐκκαθαρίζειν τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ὄργια*, die Seele zum Behuf der Orgien reinigen¹. Denn es ist zu bemerken, daß obgleich *ὄργιασμός* ursprünglich freilich jenen wilden und besinnungslosen Taumel bacchischer Begeisterung bedeutet, das Wort *ὄργια* dennoch allgemein von allen Mysterien, auch z. B. denen zu Eleusis gebraucht wird (in einer dem Hippocrates zugeschriebenen Stelle wird sogar von *ὄργίοισιν ἐπιστήμης* gesprochen, wie auch wir wohl von Mysterien der Wissenschaft, von Einweihung in die Wissenschaft reden). Ebenso heißt das Verbum *ὄργιάζειν* Mysterien überhaupt begeben, z. B. also auch die eleusinischen. Das Wort *ἐξοργιάζειν* kommt nur in dieser Stelle des Aristoteles vor; insofern zweifelhaft; indeß wie man es übersetzt, die Sache kommt auf dasselbe zurück. Auch wenn man die zweite Bedeutung annimmt, spricht Aristoteles von einem *ἐνθουσιασμός*, den er als ein *πάθος* beschreibt, dem manche unterworfen seyen, von dem sie aber durch den Gebrauch der heiligen, die Seele zum Behuf der Einweihung in die Mysterien reinigenden Lieder wie durch den Gebrauch einer Arznei befreit werden. Auf jeden Fall folgt also aus dieser Stelle, daß es gewisse Lieder gab, durch welche die Einzuweihenden zu den Mysterien vorbereitet wurden, und auf deren Wirkung in den Mysterien wir aus ihrer Wirkung außer den Mysterien schließen können, die sie nach jener Versicherung des Aristoteles ausübten. Von ihrer Wirkung in den Mysterien durfte Aristoteles nicht reden. Wenn sie aber außer den Mysterien jenen Entusiasmos, der sich als eine Sucht oder Krankheit äußerte, besänftigten, so werden sie eben dieß noch viel mehr in den Mysterien geleistet haben.

Was im Anfang der Einweihung die Schrecken bewirken sollten, nämlich das im Bewußtseyn noch immer sich erhebende, dem wahrhaft Göttlichen widersirebende Princip niederzuschlagen und das Gemüth,

¹ Vergl. zu dem Ausdruck des Aristoteles Plat. de Legg. VII, p. 790 E.

wie Proklos sagt, dem Göttlichen zu unterwerfen, das vollendeten wahrscheinlich diese heiligen Melodien, die jenes Princip vollends beschwichtigten und wie durch eine Art von Zauberfang beschwörend gleichsam einschläferten. Dieses scheint der Uebergang zum nächsten Moment, zur eigentlichen *τελετή* gewesen zu seyn, die mit dem Sterben verglichen wird (wozu schon der Gleichlaut mit *τελευτή* einlad). Hier kam es nämlich zum völligen Sterben jenes das Bewußtseyn dem mythologischen Proceß unterwerfenden und es dadurch selbst in die materielle Welt herabziehenden Principis. Wie das Freiwerden, die Lösung (*λύσις*) des Geistes von dem Leib Tod heißt, so konnte auch jene Lösung oder Befreiung des Bewußtseyns von dem Materiellen des mythologischen Processes ein Sterben genannt werden. Die *τελετή* war selbst nur wieder Uebergang zur vollkommenen Einweihung, deren höchste Stufe wieder die *εποπτεία* war, die als Zustand der allerhöchsten Seligkeit beschrieben wird; daher die griechische Lebensart *εποπτεύειν μοι δοκῶ*, ich scheine mir im Zustand des Epopten — des die Geheimnisse nun Schauenden — zu seyn, ungefähr wie wir sagen: ich bin wie im Himmel. Von der *εποπτεία* scheint sich die *μύησις* (die Einweihung) dadurch unterschieden zu haben, daß diese in Belehrung bestand, in Mittheilungen, die bloß geistig aufgenommen wurden, die *εποπτεία* aber in der wirklichen Anschauung der heiligen Geheimnisse. Diese drei Stufen *τελετή*, *μύησις* und *εποπτεία* unterscheidet wenigstens Proklos¹, und Hermias in einem handschriftlichen, von Sylvestre de Sacy² citirten Commentar über den platonischen Phädrus drückt sich über den Unterschied so aus, daß man sagen kann, die *μύησις* sey der theoretische Theil der Einweihung, die *εποπτεία* der praktische, an dem die Eingeweihten nun schon selbst durch Handlungen Theil nahmen, aber wie er sich ausdrückt, wo sie in die göttlichen Mysterien selbst eingesetzt wurden. Von dieser Seligkeit der Epopteia ist die merkwürdigste Beschreibung in einem Fragmente enthalten, das bei Stobäus sich findet und in der Pariser Handschrift

¹ Theol. Plat., L. IV, c. 26.

² bei Saint-Croix, T. I, p. 392.

dem Themistios zugeschrieben wird, das aber von Wyttenbach dem Plutarch vindicirt worden als Bruchstück aus dessen Werk *περὶ ψυχῆς*, von der Seele. Merkwürdig ist diese Stelle, weil sie zugleich einen Ueberblick über die früheren Vorgänge gewährt. Plutarch spricht hier von dem Tode und fährt alsdann fort: Dann (im Tode) widerfährt ihr (nämlich der Seele) eben das, was dem in die großen Mysterien Eingeweihten widerfährt. Deswegen — setzt er hinzu — entspricht auch das Wort dem Worte (nämlich *τελειοῖσθαι*, was eingeweiht werden heißt, dem *τελευτᾶν*, was sterben bedeutet), wie die Sache der Sache entspricht. Zuerst langes Herumirren (es wird hier dasselbe Wort *πλάναι* gebraucht, das von Demeter, die ihre Tochter, oder von Isis, die den verlorenen Osiris sucht), zuerst langes Umherirren und beschwerliche Wege und aus einem gewissen Dunkel (einem Dunkel besonderer Art, das nach der früher angeführten Stelle durch abwechselnde Lichterscheinungen noch dunkler gemacht wurde) und aus einem gewissen Dunkel verdächtige (Argwohn oder Schen erregende) und vergebliche (zu keinem Ausgang führende) Wege. Hierauf noch vor dem Ende selbst alles Furchtbare, Schauer, Bittern, Angstschweiß und Entsetzen. Aus diesem dann aber kommt ein wundervolles Licht dem Einzugeweihten entgegen oder glänzende Ebenen und Auen mit Stimmen und Chortänzen und ehrwürdigen, heiligen Lauten (*ἰσθὰ ἀκούσματα*) und göttlichen Erscheinungen (*φαντάσματα ἁγία*). Worauf der nun ganz Vollendete und Eingeweihte freigeworden (*ἐλευθερος γεγωνός*) und entlassen umhergehend und gekrönt die geheimnißvolle Feier begeht — gekrönt (die Krone ist überall Zeichen der Vollendung und des Siegs); wer wird hierbei nicht an die Stelle des Apostels erinnert: Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten, hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, d. h. die Krone der Vollbringung, der Vollendung; ebenso an das Wort eines andern Apostels: Selig der Mann, der Anfechtung erduldet, denn nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfangen. Sofort, sagt Plutarch ferner, gehet er mit heiligen und reinen Menschen um, die uneingeweihte Menge der hier lebenden Ungereinigten

von oben her sehend, wie sie in tiefem Schlamm und Qualm von sich selbst zertreten und umhergetrieben und aus Unglauben an jene höheren Götter mit der Furcht des Todes allen andern Uebeln preisgegeben bleibt. Man darf annehmen, daß diese Vorgänge bei den Mysterien, soweit sie äußerlich, ganz richtig beschrieben sind, zumal auch andere Beschreibungen damit übereinstimmen. Aber die Hauptfrage für uns ist, was in den Eingeweihten innerlich vorging, welchen inneren Gewinn sie von diesem Vorgang hatten, worin eigentlich jene gerühmte Seligkeit bestand. Hier ist denn zu bemerken, daß von dem durch alle Stufen Hindurchgegangenen und vollendet Eingeweihten gesagt ist, daß er frei geworden sey und entlassen (*ἀφετος*), doch wohl entlassen eines früheren Zwangs, einer früheren Nothwendigkeit. Die frühere Nothwendigkeit aber, von der er durch die Einweihung frei wird, kann nur die des mythologischen Processes seyn. Also der Eingeweihte wird erlöst von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes. Vermöge dieser Nothwendigkeit entstanden ihm die materiellen Götter, und umgekehrt, solange das Bewußtseyn mit den materiellen Göttern verkehrt, so lange ist es nicht frei in seinen Vorstellungen. Frei ist es erst, wenn es nicht mehr mit diesen, sondern mit den rein geistigen oder verursachenden umgeht, und in der Gemeinschaft mit diesen ebenso wie in seinem Urseyn als in einem Paradiese lebt; denn dort — an jenem Ort, in den der Mensch erschaffen worden, und aus dem er durch eigne Schuld in die materielle Welt und in den materiellen mythologischen Proceß herabgesunken — an jenem Ort war der Mensch, zwischen den rein göttlichen Potenzen eingeschlossen, auch nur mit diesen im Verkehr. So verdankte denn das durch den mythologischen Proceß hindurchgegangene Bewußtseyn es eben diesem Proceß, daß ihm diese Stellung in der Mitte der göttlichen Potenzen, dieses paradiesische Verhältniß, wie ich es der Kürze halber nennen will, zu einem im eigentlichen Sinn fühlbaren, sensibeln, empfindlichen wurde. Es war nicht bloß eine Seligkeit in Gedanken, dergleichen wohl auch der wahrhafte Philosoph empfindet, es war eine wirklich erfahrene und reell empfundene Seligkeit. Anders weiß ich wenigstens die Ausdrücke eines wahren und nicht bloß angenommenen

Entzückens, mit welchen die Griechen von der Wirkung ihrer Mysterien sprechen, nicht zu erklären. Es war nach ihrer Beschreibung ein wahrer Himmel, in dem sich die Eingeweihten befanden. Das große, über alles herrschende Weltgesetz war so gerecht, daß es auch dem anfrichtigen Selbenthum seinen Himmel nicht versagte, war es auch nicht der wahre, sondern nur ein subjektiv empfundener. Wie die Mythologie, so waren auch die Mysterien nichts von Menschen Gemachtes. Momente der Vergangenheit traten hier wieder hervor; es war ein reeller Proceß. Jeder ernstliche Kampf findet seine Versöhnung. Nur die Lüge, die innere Unwahrheit, ist zur ewigen Qual verdammt.

Der Hauptbeweis nun für diese Ansicht liegt freilich im Ganzen unsrer Entwicklung, sodann aber in der Mysterienlehre, von der nun erst die Rede seyn wird, inwiefern sich nämlich zeigen läßt, daß eben die reinen, geistigen oder verursachenden Götter der Hauptinhalt der Mysterienlehre waren. Erst Erfahrung, dann Lehre. Erst aus dem wirklichen Erfahren bildet sich die Lehre. Indeß glaube ich doch noch einen besondern Beweis für diese Ansicht (von der Beschaffenheit der in den Mysterien empfundenen Seligkeit) vorzüglich aus der Art führen zu können, wie Platon der Mysterien theils überhaupt erwähnt, theils wie er sie mit dem vor- oder übermateriellen Zustand der Seele (in der von ihm angenommenen Präexistenz), ferner, wie er sie mit dem Zustand des wahrhaftigen Philosophen vergleicht. Wenn der Hymnus an Demeter in Bezug auf die eleusiuischen Weihen ausruft:

Ὀλβιος, ὃς τὰς ὄψεων εἰχθονίων ἀνθρώπων.
 Selig, welcher das schaute der sterblichen Erbebewohner!
 Aber wer dieser Weihen nicht theilhaft, hat nicht ein gleiches
 Loos im Lobe, sobald er ins düstere Dunkel hinabstieg¹;

oder wenn Sophokles in einem Fragment (bei Plutarch) ausruft:

O der Sterblichen
 Glückselige, die, so diese Weihe schauend erst
 Zum Hades wandeln! Denn ihr Theil ist's dort allein
 Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,

¹ v. 480 ff.

so steht man wohl, daß sie die Seligkeit in den Mysterien als eine Vorbereitung, ja als ganz homolog oder gleich ansehen mit der, welche gereinigte Seelen nach dem Tode erwarte; es ist mithin eine Seligkeit, wie sie nicht mit dem Leibe, nicht in der materiellen Welt als solcher, sondern nur in der Befreiung von dieser empfunden wird¹. Wenn nun aber Platon den Sokrates im Phädon² sagen läßt: Es möchten die, welche die Weihungen oder Mysterien uns gestiftet haben (*οἱ τὰς τελευτὰς ἡμῖν καταστήσαντες*), nichts weniger als schlechte Leute gewesen seyn, sondern wahrhaft schon längst uns bedentet haben, daß, wer ungeweiht und untheilhaft der Mysterien in den Hades gelangt, im Schlamm liegen werde (*ἐν βορβόρῳ κλισται*), der Gereinigte aber und Geweihte, wenn er dorthin gelangt, mit den Göttern wohnen, so zeigt der Gegensatz ganz deutlich, daß „im Schlamm liegen“ nichts anderes bedeutet als in die Materialität versunken seyn, „mit den Göttern wohnen und umgehen“ aber nichts anderes heißt als mit den reinen Ursachen verkehren, in denen nichts Materielles mehr ist. Nun kann aber jenes im Schlamm Liegen in der Unterwelt den Ungereweihten nur darum begegnen, weil sie nicht hier schon von der Materie sich losgemacht haben, und im Gegentheil das Wohnen mit den Göttern den Geweihten nur darum bevorstehen, weil sie schon durch die Mysterien von dem Materiellen los und in Gemeinschaft mit den reinen Ursachen gekommen sind. Vergleichen wir damit die vorhin angeführte Stelle des Plutarch, so müssen wir sogar annehmen, daß in den Mysterien selbst das verschiedene Loos der Geweihten und Ungereweihten auf diese Weise dargestellt wurde, daß jene nämlich aus der Region des reinsten und lautersten Lichts, in der sie wandelten, herabsehen auf die in tiefem Schlamm und in Dual sich selbst zertretende und sich herumtreibende Menge der Unbefreiten oder Ungereweihten.

Aus der Stelle des Phädon folgt also auf jeden Fall: Platon schrieb der Einweihung in die Mysterien die Lösung zu vom bloß Materiellen. Dieß kann nun freilich auch allgemein verstanden werden.

¹ Man vergl. auch Hymnus in Cererem 486.

² p. 69 C.

Das menschliche Leben überhaupt ist ein Kampf zwischen Materie und Geist; durch denselben unvordenklichen Vorgang, durch welchen das menschliche Bewußtseyn dem mythologischen, d. h. dem sich in ihm wiederholenden Natur-Proceß unterworfen worden — durch denselben Vorgang, der das menschliche Bewußtseyn in den materiellen Natur-proceß zurückwarf, ist auch der Materie überhaupt ein Uebergewicht über den Geist gegeben. Seinem Standpunkt gemäß macht nun auch Platon von dem, was in den Mysterien vorging, eine allgemeine, philosophische Anwendung, aber wir dürfen uns dadurch nicht verleiten lassen, die Mysterien etwa als Anstalten von bloß sittlicher Bedeutung anzusehen, als ob in ihnen, wie Creuzer besonders von den Eleustinen meint, nur jener allgemeine Kampf zwischen Materie und Geist, den jeder Mensch zu kämpfen hat, dargestellt worden wäre. Wir dürfen nie den Bezug der Mysterien auf die Mythologie vergessen, mit der sie in einem nothwendigen Zusammenhang standen.

Allerdings waren die Mysterien abgesehen auf eine Befreiung von dem Materiellen, aber zunächst von dem Materiellen der Mythologie, und die durch die Einweihung erlangte Seligkeit bestand eben darin, daß die Eingeweihten durch sie, von der Nothwendigkeit des mythologischen Processes befreit, in unmittelbaren Verkehr mit den rein geistigen Göttern gesetzt wurden. Indeß auch dieses darf wieder nicht so verstanden werden, als wäre in den Mysterien der materielle Polytheismus überall aufgehoben oder als nichtig erklärt worden, wie manche sich vorgestellt haben, in den Mysterien sey den Eingeweihten, der höchsten Stufe wenigstens, die Richtigkeit alles Götterglaubens, die Einheit des höchsten Wesens gelehrt, und es seyen ihnen zugleich gewisse Erklärungen mitgetheilt worden, aus denen sich ergeben habe, daß die sogenannten Götter keine wirklichen Götter, sondern nur vergötterte Naturkräfte oder vergötterte Menschen seyen. Damit wären also in den Mysterien nicht bloß die materiellen, sondern auch die verursachenden Götter als nichtig erklärt worden. Aber selbst die materiellen wurden dem Eingeweihten nicht schlechterdings genommen oder als Nichtgötter erklärt. Ein solcher Widerspruch zwischen dem öffentlichen Götterglauben

und den Geheimlehren läßt sich nicht denken. Ich habe schon bemerkt, daß die Mysterien vielmehr selbst nur die Erklärung, nur der Schlüssel der Mythologie seyn konnten. Erklärung kann man aber das nicht nennen, wodurch das zu Erklärende aufgehoben oder zerstört wird. Wir müssen uns vielmehr das Verhältniß so denken, daß auch die materiellen Götter auf zweierlei Art, nämlich einmal eben bloß materiell, d. h. ohne eigentlichen Verstand und ohne ein wahres Bewußtseyn über ihre Bedeutung, betrachtet werden können, alsdann so, daß man in ihnen selbst nur die verursachenden Götter, oder daß man sie (die materiellen) selbst als bloße Formen und gleichsam Bekleidungen der verursachenden Götter erkennt. In dieser Betrachtungsweise werden auch die materiellen Götter vergeistigt, ohne darum aufgehoben oder für nichtig erklärt zu werden. Die Mythologie blieb dabei etwas Keelles. Die Mysterien behielten die Mythologie immer zu ihrer Voraussetzung, die höhere Erkenntniß entstand selbst nur aus der Mythologie, und da in den Mysterien alles stufenweise ging und das Ganze nie auf einmal mitgetheilt wurde (wie Seneca ausdrücklich sagt: *Cleusis theilt nicht alles auf einmal mit und behält sich für den Wiederkehrenden noch immer etwas vor*), da die höchste Stufe, die *Epopteia*, nicht von allen erreicht wurde, so ist es sogar wahrscheinlich, daß auf einer gewissen Stufe die rein geistigen oder verursachenden Götter noch immer nur in der Hülle der materiellen, und daß nur in der eigentlichen *Epopteia* die verursachenden Götter unmittelbar und an sich selbst gezeigt wurden. Also jedenfalls kein Verhältniß der Ausschließung zwischen beiden.

So viel von jener Stelle des Platon, wo er unmittelbar einer Lehre der Mysterien erwähnt, und woraus unwidersprechlich folgt: die Mysterien selbst schrieben diese Wirkung sich zu, daß nämlich durch sie die Geweihten aus dem Schlamm erhoben und in das Reich der reinen, immateriellen oder als immateriell betrachteten Götter versetzt wurden.

Eine fernere Anzeige, daß die Wirkung der Mysterien in einer Versetzung des Bewußtseyns aus dem Reich bloß materieller

¹ Senec. Nat. quaest. VII, 31.

Gestalten in das Reich der reinen, geistigen Potenzen bestand, geht aus einer andern Stelle des Platon im Phädrus hervor, wo er nämlich die Seele in ihrem früheren Zustande, und ehe sie in die materielle Welt herabsank, Orgien, Mysterien begehen läßt. Wenn dieß, so mußte wohl umgekehrt in den Mysterien eine Wiedererhebung der Seele zu ihrem Urstand geschehen seyn. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, in welchem Sinn Platon die Präexistenz der menschlichen Seelen sich gedacht habe, ob so, wie er gewöhnlich verstanden wird, nämlich, daß jede einzelne menschliche Seele als diese vor ihrer Herabkunft in die materielle Welt in einer rein intelligibeln und in der Anschauung der reinen Urbilder der Dinge existirt habe, oder in dem Sinn, daß der Eine Mensch, der in uns allen lebt, ursprünglich allerdings außer und über aller Materialität, im reinen, geistigen Centrum war, aber aus diesem heraustrat und selbst dem materiellen Proceß wieder anheimfiel, über den er in der Schöpfung erhoben worden — eine Vorstellung, die, im Vorbeigehen zu sagen, ganz übereinstimmend theils mit der altjüdischen Lehre von dem Adam Kadmon, dem Urmenschen, theils mit der christlichen, welche sagt: wir haben in Adam alle gesündigt, was nichts anderes heißt als: der Eine Mensch, der gesündigt, lebt in uns allen, wir alle sind nur Glieder, Gestalten dieses Einen. Umgekehrt, inwiefern dieser in einer urbildlichen Welt gelebt, hätten auch wir in dieser existirt. Wie also Platon in dieser Beziehung auszulegen sey, kann hier süglich dahingestellt bleiben. Damals aber, sagt er im Phädrus, — nämlich eh' wir in die materielle Welt herabgesunken — damals war die Schönheit leuchtend, nämlich ohne Flecken, ohne materielle Zuthat, in ihrer Reinheit oder an sich selbst zu schauen, als mit dem beglückten Chor seligem Anblick folgend wir mit Zeus, andere mit einem andern Gott schauten und eingeweiht wurden in diejenige Weiße, welche die seligste von allen zu nennen sich gebührt¹. (Ich muß hier zu den Worten: wir mit Zeus u. s. w. eine Bemerkung machen. Zeus wird als der Vater der materiellen Götter und als der die verursachenden Götter unmittelbar in sich Aufnehmende, insofern als

¹ p. 250 B.

Band zwischen diesen und den materiellen Göttern betrachtet, und wird insofern auch noch den geistigen beigezählt, über dem *δῆμος* der andern materiellen Götter erhaben geachtet. Er ist *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*. Viele Spuren zeigen, daß auch von Zeus eine höhere Erklärung in den Mysterien gegeben wurde. Wenn Sokrates sagt: Wir mit Zeus, so konnte er unter dem „wir“ nicht bloß sich und seine Mitunterredner meinen; offenbar will er sagen: Wir zur Sterblichkeit bestimmte, wir Menschen, denen bestimmt war, in die materielle Welt einzutreten. Diese waren also schon damals an Zeus gewiesen, den Vermittler zwischen der rein geistigen Welt (der Welt der rein geistigen Götter) und der materiellen Welt; die andern aber, von denen er sagt, daß sie mit einem andern der Götter gingen, können nur die Mitglieder jenes *εὐδαίμονος χοροῦ* sein, den er kurz vorher genannt, die seligen Dämonen: diese also gingen mit einem andern der Götter, nicht einem der unter Zeus stehenden, sondern mit einem der Götter an sich, der rein intelligibeln Götter. Es ist wohl begreiflich, daß Platon hier den Sokrates nicht sich deutlicher ausdrücken läßt). Diese Weihe also, von der er so eben gesagt, daß sie mit Recht die seligste genannt werde, diese Weihe, sagt er, diese *τελευτή* begingen wir (*ᾠργιάζομεν* — er braucht das von den Mysterien gewöhnliche Wort) als selbst unversehrte (*ὁλόκληροι*, in der Ganzheit, Integrität unseres noch in seiner Einheit unzerstörten Bewußtseyns, eh' es durch das Hervortreten des einen seiner Principien — des materiellen — zerstört worden) wir begingen diese Weihe selbst ganz (oder unversehrt) und unbetroffen von den Uebeln, die unserer in dem nachfolgenden Leben warteten, und (wir begingen sie) keine andern als vollkommene, lautere, einfache und selige Gesichte schauend (*ἐσπικτεύοντες*, das eigentliche, von der höchsten Stufe der Mysterien gebräuchliche Wort. Offenbar sind diese reinen, lauteren und seligen Gesichte den unsförmlichen, durch den wilden Streit der Kräfte erregten, eben darum erschreckenden, unheimlichen und unseligen Phantomen entgegengesetzt, welche die Eingeweihten vor der Epopteia, in der Vorbereitung zu dieser sehen mußten, Phantome, in welchen eben die Ausgeburten des bloß

materiellen Processes gezeigt wurden). Wir begingen jene Orgien, fährt er fort, in reinem Glanz (*ἐν ἀσπρῇ καθαρόν*, nicht zwischen Licht und Finsterniß kämpfend, wie die, welche noch im Vorhof der Mysterien stehen) als selbst Keine und noch nicht mit diesem Mal Bezeichnete, das wir unsern Leib nennen, der uns wie eine Art von Schalthier gefesselt hält. — Außerdem, daß diese Stelle, indirekt wenigstens, ein Licht auf die Vorgänge in den Mysterien selbst wirft, dürfen wir, glaube ich, mit Recht noch den besondern Schluß aus derselben ziehen, daß nach der Kenntniß, welche Platon von den Mysterien hatte, die wahre Seligkeit der Epopteia in der Wiederherstellung jenes reinen, urbildlichen, noch gleichsam himmlischen und paradiesischen Bewußtseyn bestand. Platon vergleicht mittelst der Ausdrücke, deren er sich bedient, die Anschauung in den Mysterien mit jener Anschauung, der der Mensch in einem vormateriellen Daseyn theilhaftig gewesen.

Es ist hier auch der Ort, zu fragen, wie man sich wohl vorstellen könnte, daß Platon, um das, was nach seiner Denkart das Höchste und Ehrwürdigste war, auszudrücken, Gleichnisse von Mysterien herzunehmen im Stande gewesen wäre, wenn diese keinen höheren Gehalt, wenn sie wirklich nur den verächtlichen und futilen Inhalt gehabt hätten, den ihnen Voss, Lobed und ähnliche Erklärer zuschreiben. Solche Anspielungen auf die Mysterien seinem Lehrer in den Mund zu legen, wäre eine wahre Impietät gewesen, zumal es bekannt ist, daß Sokrates selbst nicht in die Mysterien eingeweiht war, was Er auch nicht bedurfte; solche Anspielungen im Munde des Sokrates werden durch diesen Umstand nur um so unverbächtiger, sie beweisen mehr als alle Aeußerungen der späteren Platoniker, denen man allerdings ein besonderes Interesse bei Aufrechthaltung der Mysterien zutrauen könnte, aber welches Interesse konnte Sokrates haben, ihnen einen so tiefen Gehalt zuzuschreiben?

Einen ferneren Beweis für unsere Ansicht vom höchsten Zweck der Einweihungen gibt die Art und Weise, wie Platon das Glück der Mysterien mit dem Glück vergleicht, das dem Philosophen zu Theil wird. Ich meine hier besonders wieder den Phädon, dieses Gespräch, das

man wohl selbst mit einer jener Melodien vergleichen könnte, von denen Aristoteles sagt, daß sie die Seele zur Begehung der höchsten Orgien geschickt mache, oder mit einem Zauberbeschwörung, durch den die Furcht vor dem Sterben (d. h. vor der Trennung von der Materie), die in uns, wie Sokrates sagt, beständig gleichsam besprochen werden muß, beschwichtigt und beschworen wird, oder den man einen umgekehrten Sirenenbeschwörung nennen dürfte, der, anstatt wie der Gesang der fabelhaften Sirenen in die Sinnlichkeit hinabzuziehen, uns vielmehr über sie hinaufzieht und erhebt. Hier ist es, wo im Zusammenhang mit jener schon angeführten Stelle, in der von den Mysterien ausdrücklich die Rede ist, Sokrates besonders auseinandersetzt¹, daß, wenn wir je etwas rein (*καθαρῶς*) erkennen wollen, wir den Leib gleichsam lassen müssen, um mit der Seele selbst die Sachen selbst zu sehen, woraus denn folge, daß wir dessen, was wir zu lieben uns rühmen, nämlich der rechten Einsicht, erst dann theilhaftig werden, wenn wir geendet oder vollendet haben, wie ja selbst dieses Wort andeutet (das griechische Wort ist *τελευτᾶν*, das, wie unser deutsches enden oder vollenden, zugleich sterben bedeutet); — wie man also das, was dem Eingeweihten in den Mysterien widerfährt, mit dem vergleichen kann, was dem Sterbenden widerfährt, so kann man auch das, was dem wahrhaften Philosophen zu Theil wird, oder wonach er, obgleich vielfach vom Leibe gehindert, wenigstens strebt, mit dem vergleichen, was dem in den Mysterien Eingeweihten zu Theil wird. In der That, alles Philosophiren ist ein Aufstreben der Seele aus dem Vermischten und aus verschiedenartigen Wirkungen Zusammengewachsenen zu dem Unvermischten, Einfachen, zu den reinen Ursachen, die, weil sie allein mit der Seele selbst (*αὐτῇ τῇ ψυχῇ*) erkannt werden und nur im reinen Gedanken sich darstellen, auch allein, jede, ganz, vollkommen und lauter zu erkennen sind, indeß in allem Abgeleiteten und Gemischten fikt uns neben einem Theil von Wissen ein ebenso großer oder noch größerer Theil von Unwissen ist, da wir alles Concrete zum Theil zwar wissen, zum größeren Theil aber eigentlich nicht wissen. Auch

¹ p. 66 D.

der Philosoph strebt in jene *ἀγῆν καθαρὰν*, in jenes unvermischte Licht, und wie nach Plutarch der Geweihte und Gereinigte die unge-reinigte Menge von oben her betrachtet, wie sie im Schlamm sich wechselseitig zertritt und umhertreibt, so kann man wohl auch sagen, daß der in die wahre Philosophie Eingeweihte von oben her die Menge betrachtet, die in das bloß Materielle versenkt, ohne in irgend einer Sache je zu den reinen oder an sich selbst erkennbaren Ursachen gelangt zu seyn, im Pfuhl der bloßen Meinungen sich abarbeitet, in denen es stets nur ein Mehr oder Weniger der Wahrheit gibt, keine aber die ganze und volle besitzt.

Der Zusammenhang oder vielmehr die Aehnlichkeit der wahren Philosophie mit der Einweihung in die Mysterien, die Platon angedeutet, die späteren Platoniker aber vielfach ausgeführt haben, läßt sich unter andern auch daraus abnehmen, daß bei den Römern die Mysterien *initia* genannt wurden. *Initia* ist aber soviel als *principia*, die Mysterien steigen also zu den Principien, zu den Ursachen selbst auf. Mit dieser Bemerkung mache ich den Uebergang zu der Mysterienlehre, nachdem ich die Vorgänge in den Mysterien selbst — quae in iis fiebant — so viel möglich zu erklären gesucht habe.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Nächst den besondern Beweisen, durch welche ich unsere Ansicht von der Natur der Epopteia, also unsere Ansicht von dem höchsten Zweck der Mysterien, begründet habe, ist der Hauptbeweis für die Richtigkeit jener Ansicht die Mysterienlehre, deren Inhalt nämlich völlig dieser Ansicht gemäß ist. Ich muß jedoch bemerken, daß übrigens auch die Mysterienlehre nie abstrakt existirt hat. Auch diese wurde vielmehr geschichtlich, durch wirkliche Vorgänge — scenische Darstellungen — gezeigt, *δεικνύναι* ist der gewöhnliche Ausdruck, der von dem Lehren, *διδάσκειν*, (*διδάσκω*), *ἐποπτεύειν*, der von dem Lernen in den Mysterien gebraucht wird. Ob und inwiefern bei diesem Zeigen wirkliche Vorträge stattfanden, läßt sich nicht genau ausmitteln. Die Entwicklung der Mysterienlehre glaube ich übrigens nicht besser anfangen zu können, als indem ich eine auch schon von Sainte Croix und Creuzer bemerkte, wenn gleich nicht eigentlich benutzte Stelle des Pausanias vorausschicke, der von der eleusnischen Telete sagt¹: Die ältesten Hellenen haben die eleusnische Weihe über alles, was zur Frömmigkeit (*εὐσεβεία*) oder Religion gehört, um so viel höher geachtet, als sie die Götter über die Heroen setzen. So hoch also die Götter über den Heroen, so hoch stehen die in Eleusis verehrten Gottheiten, die Gottheiten der Mysterien, über den andern, den mythologischen. Die Heroen sind als solche zwar höhere als menschliche, aber doch dem Loos

¹ X, 31. fin.

der Sterblichkeit unterworfen, mit einem materiellen Leib umhüllte Wesen. Die Götter aber sind nicht bloß frei von der Sterblichkeit, sondern auch von einem eigentlichen materiellen Leib. Heroen und Götter verhalten sich also, wie relativ-materielle und immaterielle Wesen, und ähnlich werden nach den Worten des Pausanias die andern Götter zu den in Eleusis gefeierten sich verhalten, nämlich die andern werden gegen diese wieder relativ materielle, diese dagegen werden nun die absolut immateriellen, die rein geistigen, kurz, wie wir behaupteten, die verursachenden Götter seyn. Mit dieser Erklärung und daher auch mit der Behauptung, daß diese verursachenden Götter der vorzügliche Inhalt der Mysterien-Erkenntniß waren, stimmt überein, daß namentlich die Götter der samothrakischen Geheimnisse nicht *Dii*, sondern *Deorum Dii* genannt wurden (die Götter welcher andern Götter als eben der materiellen oder mythologischen?), was nur soviel heißen kann, als die jene Götter (die materiellen) verursachenden Götter. Eben diese, die Götter von Samothrake, wurden von den Römern (die sich häufig und zahlreich dort einweihen ließen) *Dii potes* genannt, nicht wie man dieß gewöhnlich erklärt, im bloßen Sinn mächtiger Götter (da hätte man ja wohl *potentes* gesagt, und das Mächtigtseyn ist ein Prädicat aller Götter), *Dii potes* hießen sie vielmehr im Gegensatz der materiellen, erotischen, als die, die reine Potenzen, lautere Mächte, lautere Ursachen sind¹.

So viel zum einstweiligen Beweis meines ersten Satzes, daß die Götter der Mysterienlehren diejenigen waren, die als die rein wirkenden, verursachenden, und eben darum auch geistigen gedacht wurden.

Diese Götter wurden nun aber 2) zugleich in ihrer unauflöselichen Folge und Verkettung gedacht, als solche, von denen keiner für sich seyn könne und alle sich wechselseitig voraussetzen, so daß, wenn einer hinweggenommen werden könnte, alle zu Grund gingen. Dieß stimmt ganz überein mit dem Verhältniß, das wir unsern drei Potenzen zueinander gegeben haben, von denen jede für sich, um einen anderweitig gebrauchten Ausdruck zu entlehnen, nur eine *subsistentia incompleta*

¹ Sie heißen auch *θεοὶ δυνατοί*. Macrob. III, 4.

haben würde, die nur zusammen etwas sind. In meiner früheren, schon im Jahr 1815 erschienenen Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake, von der ich übrigens bemerken muß, daß sie die samothrakischen Mysterien nicht vollständig umfaßt, es war in jener Abhandlung vorzüglich nur um Erklärung einer Stelle zu thun, in welcher die Hauptgötter von Samothrake mit mysteriösen Namen genannt sind, überhaupt konnte ich, zum Theil aber wollte ich damals noch nicht alles sagen, — in jener Schrift glaube ich jetzt noch mit soviel Wahrscheinlichkeit, als in solchen Dingen nur irgend sich erreichen läßt, bewiesen, daß der Gesamtname jener samothrakischen Götter — der Name Kabiren — nichts anderes bedeutet als eben die unauflöslich Vereinigten, Mehrere, die alle wie Einer, oder wie man sprüchwörtlich sagt, wie Ein Mann sind, wenigstens ziehe ich diese vor nun schon so vielen Jahren aufgestellte Etymologie den seitdem versuchten weit vor.

Der Gelehrteste unter den Römern M. T. Varro erklärt die Kabiren für dieselben oder als identisch mit den Diis penetralibus der Römer. Dii penetrales sind aber die esoterischen, innerlichen, bloß wirkenden Götter, auch nach Varro: qui sunt introrsus, denen als reinen Ursachen nichts undurchbringlich, die das Innerste aller andern sind; und von diesen, den Diis penetralibus, sagt Varro dann ferner, sie seyen diejenigen, welche die Etrusker consentes et complices nennen. Diese beiden Wörter drücken eben ganz den Begriff aus, den wir schon in dem Namen Kabiren nachgewiesen, den Begriff der unauflöslich Verketteten. Complices bedarf keiner Erklärung. Consentis ist nicht von consentire, sondern, wie absentes von absum, so ist consentis von consum abzuleiten. Consentis sind also die nur zusammen Seyenden, von denen keiner ein Seyn für sich hat, die nur zusammen leben und sterben können. Aber ganz so verhalten sich unsere drei Potenzen, von denen wir ganz richtig sagen würden, sie seyen complices unius ejusdemque existentiae¹. Wir haben somit die Principien, aus denen die ganze Mythologie abgeleitet ist, in den Mysterien selbst nachgewiesen. Dann aber ist eine Erklärung vollendet zu nennen, wenn die Ursachen

¹ Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 293. D. S.

zuletzt im Gegenstande selbst als erkannte nachgewiesen sind. Die Mysterien sind nicht anderes als das Bewußtseyn, nämlich das höhere, begreifende Bewußtseyn der Mythologie, und Inhalt dieses Bewußtseyns der Mythologie sind, wie jetzt bewiesen, eben jene Potenzen, aus denen sich uns als Ursachen die ganze Mythologie abgeleitet.

Aber 3) nicht bloß in ihrer unauflöblichen Verkettung, sondern zuletzt auch als ein und derselbe Gott oder als successive Persönlichkeiten eines und desselben Gottes sind diese verursachenden Götter Inhalt der Mysterienlehre. Deutlicher: das war unter den Lehren der Mysterien die höchste, daß jene verursachenden Götter nicht bloß unauflöslich vereinigt, sondern daß sie nur ein und derselbe — wir können sagen, aus sich, durch sich, in sich selbst gehende — Gott, nur verschiedene Gestalten oder vielmehr Momente dieses Einen seyen. Dazu gelangte das Bewußtseyn auf folgende Art. Der blinde oder reale Gott, indem er vom Dionysos ganz überwunden in sein An-sich zurückgebracht ist, ist er dem, von dem er überwunden, gleich und selbst Dionysos, wie im ägyptischen Bewußtseyn der überwundene Typhon selbst zum Osiris wird; nur ist er Dionysos der ersten Potenz, gleichwie der bisher allein so genante als Dionysos² (der zweiten Potenz) erscheint. Der dritte aber, der als Geist seyende Gott, der betrachtet wird als das eigentliche Ende, als der von Anfang seyn sollte, diese dritte Persönlichkeit, die der erste Dionysos, indem er von dem Seyn abscheidet, gleichsam an seiner Statt im Seyn zurückläßt, dieser ist eben darum nur eine andere Gestalt des ersten, also ist er ebenfalls Dionysos, nur Dionysos³ (der dritten Potenz). Damit das Bewußtseyn völlig beruhigt werde über den in der Vielheit untergegangenen (zur Vielheit überwundenen) Einen — und damit der Proceß als theogonischer im höchsten Sinn empfunden werde — muß dieser dritte zugleich mit dem Bewußtseyn gesetzt werden, daß dieser geistig ein und derselbe sey mit dem unsichtbar gewordenen, substantiell Einen, und daß es nur eben dieser sey, der in jenem dritten wieder auflebe. Nur so ist denn jetzt alles Dionysos. Nur solange die Spannung bestand, waren die Potenzen different. Das besondere Seyn einer jeden beruhte nur auf der Spannung; mit

aufgehobener Spannung ist das zuvor getrennte nur noch ein und dasselbe Seyn. Dieses war nun allerdings nur die höchste Ansicht, die nur in den Mysterien vollständig ausgebildet wurde. Herodotos, überall, wenn man ihn nur versteht, einsichtsvoll, treu und wahr, hat dieß in der früher angeführten Stelle¹, wo von Melampus die Rede ist, trefflich eingesehen und auch ausgebräut. Herodotos sagt von Melampus, er habe die Hellenen den Dionysos kennen gelehrt (nämlich den zweiten Dionysos, den thebanischen, oder den Bakchos): οὐ, setzt er hinzu, οὐ πάντα συλλαβόν, nicht alles, nicht das Ganze zusammennehmend (es gab also — das wußte Herodotos — etwas zusammenzunehmen), ἀλλὰ, fährt er fort, οἱ ἐπιγερόμενοι τούτῳ σοφιστὰι μεζύτως ἐξέσκησαν, aber die auf ihn oder nach ihm gekommenen Weisen haben dieß größer, d. h. in größerem Umfang, ausgesprochen oder an den Tag gebracht, d. h. sie haben die ganze, vollkommene Dionysosidee ausgesprochen, von welcher nach seiner Meinung Melampus nach Griechenland nur einen Theil, nur die vermittelnde Potenz, nur den zweiten Dionysos als solchen, gebracht hatte.

Wenn wir nun diesem dreifachen Dionysos die dreifache ihm entsprechende weibliche Gottheit, d. h. (wie wir früher dieß schon erklärt haben) das entsprechende dreifache Bewußtseyn, an die Seite stellen — jedem Moment der Dionysosidee entsprechend ein Moment des Dionysosbewußtseyns, der durch eine weibliche Gottheit bezeichnet ist — so haben wir damit den ganzen und vollständigen Inhalt der höchsten in den Mysterien begriffenen Lehre. Die drei, den drei Momenten der Dionysosidee entsprechenden weiblichen Gestalten behalte ich mir indefs vor, später namhaft zu machen und nachzuweisen. Denn die Stelle des Herodotos abgerechnet, die indefs selbst erst verständlich wird, wenn man die vollständige Dionysosidee schon hat, haben wir diese Idee selbst eigentlich noch durch keine ausdrückliche Thatsache, wir haben sie wohl etwa philosophisch dargethan — denn sie ist allerdings eine notwendige Folge unsrer ganzen Entwicklung —, aber wir haben sie noch nicht historisch nachgewiesen, was ich in dieser ganzen Untersuchung stets mir zur Pflicht

¹ II, 49. Vergl. oben S. 425.

gemacht habe. Bei dieser Gelegenheit also denke ich dann auch die entsprechenden weiblichen Gottheiten aufzuführen.

Was nun jene Nachweisung selbst betrifft, so habe ich vorläufig schon bemerkt, daß auch die Mysterienlehre nicht abstrakt dargestellt, sondern im eigentlichen Sinn gezeigt wurde. Jene letzte geistige Einheit, in der alle frühere Spannung sich löste und aufhob, war nicht eine unmittelbare, eine ungeschichtliche, eine in diesem Sinn absolute, sie war eine gewordene, vermittelte, erzeugte, und konnte daher nur als eine solche auch dargestellt werden. Diese letzte Einheit, in der nun nichts Materielles mehr, die eine rein geistige war, beruhte aber allein darauf, daß der erste Dionysos vom Seyn abgeschieden, aus dem äußeren Seyn wieder zurückgetreten war in sein An-sich. Als solcher war er nun nicht unmittelbar der geistige Gott, er war der erst ins Seyn gekommene und aus dem Seyn wieder abgeschiedene, und nur so — d. h. nur mittelbar, nur durch jene geschichtliche Vermittlung — geistige Gott. — Als dieser nur zuerst in das Seyn hervorgetretene, aber in der Folge unsichtbar gewordene, mußte er durch einen eignen Namen bezeichnet werden. Dionysos war er nur als der schon vergeistigte,ieß war bloß Eine Seite der Idee. Auch als Hades war er nur als der unsichtbar gewordene bezeichnet, und nur so läßt sich erklären, was Herakleitos sagt: *Ἰδὴς καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός*, Hades und Dionysos sehen derselbe¹. Allein Hades war er nur als der unsichtbar gewordene. Aber unsichtbar war er nicht schlechthin, sondern als der einst ins Seyn hervorgetretene. Um also zugleich als dieser bezeichnet zu werden, oder diese Seite auszudrücken, bedurfte es eines besonderen Namens. Dieser findet sich auch. Der erste Dionysos, der Dionysos der ersten Potenz hieß in den Mysterien Zagreus, vollständig Zagreus-Dionysos.

Daß Zagreus der erste, älteste Dionysos ist, -erhellt a) daraus, daß er ausdrücklich so genannt wird, gewöhnlich und regelmäßig bei Nonnos, der ein eignes Epos unter dem Namen *Dionysiaca* geschrieben — freilich ein sehr später, schon tief in die christliche Zeit hereingehender Schriftsteller, aber voll gelehrter Kenntniß der Mythologie und der

¹ Plut. de Isid. et Osir. c. 28. (Vergl. Philos. der Myth., S. 376. D. S.)

Schelling, sammtl. Werke. 2. Abth. III.

Mysterien, und der noch viel Quellen hatte, die uns fehlen. Gewöhnlich heißt Zagreus bei Nonnos *παλαιότερος Διώνυσος*, ebenso *ἀρχηγός Διώνυσος*, zuerst geborener, im Gegensatz mit dem *ὀψιγόνος* (spät geborener). Daß Zagreus der erste Dionysos, der reale Gott überhaupt ist, erhellt h) daraus, daß er bei Hesychios als *Διώνυσος χθόνιος* erklärt wird, der unterirdische, d. h. der unsichtbare, der vom Seyn abgetriebene Dionysos. Schon übrigens in einem Fragment des Aeschylus ist Zagreus mit dem Hades identisch¹. Als der alte Dionysos ist Zagreus e) durch seine Geburt bezeichnet. Er wird nämlich als Sohn des Zeus und der Persephone erklärt. Um dieß begreiflich zu machen, bitte ich Sie, Folgendes zu bemerken. Da die verursachenden — die eigentlich theogonischen — Potenzen dem Bewußtseyn nur eben durch Vermittlung des mythologischen Processes entstehen — das esoterische Bewußtseyn, wie ich früher schon gezeigt, entsteht immer wieder nur aus dem mythologischen Process und setzt diesen beständig voraus, es kann sich von diesem nie völlig losreißen — da es also doch nur der theogonische Process ist, durch den für das Bewußtseyn die Erkenntniß der verursachenden Potenzen vermittelt ist, so entstehen dem Bewußtseyn nun auch diese selbst wieder durch Zeus (denn Zeus ist nur Ausdruck des theogonischen Processes überhaupt), und so ist denn auch Zagreus für das Bewußtseyn ein Sohn des Zeus und der durch Zeus bezwungenen, d. h. dem theogonischen Process unterworfenen Persephone, worin jedoch zugleich eben das ausgedrückt ist, daß der Begriff des Zagreus im Bewußtseyn ein jüngerer und späterer ist, als der des Zeus, daß er im Bewußtseyn erst in Folge jener letzten Krisis entsteht, in Folge welcher Zeus nun das Ende und das letzte Erzeugniß des ganzen theogonischen Processes ist. Aber — er ist Sohn des Zeus von der Persephone. Denn nachdem am Ende des Processes in Persephone zugleich der erste Anlaß desselben, jene verhängnißvolle Möglichkeit erkannt ist, durch welche, inwiefern sie in die Wirklichkeit übergeht oder heraustritt (*προϊέναι* ist ein ganz gewöhnlicher Ausdruck, der von Persephone gebraucht wird) der ganze Process gesetzt ist, nachdem in Persephone einmal das subjektive Princip, der

¹ Siehe unten S. 470, wo dieses Fragment mitgetheilt ist.

subjektive Anfang der ganzen Mythologie erkannt ist, so kann folgerechter Weise auch nur Persephone die Mutter, d. h. das Gegenstand des ersten Dionysos seyn, desjenigen, der der objektive Anlaß des Processes und in dem ganzen Verlauf des Processes Gegenstand der Ueberwindung ist; sowie umgekehrt, daß Persephone Mutter des Zagreus ist, beweist, daß eben dieser der erste (also der Anlaß gebende) Dionysos ist. Persephone — die in dem ersten Bewußtseyn verborgene Möglichkeit — wird in dem unzugänglichen Ort, wo die Mutter sie verborgen hat, von Zeus in Schlangengestalt beschließen und empfängt von ihm den ältesten Dionysos, denselben, dem sie nachher als Hades sich vermählt. Dieß war für das mythologische Bewußtseyn und selbst für die Mysterien nicht etwa, wie man denken möchte, ein Widerspruch. Denn die Persephone, welche den Zagreus gebiert, ist die hervorgetretene, die, welche sich dem Hades vermählt, ist die wieder verborgene, zur Verborgenheit zurückgebrachte, also eine andere, und so ist Zagreus Sohn der Persephone nicht als Hades, d. h. als der unsichtbare, sondern als der sichtbare, und umgekehrt ist er Gemahl der Persephone nicht als Zagreus, sondern als Hades. Uebrigens gehört die Persephone als Mutter des Zagreus ganz allein der Mysterienlehre an, die selbst kein anderes Mittel hatte, ihre Vorstellungen auszudrücken, als das Mythologische der Zeugung, der Geburt u. s. w. Die Mysterien hörten nicht auf, die Sprache der Mythologie zu reden, die einzige für ihre Zeit, für das damalige Bewußtseyn verständliche.

Daß also Zagreus der erste oder älteste Dionysos ist, glaube ich hinlänglich bewiesen zu haben; auch ist darüber nirgends ein Zweifel. Nur weil dieser mysteriöse Gott begreiflicherweise selten genannt wird, so ist es nicht unwichtig, alle Züge aufzusuchen, die sich von ihm zerstreut vorfinden. Von solchen will ich folgende anführen. — Einer der Beinamen des Zagreus ist *ὠμηστῆς*, der erbarmungslose (eigentlich der rohes Fleisch ist, daher blutgierig, von Achilleus gebraucht in der Ilias¹, wo hinzugefügt ist: *οὐ σ' ἐλεήσει*, er wird sich dein nicht erbarmen). Für *Διόνυσος ὠμηστῆς* scheint man auch *Διόνυσος*

¹ XXIV, 207.

ἀγριώνιος gesagt zu haben, der wilde, der menschenfeindliche Dionysos. Letzteres Epitheton ist unstreitig gleichbedeutend mit *ἄγριος*, wild, das besonders von den Titanen gebraucht wird und an das frühesten, thierähnliche, im freien Feld umherschweifende Leben erinnert. Hieran schließt sich bequem eine Stelle des Diodor von Sicilien, den ich, wo er für sich oder allein steht, nicht gerne citire. Dieser sagt¹, nachdem er zuvor von dem thebanischen Dionysos gesprochen: Sie erzählen aber auch von einem andern Dionysos, *πολὺ τοῖς χρόνοις προτεροῦντα τούτου*, der der Zeit nach weit vor diesem gewesen sey; denn, setzt er hinzu, von Zeus und Persephone sey ein Dionysos gezeugt worden, der welcher von einigen Sabazios genannt worden. Hiemit wird also dieser so viel ältere Dionysos als sich herschreibend aus der wilden Zeit des Zaubismus bezeichnet. Es ist der Gott des Zaubismus, der bei den Griechen schon der *Διόνυσος ὠμηστικός* geworden ist.

Das Prädicat *ὠμηστικός* paßte durchaus nicht für den zweiten Dionysos, den wohlthätigen, menschenfreundlichen, wohl aber paßt es auf den Zagreus, denn dieser ist allerdings der wilde, von diesem erzählt Plutarch im Leben des Themistokles² Folgendes: diesem seyen vor der salaminischen Seeschlacht drei von Aristides gemachte Gefangene gebracht worden, sehr schön anzusehende, mit Gold und Kleidern kostbar geschmückte Jünglinge, Schwesteröhne des Xerxes. Diese sehend, habe der Wahrsager Euphrantides, da zugleich gewisse andere Wahrzeichen hinzugekommen, den Themistokles inständig aufgefordert, die Jünglinge dem wilden Dionysos unter Gebeten zu weihen, so werde Heil und Sieg den Hellenen werden. Themistokles sey erschrocken, aber die Menge, wie sie stets gewohnt sey, in großen Gefahren oder schweren Kämpfen mehr Heil von vernunftlosen als vernünftigen Dingen zu erwarten, habe, den Gott anrufend, die Gefangenen zum Altar getrieben und den Themistokles gezwungen, das Opfer vollbringen zu lassen. Dieß erzählte ein vernünftiger und gelehrter Geschichtschreiber Phaniass aus Lesbos. Die Erzählung ist auch aus mehreren Gründen nicht unwahrscheinlich: 1) spätere

¹ IV, 4.

² c. 13 (cf. c. 12).

Wahrsager¹ berufen sich in Plutarch's Pelepidas (c. 21) auf diesen Vorgang, der jedoch dieses barbarische Opfer zurückweist, denn nicht, sagt er, jener Typhon, noch die Giganten (in diese wilde Zeit gehören solche Opfer), sondern der Vater aller Götter und Menschen herrsche. Auch darum² hat diese Erzählung Wahrscheinlichkeit, weil die Hellenen während der Perserkriege, wo Keres, der Anhänger einer unmythologischen Religion, ganz besonders die Tempel der mythologischen Götter zerstörte, weil, sage ich, während dieses ganzen Krieges die Hellenen ihr Heil hauptsächlich auf jene höheren Götter gesetzt zu haben scheinen, durch die vorzüglich sie über die Götter der Barbaren sich gehoben glauben mußten, oder die sie diesen ebenfalls als geistige entgegensetzen zu können glaubten (unter ihren geistigen Göttern aber war Zagreus der dem realen Gott entsprechende), wie denn überhaupt der persische Krieg nicht ohne die größten Folgen blieb für die Vergeistigung der hellenischen Religion, der erste Beweis ist die freie zugleich und tief-sinnige religiöse Denkart des Aeschylos, der selbst bei Marathon gestritten, und die ohne den persischen Krieg vielleicht nie entstanden wäre oder nicht sich hätte zeigen dürfen. So erzählt ja derselbe Plutarch³, daß während der Seeschlacht bei Salamis ein großes Feuer von Eleusis her aufgeleuchtet habe, zugleich habe ein Schall und Laut, wie wenn eine Menge Menschen den mystischen Iakchos-Gesang anstimmten, das thriassische Feld erfüllt. Analoges ist auch bei Herodotos², der unter anderm erzählt, wie schon vor der Schlacht bei Marathon, als die athenischen Feldherren den Läufer Pheidippides nach Sparta schickten, schleunigen Zuzug und Hilfe von den Lacedämoniern zu begehren, diesem auf dem Wege dahin bei dem parthenischen Gebirg oberhalb Tegea Pan, Dionysos Freund, begegnet sey, und ihm befohlen habe, die Athener zu fragen, warum sie ihn, der ihnen so geneigt wäre, ihnen schon manchen Dienst erwiesen hätte und auch ferner erweisen wollte, so wenig achteten. Die Athener

¹ Die Wahrsager (*μάντιες*) galten nur darum für Wahrsager, weil sie in dem tiefsten Rapport mit der Vergangenheit geblieben waren.

² Them. c. 15.

³ VI, 105.

haben sofort nach Sicherstellung des Staats ihm einen Tempel gebaut und ihn seitdem durch jährliche Opfer und Fackelrennen verehrt. — Im Leben des Antonius wird der *Διώνυσος ὠμηστῆς* noch einmal erwähnt. Dort wird erzählt, daß bei dessen Einzug in Ephesus die Weiber sich in Bacchantinnen, Männer und Knaben aber in Satyre und Pane verkleidet und ihm (dem Antonius) als *Διώνυσος χαριδάτης καὶ μαιλχιος* zugerufen hätten. Plutarch setzt hinzu: Ein solcher, nämlich ein wohlthätiger und milder, sey er einigen gewesen, den meisten aber *ὠμηστῆς καὶ ἀγριάσιος*. Hiernach scheint es gebräuchlich gewesen zu seyn, dem milden Dionysos einen holdseligen und milden entgegenzusetzen (denn dieß bedeutet *μαιλχιος*). Aber der milde war nicht ein anderer als der milde, sondern derselbe, der erst milde und grausame wird in der Folge zum milden, wohlwollenden.

Ich bemerke nur noch, daß in älteren Schriftstellern der Name — Zagreus — nicht vorkommt. Soviel ich sehe, wird er nicht eher als von Plutarch, dann von Hesychios, der ihn als *Διώνυσος χθόνιος* erklärt, und endlich von Nonnos genannt, so wie allerdings, wie schon erwähnt, in Fragmenten des Aeschylus². Plutarch nennt ihn in einer

¹ c. 24.

² Diese Fragmente sind für unsere Ansicht in hohem Grade bestätigend. Ich theile sie deshalb mit aus Larcher, *Remarques critiques sur l'Etymologicum Magnum* (angehängt der Ausgabe von Orionis Thebani *Etymologicum* ed. Sturz Lips. 1820. 4^o), p. 213.

(Stelle des *Etym. Magn.*: Ζαγροῖς ὁ Διώνυσος, παρὰ τοῖς ποιηταῖς· δοῦσι γὰρ ὁ Ζεὺς μῆνηναι τῇ Περσεφόνη, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διώνυσος. Καλλιμαχος, νῆα Διώνυσον Ζαγρεά γιναμένη παρὰ τὸ ΖΑ, ἐν ᾗ ὁ πάνν ἀγρεύων· τινὲς τὸν αὐτὸν φασιν εἶναι τῷ Ἠλοῦτωνι.)

L'Etymologique, manuscrit impérial, rapporte sur ce mot des choses curieuses. Voici comment il s'exprime:

Πότνια Ἰῆ, Ζαγρεῦ τε παννίετατο πάντων,
ὁ τὴν Ἀλκμειωνίδα γράφας ἔφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρεά υἱὸν Ἄιδου φασίν,
ὡς Αἰσχύλος ἐν Σκύφῳ·

Ζαγρεῦ τε νῦν με καὶ πολυξάνῳ χαιρῖν.
ἐν δὲ Αἰγύπτῳ· ὃν τε αὐτὸν διὰ τὸν Ἠλοῦτον καλεῖ τὸν Ἀγγαλον τὸν πολυξανώτατον· διὰ τῶν κερμητότων.

Larcher liest *Σκυρλαῖς* statt *Σκύφῳ*,
πολυξένῳ „ *πολυξάνῳ*,

seiner philosophischen Schriften ' Zagrens; sonst bezeichnet er ihn bloß als *Δ. ἀγριώνιος* und *ὠμηστίης*. Ich glaube nun zwar nicht, daß hieraus streng genommen gefolgert werden kann, dieser Name sey ihm erst in den spätern Jahrhunderten beigelegt worden. Denn es war eben sein mysteriöser Name, und in der Mysterienlehre selbst war unstreitig wieder dieser erste und älteste Dionysos der geheimnißvollste, unheimlichste, den man am wenigsten gern bei seinem, nur in den Mysterien bekannten, Namen nannte. Ich habe auch in den Vorlesungen über die Mythologie schon bemerkt, daß am wenigsten da, wo es auf Mysterien und Geheimlehren ankommt, der spätere Schriftsteller schon darum, weil er dieß ist, verdächtig oder weniger glaubhaft ist. Denn gar manche Mysterien, nicht bloß politischer, sondern auch verheimlichter religiöser und anderer Gesellschaften, sind nicht gleichzeitig mit ihrem Ursprung, sondern meist erst später, aber darum nicht weniger auf eine glaubhafte Weise bekannt geworden. Allein es ist auch für die Sache durchaus nichts daran gelegen, ob dieser besondere Name so alt ist als die höhere Dionysoslehre selbst. Ich wäre sogar nicht abgeneigt, den Namen für einen jüngeren, erst später eingeführten zu halten, da in der griechischen Sprache sich durchaus keine mögliche

Αἰγυπτίους statt *Αἰγύπτω*,

den letzten Satz: ὄν τε αὐτὸν διὰ τὸν Πλούτωνα καλεῖ τὸν Ἀγρία:
τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κευκηρότων.
c'est le vers 163 des Suppliantes d'Eschyle.

Aus Dindorf zum Thesaurus l. gr. Stephan. ersehe ich, daß diese Fragmente auch anderwärts vorkommen mit manchen Veränderungen: voce *Zagreus*:

Etymol. Gudian. p. 227, 37. et Gramm. Cramerii Anecd. vol. 2. p. 443, 8: Ζαγρεὺς ὁ μεγάλως ἀγρεύων, ὡς

Πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε Θεῶν πανναίρατε πάντων.

ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γραφάς ἐφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρία υἱὸν Ἄιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σκύφῳ (al. Σισύφῳ),

Ζαγρεῦ τε νῦν με καὶ πολυξένῳ χαιρεῖν.

Ἐν δὲ Αἰγυπτίους (i. e. Suppl. 156) οὕτως αὐτὸν τὸν Πλούτωνα καλεῖ τὸν ἀγριαῖον (corrigenendum Ζαγρία, quod in cod. Dorvillii posuisset videtur Blomfield in Gloss. ad Aeschyli Septem 858, vel saltem Ζάγριον) τὸν πολυξενώτατον Δία (corr. Ζῆνα) τῶν κευκηρότων.

' de Ei ap. Delph., c. 9.

Etymologie für ihn findet, eine sehr einleuchtende dagegen, wenn man ihn für einen ursprünglich orientalischen nimmt. Er könnte also gar wohl zu einer Zeit erst eingeführt worden seyn, da mit orientalischen Ideen, denen sich das spätere Heidenthum überhaupt wieder zuwendete, auch orientalische Namen in die griechische Mythen Eingang fanden, und wo man überhaupt aufgelegt, geneigt wurde, in allen Religionen Eine zu sehen. Hier konnte man leicht einen Werth darauf setzen, einen griechischen Gott z. B. mit einem ägyptischen, und so etwa den ältesten Dionysos mit dem in Aegypten ebenfalls erst später so genannten Serapis als identisch zu erklären, und ihm deshalb auch einen mit diesem übereinstimmenden Namen beizulegen, denn der Name des Serapis scheint mir wirklich mit dem Namen Zagreus vergleichbar (natürlich kommt dabei bloß die erste Sylbe in Betracht). Denn Serapis oder Sarapis nach einer andern ebenso gewöhnlichen Angabe ist offenbar zusammengesetzt aus Sar und Apis; jenes Sar aber, wenn man es mit dem semitischen Ain geschrieben denkt, kann ebensowohl Sar als Sagar ausgesprochen werden. Aus dem letzten konnte nun Zagreus oder in der miltlern Aussprache Sa greus entstehen, und, so erklärt, erhielt der Name Zagreus eine seinem Begriff ganz entsprechende Bedeutung. Doch dieß kann völlig dahingestellt bleiben, es ist für meine Ansicht vollkommen gleichgültig, was man über den Namen Zagreus denken will, nur die Sache, der Begriff dieses ersten Dionysos ist nothwendig so alt als die vollkommene oder vollständige Dionysoslehre, die doch schon Herodotos als eine vorhandene, längst vor seiner Zeit aufgekommene kennt, gleichwie schon zur Zeit der Perserkriege der *Διόνυσος ὀμηστικός* ein bekannter und angenommener Begriff ist.

Das mythologische Bewußtseyn hält in dem späteren Moment stets die früheren fest. Tief in seiner Erinnerung haftet die Gestalt des Gottes in seinem alles verzehrenden, noch ausschließlichen Seyn. Hier heißt der Gott *ἄγριώνιος*, der wilde, unholde, dem menschlichen Leben feindliche. Aber eben dieser ist in einem späteren Moment, da er schon dem höheren und besseren Selbst nachgiebig, fügsam geworden ist, nur selbst der milde, der wohlthätige, der Freuden spendende (*μελιχίος καὶ χαριδότης*), in dieser

Beziehung auch *ισοδατύς*, unstreitig von *ἴσος*, gleich, und *δαίω*, im Sinn von austheilen, also der gleich austheilende, der jedem das ihm zukommende Seyn ertheilt. Eben derselbe nämlich, welcher der allein oder anschlieflich Seyende war, ist in der Folge der Herr des getheilten Seyns, indem er, selbst auf das Seyn verzichtend, sich zum bloßen Grunde des Seyns macht. Er selbst ist, wie ich oft gesagt, der Gegenfaß alles Concreten, der Verzehrende jedes einzelnen Seyns. Er selbst muß untergehen, damit das Einzelne lebe. Von diesem gleich ausgetheilten, jedem Ding nach Gebühr zugemessenen Seyn heißt er also *ισοδατύς*. Der untergehende Dionysos wird in demselben Sinn zum Austheilender des Seyns, wie ein Sterbender sein Erbe zurückläßt, in das sich andere theilen, und wie der Habes sonst auch *πλουτοδοτήρ*, der Reichthum gebende; genannt wird, und wie der spätere (ohngefähr zu Euripides Zeit) aufgekommene Name des *Πλούτων* (statt Habes) als *πλούτος*, Reichthum, gebeuet wurde. Zu diesem nun wohlthätig und dem reichen, d. h. mannichfaltigen, Leben hold gewordenen Gott ist der zweite Dionysos (der zuerst nur in der Spannung mit ihm erscheinen konnte) ganz verwirklicht, mit ihm völlig identisch, daher nun dieser, der außerhalb der Mythen in den bacchischen Festen besonders gefeiert wurde, in den Mythen gleichsam verschwindet und nicht mehr als besonderer Gott, sondern nur noch in dem überwundenen ersten gedacht wird.

Aber eben dieser Gott, der als realer in die Vergangenheit zurücktritt, gibt sich selbst als dieser nun auf, um sich in einer dritten Gestalt als den sehenden und bleibenden, als den über Verwandlung und Untergang erhabenen Geist zu setzen. Zur Erläuterung Folgendes. Das Reale, in sein An-sich zurückgebracht, ist Seele. Seele bedeutet nicht etwas Absolutes; sonst käme sie nicht dem einen mehr, dem andern weniger zu. Die Seligkeit des jetzt vollendeten Gottes beruht eben darauf, zur reinen Seele überwunden zu seyn, die in dem Verhältniß, als sie Seele — reines An-sich — ist, sich selbst als Geist setzt und besitzt. In der Natur erscheinen die Dinge, in welchen das blinde, außer sich sehende Princip noch wirkend, hervorstehend oder extant ist, seelenlos; in dem Verhältniß aber, als jenes Princip latent, in sein ursprüngliches

An-sich umgewendet wird, erscheinen beseelte Wesen; daher wir zu schließen berechtigt sind, daß das völlig in sich selbst, in sein An-sich zurückgebrachte Princip das sey, was wir Seele nennen, die, wenn sie ganze und vollkommene Seele ist, den Geist gleichsam zu ihrer Frucht und Vollenbung hat. Die zweite Potenz verhält sich hiebei als die bloß vermittelnde zwischen Seele und Geist. Die Seele, die den Geist nicht erzeugen kann, ist die nicht wahrhafte, also die unselige Seele; die, welche sich als Geist zu erzeugen vermag, ist die selige. Daher die mittlere Potenz der Leiter der Seele im Tode, der sie nämlich zu dem beseligenden Tode führt. Daher das Neue Testament: Selig sind, die „in dem Herrn“, d. h. in der zweiten Potenz sterben.

Die vollständige Dionysosidee ist uns nun entwickelt. Wenn sie mitgetheilt würde ohne die schlagenden Zeugnisse, auf denen sie beruht, möchte sie leicht für etwas Gemachtes, nach Analogie oder gar zu Gunsten anderweitiger Ideen Erfundenes halten.

Es ist nun bewiesen: 1) der Gott, welcher die Ursache der Spannung war, wird — überwunden durch die zweite Potenz, die uns bis dahin allein Dionysos war — selbst zum Dionysos, nämlich zu jenem unterirdischen Dionysos, der der große Gott der Abgeschiedenen, der Herr der unsichtbaren Welt ist, und selbst schon von Aeschylos mit dem besondern Namen Zagreus genannt worden ist, derselbe, dem Themistokles jenes Opfer brachte, von dem oben die Rede war (das spätere, schon mehr erstarrte hellenische Bewußtseyn wies die Zumuthung eines ähnlichen Opfers ab). Bewiesen ist 2), wie der Gott, welcher ursprünglich allein Dionysos hieß, nachdem er den ungeistigen überwunden, mit sich identificirt hat, nun selbst als der Gott, nur in einer zweiten Gestalt erscheint; seine erste Gestalt hat er eben in dem überwundenen, den wir darum Dionysos¹ genannt haben. Das geistig- oder eigentlich (wie ich zuletzt erklärte) das zur reinen Seele Werden des ersten Gottes wird in den Mysterien als ein Sterben dieses Gottes vorgestellt. Allein er kann nicht auf diese Weise dem Bewußtseyn untergehen, ohne sich selbst in einer höheren Gestalt als seyenden, bleibenden, über die Mannichfaltigkeit wie über den Wechsel der Sinnenwelt

erhabenen Geist zurück zu lassen. Diese dritte Gestalt nun oder dieses dritte Moment des Gottes, womit erst die Vollenbung gesetzt, dieser dritte Dionysos also ist der Iakchos der Mysterien, ein dritter Name.

Daß dieser zuvörderst von dem zweiten Dionysos verschieden ist, darüber ist nirgends ein Zweifel und wird von allen ausdrücklich behauptet. So sagt Arrian in seinen *Expeditiones Alexandri M.*¹, der mythische Iakchosgesang werde nicht dem thebäischen Dionysos, dem zweiten, sondern einem andern, angestimmt. Dieser dritte wird aber auch ausdrücklich vorgestellt als der, in welchem der erste Dionysos wieder auflebe, nur in einer höheren Gestalt wiederhergestellt werde; dadurch ist er mit dem ersten Eins und zugleich auch von ihm unterschieden. Man muß dieß Verhältniß, nach welchem der dritte Dionysos ebensowohl als derselbe mit dem ersten wie als ein von ihm anderer und verschiedener gedacht werden kann, wohl ins Auge fassen, um sich durch die scheinbar widersprechenden Aussagen der Alten hindurchzufinden. So gibt es einige Stellen, in welchen Iakchos ebenso wie Zagreus als Sohn der Persephone angegeben ist. Doch ist es unrichtig, was Sainte Croix sagt: *suiwant la tradition générale*, nach der allgemeinen Ueberlieferung sey der dritte Dionysos der Sohn der Persephone. Dieß kommt ihm bloß so vor, weil er von vornherein schon den ersten Dionysos mit dem dritten gänzlich verwechselt und für Eins hält, was mehr oder weniger auch Kreuzer begegnet. Daher führt Sainte Croix auch die Stellen, in denen von Zagreus gesagt ist, er sey Sohn der Persephone, als Beweise für Iakchos als Sohn der Persephone an. Wären aber Zagreus und Iakchos wirklich eine und dieselbe Gestalt, so gäbe es überhaupt nur zwei Dionysen. Nun gibt es aber, kann man sagen, keine allgemeinere Ueberlieferung als daß drei Dionysen seyen. Selbst Diodor von Sicilien, wenn er an einer Stelle² sagt: Einige lehren, es gebe nur Einen, andere aber, es gebe drei Dionysen, weiß nicht von zweien, sondern nur entweder von Einem oder von dreien. Die nur von Einem wußten, waren

¹ II, 16.

² III, 62.

entweder diejenigen, die zugleich wußten, daß es nur ein und derselbe Gott ist, der durch die drei Gestalten hindurchgeht; in diesem Sinne konnten sie allerdings sagen, es gebe nur Einen Dionysos, oder — was nach der Beschaffenheit der Quellen, aus denen Diobor seine Nachrichten gewöhnlich schöpft, wahrscheinlich ist — die nur von Einem Dionysos wußten, waren die, welche nur den exoterischen, öffentlich gefeierten, nämlich nur den thebanischen Dionysos kannten. Daß aber der Iakchos der Mysterien nicht bloß von dem thebanischen Dionysos, sondern auch von Zagreus unterschieden wurde, erhellt daraus, daß er aufs bestimmteste nicht als Sohn der Persephone, sondern der Demeter erwähnt wird, auf welche wir demnach hier zurückgeführt werden.

Suidas setzt als Erklärung zu dem Wort *Ἰακχος: ὁ ἐπὶ τῷ μαστῷ Διώνυσος*, der Dionysos an der Mutterbrust. Daß die Mutter, an deren Brust liegend er gezeigt wurde, Demeter war, erhellt aus der Stelle des Lucretius ¹, wo diese — indirekt wenigstens — als *mammosa* ab Jaccho bezeichnet wird, als die den Iakchos stillende. Warum Iakchos an der Mutterbrust als Kind gezeigt wurde, wird sich in der Folge erklären. Von diesem Verhältniß zu Iakchos heißt Demeter *κουροτρόφος*, die den Knaben ernährende. Ebenso wird Iakchos von Zagreus überall bei Nonnos unterschieden, am bestimmtesten in einer Stelle am Ende seines epischen Gedichtes (des 48. Buchs), wo erzählt wird, wie die marathonischen Nymphen um den eben geborenen Knaben Iakchos Reigen aufführen; die Gegend von Eleusis war nahe bei dem Schlachtfeld von Marathon, ich habe schon erwähnt, daß nach Plutarch während der Schlacht von Salamis von Eleusis her ein großes Feuer aufgeleuchtet habe, zugleich von dorthier der mystische Iakchosgesang gehört worden sey, und wie sie den Gott (den Iakchos) verehren *ματ' ὕψι Περσεφονείης καὶ Σεμέλης μετὰ παῖδα*, nach dem Sohn der Persephone (dem Zagreus) und nach dem Sohn der Semele (dem thebanischen Dionysos), ferner wie sie Opfer einsetzen zu Ehren des nachgeborenen Dionysos, und wie sie dem drittgeborenen Iakchos einen brausenden Hymnus anstimmen (*καὶ τρίτάτῳ νέον ὕμνον*

¹ IV, 1161.

ἑσσομαράγησαν Ἰάκχῳ). Dagegen gibt es nun Stellen, wo Zagreus und Iakchos allerdings verwechselt sind, weil Iakchos wirklich nur der in anderer Gestalt wieder auflebende, wiederhergestellte erste war. So wird von dem einen gesagt, was nur von dem andern gilt. Ein Beispiel solcher Verwechslung enthält die vorhin angeführte Stelle des Arrianos, wo er den, sorgfältig vom thebanischen Dionysos unterschiedenen, Iakchos zum Sohn der Persephone und des Zeus macht. Wie wenig aber die meisten genau Bescheid wußten, erhellt z. B. aus zwei Scholien, dem einen zu Aristophanes, dem andern zu Pinbar. Dort, in einem Scholion zu Aristophanes Fröschen (326), heißt es: Einige sagen, Iakchos sey ein anderer (es steht nicht dabei von wem, aber der Zusammenhang erfordert doch zu denken „ein anderer von dem Sohn der Persephone“) andere aber, er sey derselbe. Ebenso drückt sich das Scholion zu Pinbars siebenter isthmischer Ode aus: der aus Persephone geborene Zagreus, der nach einigen Iakchos ist — immer sind es nur einige — diese „einige“ konnten, wie gesagt, in gewissem Sinn Recht haben und sogar besser unterrichtet seyn, weil in der That Iakchos nur eine andere Gestalt des Zagreus ist, oder, wie das Verhältniß in Stellen, die ich einer späteren Ausführung vorbehalte, bestimmt ausgedrückt wird, in Iakchos nur Zagreus wieder aufsteht. Aus demselben Grunde, weil in Zagreus eigentlich schon Iakchos existirte, findet diese Verwechslung vorzüglich statt in einer der berühmtesten mystischen Erzählungen, nämlich der von der Zerreißung und dem Tod des Dionysos, indem bald von Zagreus, bald von Iakchos erzählt wird, er sey von den Titanen zerrissen worden, gerade so, wie nach einigen der Aegypter Osiris zerrissen wird, nach einigen, wie aus einer Stelle des Diodor v. S.¹ zu sehen ist, sogar Horos, der dem dritten Dionysos entsprechende Gott, es ist, der von den Titanen überfallen und getödtet wird, da es doch eigentlich Typhon war, der zerrissen wurde. Bei Plutarch² ist es Osiris (er spricht aber auch von Typhon) und bei Nonnos³ ist es Zagreus, dagegen scheint

¹ Lib. III, 62.

² De Isid. et Osirid. c. 72. cf. c. 73. (Vergl. Phil. d. Myth., S. 368. D. S.)

³ V, 564.

es in der Erzählung des Clemens von Alexandrien¹ Iakchos, der zerrissen wird. Ueberhaupt hat diese Zerreißungsgeschichte des Dionysos zu manchen kritischen Zweifeln und Erörterungen Anlaß gegeben, und ich glaube, diese kritische Frage auch hier wenigstens berühren zu müssen.

Die specielle Uebereinstimmung mit einer ägyptischen Vorstellung kann die Frage veranlassen, ob diese Zerreißung des Zagreus nicht erst, nachdem ägyptische Vorstellungen auf bekannten Wegen sich auch nach Hellas verbreitet hatten, in die griechischen Mysterien eingeführt worden sey. Einen andern Zweifel könnte eine Stelle des Diodor von Sicilien² erregen, der nämlich von Dionysos und zwar dem von Zeus und Persephone geborenen sagt: *ὁν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελευτὰς παροδῶν διασπώμενον ὑπὸ τῶν Τιτάνων*, der nach der Erzählung des Orpheus bei den Weihen von den Titanen zerfleischt wurde. Hier kommt also Orpheus ins Spiel, und es möchte daher scheinen, als sey dieser Mythos von der Zerreißung durch die Titanen nur durch Orphiker in die Mysterien gebracht worden. Weiteres Bedenken erregt eine dritte Nachricht. Zur Zeit der Peisistratiden lebte in Athen ein mit Wahrsagen sich abgebender Mann, Onomakritos, der sich insbesondere mit Auslegung der Orakel des Musäos beschäftigte³. Dasselbe thaten, wie Sie aus der unlängst⁴ angeführten Stelle der platonischen Republik wissen die Orphiker zu Platons Zeiten. Onomakritos war also ein Orphiker. Der Peisistratide Hipparchos hatte sich selbst seiner früher häufig als Wahrsager bedient. Dann wurde er aber überwiesen, Orakel des Musäos durch untergeschobene verfälscht zu haben; dieß gab dem Hipparchos Anlaß, ihn aus Athen zu verweisen. Wie er sich alsdann später mit dem Vertriebenen wieder verstanden, und gemeinschaftlich mit ihm nach Persien gegangen, um den Xerxes zum Krieg gegen die Athener aufzumuntern, gehört nicht hieher. Dieses selben Onomakritos thut nun aber auch Pausanias Erwähnung⁵. Er sagt nämlich, Homeros habe

¹ Protrept. p. 11.

² V, 75.

³ Herod. VII, 6.

⁴ S. 432.

⁵ Lib. II, c. 37. §. 3.

zuerst die Titanen in die Poesie eingeführt, indem er sie zu Göttern gemacht, die in dem Tartaros wohnen, wie in dem Schwur der Hera zu lesen, von dem es nämlich in der Ilias XIV, 278 heißt:

— — — Sie schwur und rief mit Namen die Götter
 All im Tartaros unten, die man Titanen benennet.

Von Homer aber hätte Dnomakritos den Namen der Titanen genommen, und indem er die Orgien des Dionysos besungen, die Titanen als die eingeführt, welche bei den Leiden des Dionysos selbst Hand angelegt (*τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτοῦργός*). Diese Angabe des Pausanias könnte nun leicht die des Diodor erklären. Nämlich eben dieses Gedicht des Dnomakritos, das er höchst wahrscheinlich unter dem Namen des Musäos, der mit Orpheus fast dieselbe Person ist, bekannt gemacht hatte (Pausanias konnte überflüssig finden, diesen Umstand hier anzuführen, da er schon bei mehreren andern Gelegenheiten epische Gedichte erwähnt hatte, die Dnomakritos unter dem Namen des Musäos bekannt gemacht hatte) — es könnte also leicht eben dieses durch Dnomakritos für orphisch ausgegebene Gedicht, in welchem die Zerreiſung des Dionysos durch die Titanen besungen war, die Meinung veranlaßt haben, diese Erzählung sey überhaupt orphisch, und sey durch Orpheus in die Mysterien eingeführt worden. Einen andern Gebrauch von dieser Stelle haben aber einige Neuere gemacht, indem sie aus derselben schließen wollten, jene ganze Geschichte von der Zerreiſung des Dionysos durch die Titanen sey erst von Dnomakritos erfunden worden, und da dieser schon von einer andern Seite als Verfälscher und Betrüger bekannt war, so war dieß eine nicht wenig erwünschte Sache für die, welche überall gern in den Mysterien nur — später — durch Trug Eingeschwärztes oder Eingeschmuggeltes (wie Boß sich ausdrückt) sehen wollten. Allein was Pausanias dem Dnomakritos zuschreibt, ist nicht, daß er die Leidensgeschichte des Dionysos selbst erfunden, sondern nur, daß er die Titanen darin eingeführt habe, und zwar, wie sie selbst (in Person) Hand angelegt haben. Er will nur bemerken, Dnomakritos habe diese Zerreiſungsgeschichte homerisirt, mythologisirt. Es scheint aber, daß Dnomakritos nicht einmal der einzige gewesen, der diese

Zerreiſung episch beſungen hat. Dieſe Geſchichte ſcheint vielmehr ein ziemlich allgemein mythologiſch und poetiſch behandelter Stoff geweſen zu ſeyn. Wenigſtens ſagt Plutarch¹ in Bezug auf ägyptiſche Erzählungen von der Zerreiſung und dem Tode des Oſiris: Was von den Giganten und Titanen (oder ihren Unthaten) bei den Hellenen geſungen werde, und ebenſo gewiſſe Unthaten des Kronos, ferner die Flucht des Dionyſos (wahrscheinlich des vor den Titanen fliehenden) und die Irrfahrten der (den verlorenen Gott nämlich ſuchenden) Demeter, dieß alles weiche nicht ab von den Oſiriacis und Typhonicis (d. h. von den Begebenheiten des Oſiris und Typhon) und andern, was als mythologiſch Erzähltes jeder reichlich oder ungehindert hören könne. Hier ſpricht alſo Plutarch von *μυθολογοῦμένοις*, die jeder hören könne, worin die Flucht des Dionyſos, und was er von den Giganten, Titanen und andern kroniſchen Mächten zu leiden gehabt, beſungen werde. Die Zerreiſungsgeschichte des Dionyſos war alſo keineswegs ein excluſivlicher Stoff der Myſterien. Doch kam ſie auch in dieſen vor, denn Plutarch ſagt gleich nach der eben angeführten Stelle — noch immer in Bezug auf die analogen ägyptiſchen Vorſtellungen — „was aber in myſtiſchen Feſten verhält, oder in geheimen Weißen unausgeſprochen und für den großen Haufen ungeſehen überliefert wird, hat auch ganz gleiche Verwandtniß“, nämlich mit jenen ägyptiſchen Traditionen. Hieraus erhellet alſo, daß jene Leidengeſchichte des Dionyſos nicht bloß in Gedichten für jedermann beſungen, ſondern zugleich auch in gewiſſen Myſterien wahrſcheinlich ſcenisch dargeſtellt wurde, die wegen der nächſtlichen Feier Nyktelien² genannt wurden. In der Abhandlung de Ei apud Delphos³ ſagt eben derſelbe Plutarch von Dionyſos: das Leiden ſeiner Umwandlung in Luſt und Waſſer und Erde und Geſtein, ferner in Pflanzen und Thiere, kurz, das Leiden ſeiner Umwandlung in die mannichfaltigen Naturweſen werde als eine Art von Zerreiſung, *διασπασμός* und *διαμελισμός* vorgeſtellt; man nenne aber den Gott, dem dieß wider-

¹ De Isid. et Osirid., c. 25.

² Vergl. Plutarch a. a. O., c. 35.

³ c. 9.

fahre, Dionysos und Zagreus und Nyktelios und auch Hodaïtes, ein Name, den ich schon erklärt habe. (Orphisch ist vielleicht die Auslegung des *Διασπασμός* als Umwandlung in Natur, wie sie in dieser Stelle des Plutarch sich findet.)

Wenn nun jemand behauptete, es habe auf die Darstellung der Leiden des Dionysos in griechischen Mysterien der ägyptische Osiris-Mythos einen Einfluß gehabt, es sey hierin etwas Aegyptisches nach Griechenland verpflanzt, so würde ich dieß sofort zwar nicht als bewiesen annehmen, indeß auch nicht aus dem Grunde widersprechen, aus welchem ich sonst eine Verpflanzung der mythologischen Begriffe von einem Volk zu dem andern nicht zugebe. Ich erkläre mich nämlich gegen eine solche bloß äußere Ueberlieferung, weil man dabei die mythologischen Begriffe als bloß zufällige ansieht, die eben darum nicht leicht zweimal entstehen. Uns sind sie nothwendige Begriffe, und daraus erklären wir die Uebereinstimmungen. Mit den griechischen Mysterien aber hat es immerhin eine andere Bewandniß. Diese sind zwar in Folge des mythologischen Processes und durchaus consequent mit diesem, aber doch schon mit Freiheit entwickelt, und unstreitig nicht auf einmal, sondern allmählich ausgebildet worden. Dieß gilt insbesondere von den äußern Einrichtungen bei denselben, z. B. von den Schauspielen, die der Einweihung vorausgingen, dann von den in den Mysterien selbst gegebenen scenischen Darstellungen. Diese können der Natur der Sache nach nur allmählich ihre vollkommene Ausbildung erhalten haben.

Die nothwendige und unwillkürliche Krisis am Ende der Mythologie war für das Bewußtseyn eine Art von Offenbarung über die Ursachen des mythologischen Processes, die ihm zu Theil wurde, aber an der Auslegung, an dem immer tieferen Verständniß dieser Offenbarung hatte doch auch schon das freie Denken seinen großen Antheil, wie schon allein aus der mehrmals angeführten Stelle des Herodotos erhellen würde, der diejenigen, welche der Mysterienlehre ihre ganze Ausbildung gegeben, sie in ihrem ganzen Umfang ausgesprochen haben, als σοφιστάς, als weise oder denkende Männer, bezeichnet. Auch in der früher angeführten Stelle des Phädon spricht Platon von

denen, die die Mysterien eingerichtet, als einzelnen (*οἱ τὰς τολπὰς ἡμῶν καταστήσαντες*). Insbesondere aber für äußere Einrichtungen und scenische Darstellungen könnten die Hellenen immer etwas von den Aegyptern entlehnt haben. Wogegen ich mich allein stets erklärt habe und fortfahren werde mich zu erklären, ist, daß die Begriffe, die Sachen selbst, z. B. der Begriff des Dionysos im Bewußtseyn des Hellenen ein zufälliger sey, und ich behne dieß selbst aus auf den Begriff eines ersten, eines zweiten, eines dritten Dionysos.

Ueber diese ganze, höchst dunkle Seite der griechischen Mysterienlehre, nämlich über die in derselben vorgestellte Leidensgeschichte und den Tod des Dionysos, muß ich mir übrigens die letzte Erklärung vorbehalten; bis jetzt ist es uns bloß darum zu thun, die einzelnen Elemente, aus denen sich die Gesamtansicht zusammensetzen hat, kennen zu lernen. Wie man über diesen besondern Theil der Mysterien denken möge, so viel ist ausgemacht und nach den vorliegenden Zeugnissen unwidersprechlich, daß in denselben jene dionysische Trias gelehrt wurde, die mit dem Namen Zagreus, Balchos und Sakchos bezeichnet wurde. Der letzte hat uns wieder auf den ersten zurückgeführt, weil er als mit ihm Eins betrachtet und zum Theil mit ihm völlig verwechselt wurde, auf eine Weise, die allgemein schon dadurch begreiflich wird, daß das Ende überall wieder dem Anfang gleich und eigentlich nur der nun als solcher herausgesetzte und festgestellte Anfang ist, während das Anfängliche eigentlich nur das noch nicht als solches gesetzte, und darum einem Umsturz, einem Proceß und einem Wiebergebrachtwerden ausgesetzte Ende ist. Auch bloß formell oder dialektisch nimmt nach der Ihnen aus vielen Beispielen bekannten Folge von Begriffen das Dritte immer wieder das Erste auf; es ist insofern eigentlich nur das wiedergefundene, aber nun als solches festgehaltene und festgestellte Erste, wie ja auch Sakchos vorgestellt wird als der wiedergefundene, wiederhergestellte Zagreus.

Der theogonische Proceß beruht auf den drei Momenten, a) das ungeistige Princip, b) das das ungeistige negirende und daher relativ geistige, c) das durch Negation des ungeistigen gesetzte geistige.

Damit der Proceß als theogonischer Proceß im höchsten Sinn empfunden werde, müssen die drei Momente nicht nur als unauf löslich verket tete, sondern auch als Momente eines und desselben Gottes empfunden werden. Der in allen Momenten als der Eine und Selbe erkannte heißt nun — Dionysos, oder Dionysos ist der gemeinschaftliche Name für die drei Gestalten, durch welche hindurchgehend der Gott für das Bewußtseyn entsteht und sich selbst erzeugt. Doch wurde zugleich jede dieser Gestalten durch einen besonderen Namen bezeichnet, den wir jetzt kennen.

Nachdem wir aber den Iakchos bis jetzt bloß in seinem Verhältniß zu jener Trias betrachtet haben, so müssen wir ihn nun selbst, und besonders in seinem Verhältniß zu Demeter näher ins Auge fassen.

Was ist Demeter? Wie Sie bereits wissen¹, das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte stehende und zweifelhafte Bewußtseyn, beiden anhänglich. Aber endlich muß sie ihr Band mit dem realen Gott aufgeben. Der Theil ihres Wesens, der diesem verhaftet ist, muß dem realen Gott in die Verborgenheit folgen. Aber nun beginnt die Trauer der Göttin, diese ist das gleichsam leer und unerfüllt gebliebene Bewußtseyn. Sie sucht die Tochter, denn sie sucht den Gott, der erst der Eine, der ausschließliche, ihr ganzes Bewußtseyn erfüllende war; an dessen Stelle ist ihr jene Göttervielheit getreten, durch die sie sich nur verlegt fühlt, denn sie sieht in ihr nur die Ueberbleibsel des verlorenen Gottes, die sie gern zur Einheit wieder sammeln und verbinden möchte. Auch der befreiende Gott (der zweite Dionysos) kann sie nicht heilen; denn eben dieser ist die Ursache des jetzt zwischen viele getheilten Seyns. Darum hofft die Trauernde noch immer auf die Wiederkehr der Tochter, noch weigert sie sich, sie als bleibend bei Aides, als dessen Gemahlin anzuerkennen, zugleich grüßt sie dem Zeus und allen olympischen Göttern. Sie kann nicht aufhören das Gottsetzende zu seyn, denn dieß ist das Unzerstörliche an ihr; ja sie erscheint erst jetzt, nachdem das Zufällige, bloß Zugezogene ihres Wesens (Per-

¹ Vergleiche oben S. 412. Ebenso vergleiche Philosophie der Mythologie, S. 629 ff. D. S.

sephone) von ihr getrennt ist, als das wesentlich Gottgebende; aber sie kann weder den Ades noch den befreienden Gott als Gott erkennen, ehe ihr beide wieder in einem dritten verbunden sind, in dem sie den ersten, der ihr ein geistiger, aber nicht sehender, geworden ist, jetzt als den sehenden, wirklichen hat, und nicht eher beruhigt sich Demeter, nicht eher gibt sie das ausschließliche Verhältniß zu dem realen Gott auf, als bis sie in demselben Akte zum Gebenden, d. h. zur gebärenden Potenz, zur Mutter des dritten geworden ist, der als solcher sehender und über alle Vielheit erhabener Geist ist, in welchem die Vielheit wieder geistig Eins wird, der die Vielheit selbst nur als Moment unter sich hat und begreift. Damit aber die Beruhigung und Versöhnung eine vollkommene sey, muß dieß zugleich mit dem Bewußtseyn geschehen, daß dieser geistig Eine, dessen Mutter sie wird, derselbe sey mit jenem real oder substantiell Eines, oder daß nur eben dieser, dem sie zuerst ausschließlich verpflichtet und anhänglich war, daß nur eben dieser untergegangene in dem geistig Einen wieder auflebe und auferstehe; so wurde das Verhältniß in den Mysterien vorgestellt, wie daraus erhellt, daß auf eine, wie Plutarch¹ sagt, in den ägyptischen und hellenischen Mysterien ganz übereinstimmende Weise dem Verschwinden und Untergehen des ersten Gottes (*ταῖς φθοραῖς καὶ τοῖς ἀφανισμοῖς*) unmittelbar ein Wiederaufleben, eine Wiebergeburt (*ἀναβίωσις καὶ παλιγγενεσία*) desselben folgt. Auch in der übrigens verworrenen Erzählung des Diodor von Sicilien ist der Gedanke noch zu erkennen, daß die dritte Potenz nur die wiederhergestellte erste ist, indem er sagt, der von den Erdgeborenen oder Titanen zerrissene Dionysos sey von Demeter ganz von vorn und neu wieder geboren². Eine andere Spur, daß die Geburt des Iakchos es eigentlich ist, wodurch Demeter begünstigt und versöhnt wird, findet sich in einem Nebenzug, in der Erzählung nämlich, daß zum erstenmal wieder der Blick der Betrübten und Jähnenden sich erheitert habe, als eine ihrer Dienerinnen sie erinnert, daß sie noch einmal gebären, noch einmal Mutter werden könne, nämlich eben

¹ De Isid. et Osirid., c. 35.

² πάλιν ὑπὸ Δήμητρος ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι. Lib. III, c. 62.

Mutter des Iakchos. Dieser Zug wurde durch eine Handlung angedeutet, die auch jedenfalls nur zu den äußeren Umgebungen der Demeterfeste gehörte. Denn die Mysterien hatten auch wieder ihre öffentliche oder epoterische Seite. Ein Theil der dabei stattfindenden Processionen oder Umgänge war ganz öffentlich; jeder konnte daran Theil nehmen, und von jedem konnten sie gesehen werden, wenn gleich nicht allen der Sinn verständlich war. Hier konnten die inneren Verhältnisse nur symbolisch angedeutet seyn. Eine solche symbolische Andeutung war nun auch jene Handlung, über deren Unanständigkeit, wie sie in angeblich orphischen Versen beschrieben ist, welche Clemens von Alexandrien anführt, und die sich der afritanische Kirchenvater Arnobius die Mühe genommen in noch derbere lateinische Verse zu übersetzen, sich die guten Kirchenväter nicht genug ereifern können. Es mußte übrigens im Interesse der ersten Anordnung dieser Festlichkeiten liegen, in diese auch etwas für den großen Haufen zu legen, etwas wodurch dieser befriedigt und erheitert wurde. Es kann die Anordnung der Mysterien in dieser Hinsicht kein größerer Tadel treffen, als unsere Vorfahren, die gerade in den Zeiten und mit denjenigen Festen, in welchen, so zu sagen, die höchsten Mysterien der christlichen Religion gefeiert wurden, belustigende Aufzüge, mit derben Volkscherzen untermischt, verbanden, unstreitig in der Meinung oder im Gefühl, es müsse, oder wenigstens es dürfe, weil das menschliche Gemüth eine lange Einförmigkeit nicht wohl vertrage, und für jede ernste Stimmung oder Anspannung einen mäßigen Gegenatz verlange, den es sich, wo er ihm nicht freiwillig gewährt wird, meist auf Kosten des einseitig Ernsten selbst zu verschaffen weiß, es müsse darum neben dem Ernsten und Heiligen als äußere Einfassung oder Umgebung auch wohl das Erheitemde, Belustigende, ja zum Theil selbst das Possenhafte gebildet werden. Gerade in einer solchen äußeren Umgebung, wenn sie mit einer gewissen, fröhlichen Ausgelassenheit verknüpft ist, drückt sich die innere Sicherheit und Gewißheit des religiösen Gefühls, die völlig beruhigte Ueberzeugung von der unantastbaren, durch nichts in Zweifel zu setzenden und selbst ihren Gegenatz vertragenden Realität der eigentlichen religiösen Mysterien

aus. Eine solche innere Sicherheit und Beruhigung gewährte aber gerade der letzte Aufschluß, der dem religiösen Gefühl mit der Erscheinung des Iakchos zu Theil wurde. Der berühmte Iakchosgesang ist nur der Ausbruch des von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes sich nun auf immer, und nicht bloß vorübergehend, befreit fühlenden Gemüths. Der Gott selbst hat seinen Namen nur von diesem Jubel; es ist rein ungeschickt, wenn Boff für möglich hält, daß der Name Iakchos vom hebräischen יָחַד (dem abgekürzten יַחַדִּי) herkomme. Das griechische Verbum *ἰάχω* oder *ἰάχω* ist nichts anderes als unser deutsches jauchzen, jubeln, das Substantivum *ἰαχή* bedeutet Gejauchze, Jubel; *ἰακχος*, und zwar *ὁ μυστικός ἰακχος*, heißt zunächst der dem dritten Dionysos angestimmte Jubelgesang, und dann erst bedeutet es auch den Gott selbst. Wie das volle Jauchzen des befreiten Gemüths erst mit Iakchos stattfand (man darf wohl auch an ähnliche christliche Ausdrücke erinnern: z. B. an die Freude im heiligen Geist, der dritten Potenz), so erhielt auch die Dionysosidee selbst ihre vollkommene Bestimmtheit und gänzliche Entwicklung erst mit der Idee des dritten Dionysos. Nicht, wie es nach dem bisherigen Vortrag (der nur successiv seyn konnte) scheinen mochte, konnte z. B. die Idee des ersten Dionysos ohne die des dritten vollkommen und wahrhaft da seyn. Nur indem der dritte, der nun als Geist sehende Dionysos da ist, tritt auch der erste in sein An-sich zurück, und wird zum *Διόνυσος χθόνιος*, zum unsichtbaren, verborgenen Dionysos. Aus demselben Grunde, weil nur erst mit Iakchos der ganze Gott in allen seinen Potenzen da ist, ist es begreiflich, wenn nun die ganze Geschichte des Gottes zum Theil als Geschichte und Schicksal des Iakchos erzählt wird.

Was wird nun aber weiter mit Demeter, nachdem sie versöhnt ist?

Nachdem sie den realen Gott aufgegeben, und durch den dritten Dionysos, dessen Mutter sie ist, versöhnt und beruhigt ist, gehört Demeter nun ganz dem zweiten Dionysos an, als dessen Beistgerin (*πάροδρος*) sie von nun an gilt, d. h. mit dem sie gleicher Ehren genießt. Da aber Dionysos die Ursache der Vielheit ist, die in Zeus repräsentirt ist, so ist Demeter damit auch der Vielheit und dem Zeus

verföhnt, wir können sagen, sie repräsentire jetzt das beruhigte (das über die Vielheit und über den Untergang des substantiell Einen Gottes beruhigte) mythologische Bewußtseyn. Aber Demeter war ursprünglich das zwischen dem realen und befreienden Gott in der Mitte stehende Bewußtseyn, in welchem eben darum auch schon die Potenz oder der Keim des dritten Dionysos lag. Sie war also im Grunde die gemeinschaftliche Potenz der drei Gestalten, sie war ursprünglich das subjektive Princip oder das — wiewohl nur erst substantielle — Bewußtseyn der vorläufig unentwickelten Dionysosidee. Die Entwicklung dieser Idee beginnt, indem sie dasjenige in ihr, was dem realen Gott angehört, Persephone, von sich ausscheidet, die Entwicklung vollendet sich, indem sie auch das, was in ihr dem dritten, dem als Geist seyenden Gott, angehört, ausscheidet — so kommt sie selbst ganz in die Mitte und dadurch in gleiche Linie mit dem zweiten Dionysos zu stehen, was eben in der *καροδοτα* ausgedrückt ist. Damit also erhält sie ihre letzte Bestimmung.

Wie also nun dem realen Gott eine weibliche Potenz — Persephone — entspricht, ferner Demeter jetzt die dem zweiten Gott entsprechende Potenz ist, so wird eine dritte, dem dritten Dionysos oder dem Iakchos entsprechende weibliche Potenz gefordert. Wie aber die drei Dionysen nur drei Momente eines und desselben Gottes repräsentiren, so sind auch die drei weiblichen Gottheiten nur drei Momente eines und desselben Bewußtseyns, wie ja auch daraus erhellt, daß die dem ersten wie dem dritten Dionysos entsprechende weibliche Gottheit beide nur Kinder der Demeter, des Einen Urbewußtseyns sind. Denn vor dieser Auseinandersetzung oder Scheidung der Momente ist Demeter das Urbewußtseyn, das besondere Bewußtseyn des Dionysos erst nach dieser Scheidung. Das Eine, zuerst noch unentwickelte Bewußtseyn, das wir darum Urbewußtseyn nennen, hat sich jetzt ebenso in drei Momente geschieden, wie der Gott selbst in drei Momente sich geschieden hat. Demeter, nachdem sie die beiden anderen von sich ausgeschieden, bleibt nun selbst zurück als nur dem einen, nämlich dem vermittelnden Moment entsprechende Potenz, und umgekehrt,

um als diese, um als das mit der Vielheit und daher mit dem zweiten Dionysos einverstandene Bewußtseyn zurückzubleiben, muß sie auch das in ihr dem dritten Dionysos Entsprechende (die in ihr setzende Potenz des dritten Dionysos) außer sich setzen durch Geburt. Diese dem Iakchos gleichzeitige Geburt ist nun die der Kore, welche dem Iakchos ebenso beigeßelt ist wie die Persephone dem Hades oder dem untergegangenen Dionysos. Die Kore verhält sich zu der Persephone gerade so, wie sich Iakchos zu Zagreus verhält. Sie ist die nur in höherer Potenz wieder auferstandene, in ihre Jungfräulichkeit zurückgesetzte Persephone. Sie ist, wie sie ausdrücklich auch genannt wird, die obere, himmlische Persephone, wie dagegen Persephone nur die unterirdische oder untere Kore ist. Kore bedeutet nicht anderes als Mädchen, Jungfrau. Kore insbesondere heißt sie aber als dem *κοῦρος* *Iakchos*, als dem Knaben Iakchos beigeßelte. Die höchste Feier in den Mysterien war eben die Vermählung des Iakchos und der Kore. Am dritten Tag der Eleusinen wurde ein großes Brautbett aufgeschlagen, bestimmt zur Vermählung des nun völlig verklärten Bewußtseyns mit dem völlig verkärten Gott. Dieses Bild der Vermählung mit dem Gott stammt aus den ältesten Zeiten, es geht durchs ganze A. T., und wenn es erlaubt ist, das Heiligste neben das Profane zu setzen, so heißt ja auch die Kirche die Braut Christi. Jene Veranstaltung in den Mysterien hieß *λεπὸς γάμος*, die heilige Vermählung, durch die nun alles beendet, das Bewußtseyn ganz der Nothwendigkeit des mythologischen Processes entnommen ist, und eine neue, aber nur im tiefsten Geheimniß der Mysterien als bloß zukünftig vorgestellte Welt für das Bewußtseyn beginnt.

Nach dem schon angegebenen Verhältniß, dem zufolge die Kore nur die obere, himmlische, die verklärte Persephone ist, Persephone dagegen nur die untere Kore, nach diesem Verhältniß ist es nicht zu verwundern, daß die Kore und Persephone ebenso verwechselt worden, wie Zagreus und Iakchos, darum bitte ich Sie, in dem Fall, daß Sie z. B. Kreuzers Darstellung mit der meinigen vergleichen, es sich nicht irren zu lassen, wenn dieser z. B. auch die obere Kore als Todeskönigin verstellt oder ihr zuschreibt, was nur von der Persephone als

solcher gilt. Diese Verwechslung fällt übrigens ganz auf Rechnung der Neueren, denn die Alten sind ganz klar über den Unterschied. In Bildwerken besonders sah man Demeter und die Kore mit dem Iakchos zusammen, beide sind die Wonne und der Stolz der Demeter. So erwähnt Pausanias gleich im Anfang seiner Beschreibung von Attika¹ eines Tempels der Demeter, in dem sich Bildsäulen befinden: *αὐρή τε καὶ ἡ παῖς καὶ δᾶδα ἔχων Ἰακχος*. Die Fackel des Iakchos kann die hochzeitliche bedeuten, oder ist sie allgemeines Symbol der in ihm aufgehenden neuen Zeit. Ebenso finden sich in Rom immer Ceres mit Liber und Libera zusammen. Den Namen Liber et Libera erklärt Cicero in einer berühmten Stelle². Liber und Libera sind, wie man aus dieser Stelle ersieht, wirklich nur Uebersetzungen der griechischen Namen *Κοῦρος* und *Κόρη*. Iakchos ist der Liber, das männliche, die Kore ist die Libera, d. h. das weibliche Kind der Demeter. Cicero sagt nämlich: *quod ex nobis natos liberos appellamus, ideo Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in libero servant, in libera non item*. Der offenbare Sinn ist: Weil wir die von uns Geborenen liberos (Kinder) nennen, so sind die von der Ceres Geborenen Liber et Libera genannt worden — im Singularis, ein Sprachgebrauch, den man in liber (von einem männlichen Kind) noch beibehält, der aber in libera ungewöhnlich ist, d. h. für ein weibliches Kind wird libera nicht mehr gebraucht. In der That kommt liber im Singularis für ein männliches Kind wenigstens noch in den Pandekten vor, und zu Ciceros Zeit mag es in der Umgangssprache noch ganz gewöhnlich gewesen seyn, während libera für ein weibliches Kind nicht gebräuchlich war. Es ist nicht begreiflich, wie man eine so klare Stelle mißverstehen konnte, und dieser Lesart, die durch mehrere Handschriften bestätigt ist, die umgekehrte einiger anderer: *quod in Libera servatur, in Libero non item*, vorziehen konnte, und dieß nun so vorstellen will: von der Kore sage man wohl allein noch Libera, nicht aber von Iakchos, weil Liber insgemein vielmehr von

¹ II, 4.

² De Nat. Deor. II, 24.

dem Sohn der Semelë (oder eigentlich promiscue) gebraucht werde. Dieß wird schon dadurch widerlegt, daß gerade in historischen Schriften Liber genau von diesem Dionysos gebraucht wird, z. B. bei Livius¹: ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque, und ein andermal: supplicatum ad Cereris, Liberi Liberaeque fuit. Ebenso heißt es bei Tacitus²: aedem dedicavit Libero, Liberaeque et Cereri juxta Circum maximum. Ebenso findet man Libero und Liberae, zuweilen aber auch Corae auf Inschriften z. B. von Grabmälern, wodurch Verstorbene ihre Einweihung in diese höchste Stufe der Mysterien bezeugen wollten, von denen sie auch in der andern Welt ein besseres Loos erwarteten. Am häufigsten dargestellt findet sich der Iakchos in Verbindung mit der Kore auf jenen bemalten Vasen, die bekanntlich vorzüglich aus Gräbern ans Licht gezogen worden sind, denn die Mysterien galten zugleich als Einweihung für das Leben nach dem Tode, — für den Verkehr mit den geistigen Göttern.

Wir hätten nun also die mystische Trias von der männlichen und weiblichen Seite vollständig entwickelt. Dieselben Momente, die dort durch Zagreus, Bakchos und Iakchos, sind hier in ebenso vielen weiblichen Gestalten als Persephone, als Demeter und Kore dargestellt.

Diese Dreieit in ihrer Einheit war der höchste Gegenstand des seligen Anschauens und Begreifens in den heiligsten Mysterien Griechenlands.

¹ Hist. III, 55.

² Annal. II, 49.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Ich kehre nun auf den Satz zurück, den ich gleich anfangs aufstellt, und den ich auch schon nach dem bisher Vorgetragenen als bewiesen annehmen darf: die Götter der Mysterien waren die im Bewußtseyn haftenden Ursachen des mythologischen Processes, die eben in der Crisis, und indem das Bewußtseyn in die äußere Göttervielfalt sich ergeben hatte, als Inneres stehen blieben.

Das Bewußtseyn mußte die Kenntniß, welche es auf diese Art von den verursachenden Göttern erlangt hatte, es mußte diese wohl als eine ihm zu Theil gewordene tiefere, insofern selbst esoterische Erkenntniß ansehen und heilig halten. Soweit waren die Mysterien nichts Künstliches, künstlich Gemachtes, denn die in ihnen gehegte und gepflegte Erkenntniß war eine an sich selbst innerliche, verborgene.

Ist es aber nun entschieden, daß die Mysterien ein Resultat für die Erkenntniß, eine Lehre enthielten, und nicht etwa bloß äußere Ceremonien, Exultationen, Reinigungen und dergleichen vorstellen sollten, so ist das Nächste, sich zu überzeugen, daß diese Erkenntniß auch nicht eine irgendwie beschränkte und bloß specielle war, z. B. eine Erkenntniß von bloß physikalischer Bedeutung. Eher könnte man denken, ihr Inhalt sey eine verhüllte Metaphysik, eine transcendente Weltentstehungslehre gewesen. Wirklich sind die in den Mysterien erkannten Ursachen keine andern als die allgemeinen Welterzeugenden Ursachen; diese allgemeine Weltentstehungslehre liegt also gleichsam unmittelbar hinter der Mysterien-

lehre verborgen; es war insofern leicht, sie als eine solche zu deuten, wie schon zu Plutarch's Zeiten von diesem selbst, noch mehr aber von späteren, besonders Neuplatonikern geschehen ist. Daß aber in den Mysterien von den Potenzen eine solche allgemeine Anwendung gemacht worden ist auf eine transcendente, philosophische Welckerklärung, läßt sich wenigstens nicht beweisen; wäre es aber auch zu beweisen, so gehörte es nicht mehr in den Kreis unserer Untersuchung; wir können die Mysterienlehre nur soweit betrachten, als sie das nothwendige Erzeugniß des vorhergegangenen Processes ist, nicht aber könnten wir sie in die späteren, zum Theil zwar möglichen, aber doch schon wissenschaftlichen Deutungen verfolgen.

Es geht im mythologischen Bewußtseyn im Verlauf des ganzen Processes dasselbe vor, was in der Natur vorgegangen ist. Man kann insofern gewissermaßen sagen: die Mythologie sey eine ideale oder idealische Hülle, die um jene Geschichte der Natur gezogen sey, was gleichbedeutend seyn würde mit dem früheren Ausdruck: die Mythologie sey nur die in einer höheren Potenz sich wiederholende Geschichte der Natur. Dieser Schleier, daß ich so sage, oder diese Hülle war freilich so zart, daß sie leicht durchbrochen werden konnte, daß es späteren Forschern leicht war, die Mythologie auf jenes allgemeine Gebiet zu versetzen, nämlich sie auf die Weltentstehung selbst zu deuten. Aber in den Mysterien war die rein religiöse Bedeutung so vorherrschend, daß für eine allgemeine philosophische, so zu sagen, kein Raum war.

Nur dieß ist gewiß: als allgemeine Religion wurden die Mysterien gedacht. Sie wurden von den Hellenen selbst nicht mehr als eine bloß ihnen eigenthümliche, ihr Inhalt wurde als wahrhaft allgemeine, als Weltreligion angesehen, wie Cicero¹ von Eleusis sagt, oder vielmehr aus einem älteren Dichter anführt: *Eleusis sancta et augusta, ubi initiantur gentes orarum ultimae*. Die Götter der Mysterien waren allerdings als die allgemeinen und höchsten Ursachen und demnach auch als Inhalt der höchsten und wahrhaft allgemeinen Religion erkannt.

Die beschränkteste Ansicht außer der zuerst erwähnten bloß physis-

¹ De nat. Deor. I, 42.

kalischen wäre als Inhalt der Mysterien eine bloße Moral sich zu denken. Eine Moral enthielten sie freilich, aber so wie jede tiefe, die Seele zurechtstellende, zu sich selbst bringende Lehre stets auch von moralischer Wirkung ist. Ideen der Moral waren außer den Mysterien zu allgemein verbreitet, als daß sie bloß mit solchen auch nur eine kurze Zeit sich hätten behaupten können. Sie hätten wenigstens von dem Augenblick an aufhören müssen, als Philosophen öffentlich ganz analoge moralische Lehren vortrugen. Man muß überhaupt sich immer zuerst die Frage aufwerfen: welche Quellen konnten die Mysterien haben, die nicht — auch — der Philosophie zugänglich waren? Denn solche Quellen mußten sie haben, um sich auch im Zeitalter der schon mächtig entwickelten Philosophie, in Zeitaltern, die schon einen Sokrates, einen Platon und Aristoteles kannten, in ihrem Werth zu behaupten.

Wenn man indeß nun auch ausspricht, daß die Bedeutung der Mysterien eine rein religiöse war, muß man sich hüten, diese Erklärung wieder auf einzelne Dogmen, z. B. etwa auf das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele zu beschränken. Zum Theil würde davon daselbe gelten, was so eben von den Ideen der Moral bemerkt worden. In welchem Grade die Seelenunsterblichkeit, und nicht nur diese im Allgemeinen, sondern der Zustand des künftigen Lebens zu einer Zeit, wo die Mysterien noch in hohem Ansehn standen, Gegenstand philosophischer Forschung geworden war, würde schon allein der platonische Phädon beweisen. Die Mysterien stimmten hinsichtlich der Fortdauer nach dem Tode überhaupt, hinsichtlich der Strafen, die dort den Ruchlosen erwarten (in einer Stelle der platonischen Gesetze¹ wird dieß ausdrücklich als Lehre der Mysterien angeführt), so wie hinsichtlich der Belohnungen der Frommen mit den Lehren der Philosophie überein. Die Seligkeit, welche die Eingeweihten in den Lehren der Mysterien empfanden, wurde als ein Vorbild der künftigen Seligkeit ausdrücklich erklärt. Diese Seligkeit bestand, wie gezeigt, vorzüglich in der Befreiung von dem Bande der Materie, die Strafe zum Theil auch, wie es scheint, in der Rückkehr in die materielle Welt, oder dem Nichtlos-

¹ IX, p. 870. D. E.

kommen von derselben, wie aus der angeführten platonischen Stelle zu schließen, wo gesagt ist, daß nach der Ueberlieferung in den Mysterien der, welcher eine Blutschuld auf sich geladen, auf die Erde zurückkehren müsse, um dort Gleiches zu erdulden. Die Einweihung in die Mysterien, zu denen keiner Zugang fand, auf dem vorsätzliche Blutschuld lag — Beichte in Samothrake — wurde als das sicherste Mittel angesehen, auch in der Unterwelt selig zu leben. Die Mysterien nahmen gleichsam voraus, was kein Aug gesehen, kein Ohr gehört, was nur diejenigen sehen, welche sterben. Nach dem pseudo-platonischen *Triochos*¹ war den Eingeweihten dort der Voratz, die *προεδρία*, bestimmt, ja die Meinung, daß durch die Mysterien allein die Furcht vor dem Tode vollkommen beschwichtigt werde, war so allgemein, daß in dem eben genannten Gespräch sogar von Herakles und Dionysos (der dabei noch als Mittelwesen, nicht als Gott, gedacht wird) gesagt ist: ihre Kühnheit, in die Unterwelt hinabzusteigen, haben sie nur durch die eleusinischen Weihen erhalten. Indeß auch diese Lehre von dem Zustand nach dem Tode war in den Mysterien nur Corollarium der allgemeinen Lehre, und sie war eben darum eines positiveren Inhalts als die bloß rationale der Philosophen. Was war denn nun also diese allgemeine Lehre? Antwort: Nichts anderes als die Geschichte des religiösen Bewußtseyns, oder, objektiv ausgedrückt, die Geschichte des Gottes selbst, der aus ursprünglicher Ungeistigkeit zur vollkommenen Vergeistigung sich überwunden und verklärt hat. Der letzte Inhalt der Mysterien ist also allerdings der ganz geistige und zugleich einige Gott (nicht etwa bloß A², sondern der, dessen Grund [potentia ultima] das reine An-sich, und der eben darum auch A² war). Aber eben dieser vollkommen vergeistigte war zuvor der blind sehende, und nur insofern er durch das blinde Seyn hindurchgegangen, und in diesem alles Nothwendige erduldet hat, endlich von diesem Seyn abgeschieden ist — also nicht unmittelbar, nicht absolut, sondern nur, als der vom Seyn abgeschieden ist — ist er der geistige Gott. Also diese Lehre (von dem geistigen Gott) war in den Mysterien nicht als Lehre, sondern als Geschichte, und

¹ pag. 371 D.

konnte als solche auch nur durch wirkliche Vorgänge dargestellt werden. Ein unzweifelhafter Inhalt der Mysterien war also gewiß diese Darstellung der Leiden des Gottes in seinem Durchgang durch das blinde Seh'n.

Da der ganze mythologische Proceß nur auf der successiven Ueberwindung des blind sehenden Gottes oder vielmehr des Gottes als blind sehenden beruht, so waren diese Leiden nicht ein zufälliger, sondern nothwendiger Inhalt der Mysterien, welche, wie wir gleich anfangs gezeigt, nur eben die innere, die esoterische Geschichte der Mythologie selbst seyn konnten, oder in denen die Mythologie nur eben sich selbst bewußt wurde, sich selbst begriff. Die Uebereinstimmung, welche hier zwischen ägyptischen und hellenischen Gebräuchen wahrgenommen wird, ist schon darum nicht zu verwundern, weil im Ganzen ägyptische und griechische Mythologie nur einen und denselben Moment des Bewußtseyns darstellen (das Griechische war eben einmal ägyptisch gewesen, das Ägyptische ein früherer Moment des griechischen Bewußtseyns selbst). Indien, dessen mythologische Bildung eine völlig excentrische ist, hat nichts den ägyptischen und griechischen Lehren Aehnliches aufzuweisen. Es war der unglücklichste Gedanke, griechische Mythologie gerade mit indischer zu vergleichen, aber zwischen ägyptischer und griechischer Religion ist eine natürliche, eine Art von Blutsverwandtschaft unverkennbar; die griechische Bildung nahm das Moment der ägyptischen Mythologie wieder in sich auf¹. Die Leiden des Osiris (denn nachdem einmal die Einheit des durch die drei Gestalten nur als durch drei Momente hindurchgehenden Gottes erkannt war, so wurden die Leiden als die Leiden des Einen Gottes dargestellt, nicht als Leiden des einzelnen Gottes), die Leiden des Osiris waren in Aegypten ein Theil der öffentlichen und gemeinen Mythologie. Aber auf dem cirkelrunden See zu Sais, in dessen Nähe auch das Grabmal des Osiris zu sehen war, stellten die Aegyptier (so berichtet

¹ Es ließe sich namentlich auch die Aehnlichkeit zwischen der griechischen Mysterienlehre mit der Ammonischen Lehre in der Weise hervorheben: Dionysos¹ = dem Gott in der Spannung, Dionysos² = dem Gott im Auseinandergehen, Dionysos³ = dem Gott in der Wiedereinheit. (Vergleiche Philosophie der Mythologie, S. 392. D. S.)

Herodotos¹), Bilder der Leiden des Gottes dar (δεικνύλα τῶν παθῶν αὐτοῦ), die sie, wie er sagt, Mysterien nennen. Herodotos, der die Identität dieser geheimen Feier mit gewissen griechischen Orgien vollkommen einsah, fügt darum hinzu: Obgleich ich größtentheils weiß, worauf diese ägyptischen Mysterien Bezug haben, muß ich doch ein heiliges Stillschweigen darüber beobachten. In Griechenland bemächtigten sich, wie wir gesehen, auch Dichter, aber bloß orphische, die nie eine wahre, allgemeine Gültigkeit erlangten, der Schicksale des Dionysos als eines mythologischen Stoffes, den sie poetisch auf homerische Weise ausführten. Solche orphische Gedichte erhielten indeß, wie gesagt, nie eine große oder allgemeine Verbreitung, sie gingen nur von Hand zu Hand, blieben innerhalb des Kreises der Orphiker selbst, und erhielten erst zu den Zeiten des Plutarchos und Pausanias eine neue Wichtigkeit. Wenn sie diese Leiden als eine Zerreißung durch die Titanen darstellten, so konnte dabei der Gedanke zu Grund liegen, daß der Gott durch das Titanische seiner eignen Natur zu leiden hatte. Denn das Wort *τιτάν* kommt, wie wir früher² bemerkt, von *τείνω*, *τιταίνω*, spannen, her. Nun ist aber der erste Dionysos die Ursache aller Spannung, also die Ursache und das Princip alles Titanischen. Es ist insofern nicht undenkbar, daß titanische Mächte und besonders Kronos in den Mysterien selbst als thätig bei den Leiden und dem Tod des Dionysos vorgestellt wurden; der Kronos ist dabei abstrakt gedacht als das den materiellen (sich schon zu materialistren geneigten) Gott zurückhält, und damit zur Zerreißung bringt. Zagreus verhält sich als dieser schon zum Nachgeben bereite Gott, oder Kronos: Zagreus = Typhon: (dem zerrissenen) Osiris. Vielleicht erwähnt Pausanias in der ohnlängst angeführten Stelle bei Gelegenheit des Onomastros nur darum des Homeros, um damit anzudeuten, die orphischen Dichter haben die Titanen nicht aus den Mysterien entlehnt, sondern aus Homeros genommen. Wie in Aegypten auf dem See zu Saïs, so wurde höchst wahrscheinlich bei den großen Dionysien, welche zu Athen in den Limnaïis

¹ II, 170. 171.

² Philosophie der Mythologie, S. 618. D. S.

gefeiert wurden, die Geschichte des Gottes mit scenischen und tragischem Pomp dargestellt. Die Limnai waren eine Gegend von Athen, die wahrscheinlich von dort befindlichen Teichen oder Weihern den Namen hatte. Es scheint also, daß zu jenen scenischen Darstellungen durchaus eine Wasserfläche erforderlich war. Wir haben früher gesehen, wie Dionysos (der zweite) vor dem wilden Lyurgos sich ins Wasser zurückzieht. Diese Limnai waren ein Theil des ältesten Athens, wie aus Thukydides¹ erhellt, der sagt, vor der Anordnung des Theseus, welcher den an Athen angrenzenden kleinen Städten die eignen Rathsverfassungen und Obrigkeiten genommen, und dadurch sie genöthigt habe, Athen als Mittelpunkt zu erkennen — vor dieser Vergrößerung der Stadt also, sagt Thukydides, habe die Akropolis mit dem unter ihr gegen Mittag gelegenen Theil die Stadt Athen ausgemacht. Dieß beweist er daraus, daß die Tempel theils auf der Akropolis selbst stehen, theils vorzüglich nach der eben erwähnten Gegend der Stadt angelegt seyen. Unter diesen Tempeln nennt er nun auch den des *Διόνυσος ἐν Αλυκείῳ*, in welchem, wie er sagt, zu Ehren des Dionysos die alten Dionysien am zwölften Tage des Anthesterion gefeiert werden. Demnach gehörte dieser Tempel zu dem ältesten Theile der Stadt, und gehört unstreitig auch die dort begangene Feier in die älteste Zeit Athens. Thukydides nennt sie ausdrücklich die alten Dionysien (ihr Gegenstand war auch der älteste Dionysos). Sie nebst den am lernäischen See, ebenfalls bei Nacht gefeierten², zeigen das Gepräge der ältesten und dunkelsten Zeit des griechischen Bewußtseyns. Sie scheinen noch unmittelbar aus dem mythologischen Proceß — nämlich als Produkt der anfangenden Krisis desselben — hervorgegangen. Die Eleusinen, von denen sie getrennt und verschieden waren, gehören schon einer späteren und höher gebildeten Zeit (wie einem späteren und höheren Moment der Mythologie) an. An diesen haben offenbar jene *σοφιστὰι* Antheil, von denen Herodotos sagt, daß sie die Dionysosidee größer ausgesprochen oder an den Tag gebracht. Die Vorstellung von dem Tod des ersten, des ältesten Gottes schreibt

¹ II, 15.

² Pausanias II, 37. Clemens Alex. Protrept., p. 22.

Schelling, sammtl. Werke. 2. Abth. III.

sich von dem ersten Eindruck, von dem frühesten Erschrecken über den Untergang des realen Princips her. Wie tief nothwendig diese Vorstellung war, zeigt sich durch eine andere in das dunkelste Alterthum zurückgehende religiöse Ueberlieferung. An die Stelle des dreifachen Dionysos traten in der völlig parallelen Formation der etruskischen Götterlehre die drei Kabiren-Brüder, von denen ein *ισοδος λόγος* (eine heilige Ueberlieferung) erzählte, daß zwei von ihnen gemeinschaftlich den dritten erschlagen¹. Sainte Croix, und ihm folgt auch hier Creuzer, setzt von seinem Eignen hinzu: sie haben den jüngsten erschlagen. Davon steht aber in den Texten, aus denen wir diese Ueberlieferung kennen, nicht ein Wort. Es heißt nur, zwei der Brüder haben den dritten erschlagen. Der dritte bedeutet aber hier nicht den dritten dem Alter nach, so wenig, als wenn z. B. erzählt wird, zwei Brüder haben bei der Erbtheilung den dritten übervorthelt, daraus folgt, daß dieser dritte der jüngste ist. Der dritte, den die beiden Kabiren-Brüder erschlagen, ist offenbar der älteste, er ist in der Sprache der andern — der hellenischen — Ueberlieferung Zagreus, der dem zweiten und dritten Dionysos erliegt. — In der Erzählung liegt nichts, was nicht die Auslegung erlaubte, nach welcher der, der den blutigen Tod erleidet, der älteste ist. Aber diese Ansicht wird noch bestätigt dadurch, daß die beiden Brüder zugleich die männlichen Theile des erschlagenen Bruders in einer heiligen Kiste verwahren, die sie nach Thyrrhenien bringen. Immer ist es der vorhergehende Gott, der von dem folgenden, der ältere, der von dem jüngeren entmannt wird. In Thessalonich wurde dieser dritte, wie Julius Firmicus erzählt, mit blutigen Händen angebetet zur Erinnerung an seinen blutigen Tod. Hier haben wir nun ganz dieselbe Vorstellung, wie in der Leidensgeschichte des Zagreus, nur in ihrer rohesten, aber gewiß sehr alten Gestalt. — Diese Tragödie, die in Athen zum Mysterium sich ausgebildet und abgeschlossen hatte, wurde auferwärts, wie es scheint, in Griechenland öffentlich aufgeführt, jedoch in der Art symbolisch, daß die Leiden des Gottes nicht als solche, was man öffentlich nicht wagte, sondern als Leiden eines Menschen dargestellt wurden.

¹ Clem. Protrept., p. 16.

Herodotos erzählt wenigstens, daß die Einwohner von Sikyon in früherer Zeit das Andenken und die Leiden ihres Königs Abastos mit tragischen Chören gefeiert haben¹, den Dionysos dagegen haben sie nicht verehrt. Offenbar ist also Abastos hier an die Stelle des leidenden Gottes getreten, wie auch daraus erhellt, daß, wie Herodotos hinzufügt, später alsdann Kleisthenes die Chöre, mit denen Abastos war gefeiert worden, dem Dionysos gab. Der Name Abastos selbst aber, den ich für keinen historischen halten kann, ist so gewählt, daß er die ursprüngliche Vorstellung durchschimmern läßt. Er erinnert an den Namen Abasteia, der der Nemesis beigelegt wurde. Nemesis sollte diesen Namen von Abastos erhalten haben. Dieß ist, wie schon früher² erwähnt, spätere Deutung. Mag man nun unter Abasteia die Unentfliehbare, Unvermeidliche verstehen, wie gewöhnlich, so ist *ἄδραστος* der passende Name für den Gott, der eigentlich nicht wollen darf gesetzt wird, der in der That nur der unvermeidliche, nur die *conditio sine qua non* des Processes ist. Versteht man unter *Ἀδράστια* die Macht, welche das Ungefehenere (*τὸ ἀδράστον*), was eben darum aber eigentlich nicht gesehen sollte (diese Bedeutung liegt auch oft in dem *α* privativum, wie z. B. wenn man sagt *ἀβιωτος βίος*), so würde Abastos der Nichtsehnsollende, die verhängnisvolle, fatale, finstere Persönlichkeit bedeuten. Eine solche ist aber der Gott, dem unterzugehen bestimmt ist, solange er der reale ist. Es ist nichts Ungewöhnliches, daß die göttliche Geschichte, wo sie nicht zum Mysterium sich ausbildete, in eine menschliche verwandelt wurde, sey es aus Scheu, Götter als lebend zu zeigen, oder zum Theil auch um die Leere der ältesten Geschichte auszufüllen. So ist die Geschichte von Remus, Romulus und Numa, mit der die Historie Roms beginnt, offenbar, wie ich schon früher³ erklärte, nichts anderes als die ins Menschliche herabgesetzte Geschichte der drei Kabinen-Brüder. Remus ist offenbar der ältere (nach der

¹ τὰ πάσσα αὐτὸν τραγικοῖσι χοροῖσι ἐπέαιον. Lib. V, 67. Vergl. hiezu Grenzer a. a. O. I, 306 Anm.

² Philosophie der Mythologie, S. 146. D. S.

³ Ebendaselbst, S. 609. D. S.

Quantität der ersten Sylbe zu schließen, ist Remus = Removus, der Hemmende, Widerstrebende). Romulus ist als der jüngere schon durch die Diminutivform des Namens bezeichnet.

Also der Hauptinhalt der Mysterien ist allerdings der in seinen drei Potenzen einige und nun (nach aufgehobener Spannung) in allen gleiche geistige Gott, aber diese Geistigkeit des Gottes konnte nicht abstrakt, sie konnte nur als ein Abscheiden von dem Seyn dargestellt werden. Der Inhalt der scenischen Darstellung mußte also die Thaten, die Leiden und endlich der Lob des Gottes seyn. Auf keinen Fall konnte daher das eigentliche Geheimniß ein sogenannter geläuterter Theismus seyn, worunter man zu unserer Zeit einen von allem Geschichtlichen losgerissenen, rein rationellen versteht. Etwas mußte in den Mysterien seyn, das aushielt, dessen Anziehungskraft nicht geschwächt, das auch mit zunehmender Cultur nicht gemein wurde; dieß konnte nur wirkliche Geschichte seyn, nicht Lehren einer bloß sogenannten allgemeinen Religion, welche die Mysterien im besten Falle mit den Schulen der Philosophen gemein gehabt hätten. Wodurch sie, auch nachdem die Philosophie längst erwacht war und die lebhafteste Theilnahme in Griechenland erhalten hatte, von den Schulen der Philosophen sich fortwährend unterschieden, war eben das Geschichtliche in ihnen, das sich von einem Urereigniß, von einem Urvorfall herschrieb. Hierin, daß ich nach meiner ganzen Theorie den geschichtlichen Charakter und Inhalt der Mysterienlehre festhalten vermag, liegt der Unterschied meiner Theorie von allen älteren und neueren philosophischen Deutungen, besonders aber von denen der Neuplatoniker, welche, wie ich oft bemerkt, von denjenigen am häufigsten citirt werden, welche sie am wenigsten kennen. Nach unserer Erklärung ist in den Mysterien alles Faktum, alles beruht auf einem ersten bis in sein Ende wie in einer Tragödie fortgeführten Ereigniß. Bei den Neuplatonikern ist alles Reflexion und Lehrsatz, bei uns alles die Sache selbst. Persephone bedeutet uns nicht bloß, sondern ist das Princip selbst, für das wir sie ausgeben, ein wirklich existirendes Wesen, und eben dieß gilt von allen andern Göttern. Nun hören Sie dagegen die Erklärung der Neuplatoniker. Nach ihnen ist die Persephone selbst nichts Existirendes, wenigstens nichts

Bestimmtes, Individuelles, sondern die menschliche Seele überhaupt; ihre Entführung durch den Hades ist eine Vorstellung von dem Herabsteigen der Seele, wenn diese, die oberen Regionen verlassend, sich in das Reich der Materie stürzt und sich mit dem Körper vereinigt. Persephone ist nicht wirkliche Königin der Todten, unter diesen Todten sind vielmehr die todtten und leblosen Dinge der Natur zu verstehen, welche sie beseelt, Hades raubt sie nur, damit auch τὰ ἄχαρα τῆς φύσεως, die untersten Theile der materiellen Welt nicht ohne Beseelung seyen. Dieß sind also bloße allegorische Erklärungen, indesß die Eigenthümlichkeit meiner Erklärung eben diese ist, in den Mysterien ebensowohl als in den Vorstellungen der Mythologie die durchgängige Eigentlichkeit zu behaupten.

Insbefondere ist es nun auch nach unserer Ansicht nicht möglich, unter dem eigentlichen Geheimniß der Mysterien einen Monotheismus zu denken (wie seit Warburton), einen Monotheismus in jenem abstrakten und negativen Sinn, in welchem dieß Wort heutzutage allein genommen wird — im abstrakten Sinn, wo er nämlich ein absolut ungeschichtlicher ist — die Einheit des Gottes, welche in den Mysterien gelehrt wurde, war eine geschichtlich vermittelte — im negativen Sinn, wo dieser Begriff den Polytheismus nicht überwunden enthält, sondern nur von sich ausschließt. Als geschichtlich vermittelte, durch eine Vielheit hindurchgegangene konnte die in den Mysterien gelehre Einheit nicht eine dem Polytheismus absolut entgegengesetzte seyn, sie hatte diesen vielmehr zur Voraussetzung. Zu verschiedenen Zeiten, hauptsächlich seit des englischen Bischofs Warburton Buch über die göttliche Sendung Mosi, wurde angenommen, das eigentliche Geheimniß der Mysterien habe in der Lehre von der Einheit Gottes bestanden, dabei habe man Eingeweihten, wenigstens der höchsten Stufen, vertraut, daß die mythologischen Götter nur menschliche Erfindungen, und entweder nur vergötterte Menschen nach der euemeristischen Erklärung oder nach der anderen, noch frostigeren Deutung nur Personifikationen von Naturkräften seyen. Diese Meinung würde scheinbar zwar erklären, warum die Mysterien Mysterien waren, d. h. warum auf dem eigentlichen

Inhalt derselben ein so großes Geheimniß ruhte. Unbegreiflich aber bliebe, wie neben und mit diesen geheimen Aufklärungsanstalten, wo für man die Mysterien nimmt, der öffentliche, der mythologische Götterglaube so lange Zeit hätte bestehen können. Nach dem sonst bekannten Gang menschlicher Dinge darf man behaupten, daß in kurzer Zeit eins von beiden, entweder der öffentliche Götterglaube, oder die Mysterien von der Oberfläche Griechenlands verschwunden wären, während sie, wenn man auch nur von der Zeit der wahrscheinlich letzten Ausbildung der Mysterien an rechnen will, wenigstens 500 Jahre nebeneinander bestanden, ohne daß eines das andere aufhob, oder auch nur, wie es scheint, gefährdete¹.

In einem bloß negativen, den Polytheismus nicht überwunden enthaltenden, sondern nur ausschließenden Monotheismus, konnten die Lehren der Mysterien nicht bestehen. Auch nicht durch einen solchen Monotheismus hat das Christenthum über das Heidenthum gesiegt. Wenn in den Mysterien ein Monotheismus gelehrt wurde, so konnte es nur ein solcher sein, der die Vielheit selbst als Weg zu sich erkannte und sie eben darum stehen ließ. Die Entstehung der Göttervielheit war nur der Untergang des real- oder substantiell-Einen; mit dem untergehenden Real-Einen ging aber der geistig-Eine, der freie Gott auf. Monotheismus war also nur insofern Inhalt der Mysterien, als in ihnen die Göttergeschichte zur Geschichte des Gottes wurde, wodurch, anstatt zur Fabel oder als Fabel erklärt zu werden, die Göttergeschichte vielmehr zur Wahrheit wurde. Sie hatte ihre Wahrheit eben in der Geschichte des Gottes, welche in den Mysterien dargestellt war. Was äußerlich als Geschichte der Götter erschien, war innerlich nur die Geschichte des durch verschiedene Momente hindurchgegangenen Gottes.

Von dieser Geschichte des Gottes leitete sich dann erst auch alles andere her, was in den Mysterien gelehrt wurde. In dieser war zugleich die Sitten-, war zugleich die Unsterblichkeitslehre mitgegeben. Alles, was das menschliche Leben Schmerzliches und schwer Ueberwindliches hat, hatte auch der Gott bestanden; daher sagte man: kein Eingeweihter ist

¹ Vergl. Gottheiten von Samothrake, S. 28. D. S.

betrübt¹. Denn wer konnte noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große Schicksal des Ganzen und den unausweichlichen Weg gesehen, den der Gott selbst wandelte — zur Herrlichkeit, und was Aristoteles von der Tragödie sagt, daß sie durch Mitleid und Furcht, die sie nämlich in einem großen und erhabenen Sinn erregt, von eben diesen Leidenschaften (wie sie nämlich die Menschen in Bezug auf sich selbst und ihre persönlichen Schicksale empfinden) reinige und befreie, eben dieses konnte in noch höherem Maß von den Mysterien gesagt werden, wo dargestellte Götterleiden über alles Mitleid und über alle Furcht vor Menschlichem erhoben. Gleichwie unleugbar ist, daß die griechische Tragödie selbst nur aus jenen tragischen Chören hervorgegangen ist, in denen die Leiden des Dionysos besungen wurden — was auch daraus erhellt, daß die tragische Schaubühne fortwährend unter dem besonderen Schutz des Dionysos stand, daß die Aufführung der großen Tragödien an den Dionysos-Mysterien stattfand — wie also die griechische Tragödie selbst den Mysterien ihren Ursprung verdankte, so ist wohl möglich, daß Aristoteles durch die Wirkung, welche die Mysterien ausübten, auf die Behauptung einer ähnlichen Wirkung der Tragödie geführt wurde, wie er denn in der früher angeführten Stelle² von den zur Beschauung der Orgien vorbereiteten Gesängen dasselbe Bild einer Reinigung wie von der Tragödie gebraucht, indem er sagt: diese Gesänge wirken als eine *κάθαρσις*.

Durch das bisher Vorgetragene glaube ich nun umfaßt zu haben, was immer, nach den Angaben der Alten, in den Mysterien gelehrt oder dargestellt wurde. Aber mit allem dem bleibt immer etwas unerklärt — ein Umstand, den man einen äußeren nennen kann, der aber doch unmittelbar eine gewisse Beschaffenheit des Innern voraussetzt, der Umstand des formell absoluten Geheimnisses, in dem die Mysterien wirklich bewahrt wurden. Freilich enthielten sie das Esoterische der Mythologie, aber doch nur in dem Sinne, wie man auch exoterische und esoterische

¹ *Ὀδὸς μοίμινος ὀδύρατα*. Siehe die Nachweisungen bei Creuzer IV, 507, Anm.

² Pol., p. 229, 6; cf. p. 228, 24 (ed. Sylburg).

Vorträge der Philosophie unterscheidet, ohne daß darum auf diesen auch ein unverbrüchliches äußeres Geheimniß ruhte. Die Mysterien enthielten das Geheimniß der Mythologie, aber man sieht nicht, warum sie selbst deshalb ein absolutes Geheimniß waren, man sieht es um so weniger, als z. B. der Raub der Persephone, ihre Vermählung mit Hades, das Zörn und die Versöhnung der Demeter, als dieß alles auch öffentlich besungen wurde, ausführlich z. B. in dem bekannten, homerisch genannten Hymnus. Jene geistigen, bloß intelligibeln Götter, die wir die verursachenden genannt haben, waren im Allgemeinen jedem bekannt, ja sie waren auch als solche, als *Dii potes*, als solche, die reine Potenzen sind (im Gegensatz der concreten Götter), als *Consentes*, als die unauflößlich Vereinigten genannt¹. Die drei Dionysen im Besondern waren zwar Götter der Mysterien, aber an sich keineswegs unbekannt; jeder z. B. kannte den Iakchosgesang, wenn er aus der Ferne ertönte, selbst auf der Schaubühne z. B. in seinen Komödien scheute sich Aristophanes nicht, Gesänge der Eingeweihten hören zu lassen, und der berühmte Chor des Sophokles in der Antigone feiert verständlich genug Dionysos, der Semele Sohn, und Iakchos als Einen Gott. Wo ist denn nun also das Geheimniß? So waren auch beide, Iakchos und Kore, Gegenstand unzähliger bildlicher Darstellungen. Aber selbst, was man für das Geheimste halten konnte, die Leiden und der Tod des Gottes, selbst dieß, wie wir aus der früher angeführten Stelle des Plutarch gesehen, konnte jeder nach Lust besungen hören, wenn auch nur in Gedichten der Dichter, wie es wahrscheinlich ist, aber diese Dichter wurden darum nicht verfolgt. Von der andern Seite, welsch ein Haß erhob sich gegen den Liebling der Athener, Alkibiades, als man ihm die in einer Nacht bis auf eine durch ganz Athen umgestürzten Hermen Schuld gab, eigentlich aber, weil er in seinem Hause Mysterien gefeiert haben sollte; und als Aeschylos — wir wissen nicht was, aber — irgend etwas, was das eigentliche Geheimniß der Mysterien zu offenbaren schien, unvorsichtig berührt hatte, konnte ihn vor

¹ Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 609 und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 293. D. S.

der unmittelbar ausbrechenden Wuth des Volks nur die Zusucht schätzen, die er zu dem Altar des Dionysos nahm in der Orchestra — ein solcher Volkssturm setzt ein sehr bestimmtes Volksgefühl, und also auch ein sehr bestimmtes Geheimniß voraus — er mußte es als Glück betrachten, vor den Areopag gestellt zu werden, wo ihn nicht seine in der Schlacht bei Marathon bewiesene Tapferkeit, nicht seines Bruders eben daselbst davongetragenen Wunden, sondern nur die Erklärung rettete, daß er niemals eingeweiht gewesen. Zwar der schon einigemal angeführte Gelehrte, der den Mysterien nichts zugestehen will, was irgend des Verschweigens oder des Ausagens werth gewesen wäre, meint, Aeschylus hätte nur irgend einen mystischen Chortanz auf die Bühne gebracht, wie Schiller und Zacharias Werner non minore invidia, jener die Beichte und Communion, dieser, ich weiß nicht was, auf die Bühne gebracht haben. Von einem Sagen, von Worten sey dabei gar nicht die Rede gewesen. So Lobek¹. Und doch sagt in der von ihm selbst angeführten Stelle Clemens von Alexandrien: τὰ μυστικά ἐπὶ σκηνῆς ἐξαικῶν, und der Scholiast des Aristoteles, Eustratios, der denselben Vorfall erwähnt, sagt, Aeschylus habe diesen Volksunwillen erregt, weil er περὶ Δήμητρος λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἀπτοῦναι βόιας, weil er von Demeter redend das höchste Geheimniß der Mysterien vorwiegend zu berühren schien².

Todesstrafe stand auf der Profanation, d. h. auf der Veröffentlichung der Mysterien; ja dieß genügte nicht, sie wurde durch Confiscation der Güter geschärft, und auch dieß schien nicht genug; selbst durch Inschriften auf Tafeln von Erz wurde das Andenken eines solchen Frevlers noch dem Fluch der Nachwelt überliefert, und mit außerordentlichem Argwohn wachte, wenigstens bis zur Unterjochung durch die Römer, das athenische Volk über der Ausführung dieser Gesetze. Aber noch Horaz³ sagt:

— — Vetabo, qui Cereris sacrum
Volgarit arcanæ, sub isdem

¹ Aglaopham. p. 82. 83.

² Zur letzteren Stelle vergl. Creuzer IV, 517, Anm.

³ Carm. Lib. III, Od. II.

Sit trabibus, fragilemve mecum
Solvat phaselon.

Isokrates in einer seiner Reden sagt, die Stadt sey, in dem, was sich auf die Götter beziehe, am meisten erzürnt gewesen, wenn jemand gegen die Mysterien zu sündigen geschienen, in allem andern aber, wenn jemand den *δημος*, d. h. die demokratische Verfassung, aufzulösen gewagt haben würde. Jenes also war höchstes Staatsverbrechen. Dieß alles verhindert nicht, daß Sachen, Personen, Handlungen, Gebräuche, ja selbst einige Worte der Mysterien überall erwähnt werden. Platon fürchtet nicht, der Entweihung angeklagt zu werden, wenn er jene Sentenz aus der Mysterienlehre anführt, daß die Uneingeweihten in der Unterwelt im Schlamme liegen werden, die Eingeweihten aber mit den Göttern wohnen. Mehrere Kirchenväter, z. B. Clemens von Alexandrien, sind über Vorgänge, Sprüche, Worte der Mysterien sehr wohl unterrichtet, und doch läßt sich nicht beweisen, daß ihre Wissenschaft von wirklicher Einweihung sich herschreibt. Das alles also, was wir bisher unter dem Namen der Mysterienlehre kennen gelernt, war freilich Geheimplatz, inwiefern es eben nur in den Mysterien überliefert worden, aber es erklärt das strenge Geheimniß der Mysterien selbst nicht. Irgend etwas mußte in diesen seyn, das absolut verhinderte, daß sie je öffentlich werden konnten. Dieses eigentliche Geheimniß ist nirgends ausgesprochen. Etwas daher mußten die Mysterien immerhin enthalten, das im Gegensatz, ja im Widerspruch mit dem öffentlichen System, mit dem öffentlichen Götterglauben war, denn sonst brauchten sie ja nicht Mysterien zu seyn. Von der andern Seite konnten die Mysterien auch nicht etwas enthalten, das den öffentlichen Glauben unmittelbar und geradezu aufhob, denn sonst konnten sie nicht neben und mit demselben bestehen. Widerspruch und nicht Widerspruch, dieß scheint selbst der höchste Widerspruch. Oder umgekehrt ausgedrückt: etwas mußte in den Mysterien seyn, das sich mit dem öffentlichen System vertrug, und das doch nicht an seine Stelle treten konnte. Das erste (daß es sich mit dem bestehenden Götterglauben vertrug) ist nothwendig, weil es sonst nicht mit ihm coexistiren konnte, das andere, weil es sonst selbst öffentlich wurde, und seinerseits

den Götterglauben verdrängte. Wie läßt sich nun dieser Widerspruch ausgleichen?

Wir haben früher zwar die Lehre von dem dreifachen Dionysos auseinandergesetzt, und, wie ich glaube, sie unwidersprechlich nachgewiesen; aber wir haben dabei eine Seite, wenn nicht übersehen, doch nicht ausdrücklich hervorgehoben. Freilich waren die drei Potenzen als die drei Momente eines und desselben Gottes im letzten Bewußtseyn vereinigt und soweit in diesem Bewußtseyn simultane, zugleich gesetzte Potenzen. Daburch war aber ihr Verhältniß als successiver Potenzen nicht aufgehoben. Der eine Dionysos wurde sogar ausdrücklich der älteste, der andere der jüngste und am spätesten geborene genannt. Aber nicht nur dieß; sondern es war auch wohl möglich, daß jeus Zugleichseyns ohnerachtet — in diesem Zugleichseyn selbst — der erste Dionysos als Potenz, als Herrscher einer vergangenen Zeit, der zweite Dionysos als Potenz oder Herrscher der Gegenwart, der dritte Dionysos als Potenz oder als Herrscher einer zukünftigen Zeit gedacht wurde. Unvermeidlich war in den Mysterien der Gedanke einer Vergangenheit, mit ihm auch der Gedanke einer Gegenwart und einer Zukunft. Daß die Herrschaft des wilden, des unholten Dionysos als Vergangenheit, als Herrschaft einer früheren, jetzt nicht mehr sehenden Zeit gedacht wurde, war nothwendig. Aber die Gegenwart gehört ebenso nothwendig dem zweiten Dionysos. Denn die Gegenwart ist von der äußeren, materiellen, Göttervielheit erfüllt, welche eigentlich die Schöpfung dieses Dionysos ist (ich muß noch einmal¹ an das Bild des Polykleitos aus der gebildetsten und bewußtesten Zeit Griechenlands erinnern, das entweder den Zeus, das Haupt der materiellen Göttervielheit, mit Attributen des Dionysos, oder den Dionysos mit Attributen des Zeus darstellte). Die Gegenwart, als solche, gehörte also dem zweiten Dionysos. Der dritte Dionysos war zwar auch in jenem esoterischen Bewußtseyn, aber er konnte in ihm nur als Gott der Zukunft, nur als künftiger, nicht als gegenwärtiger Herrscher seyn. Damit aber, daß der dritte Dionysos als noch nicht herrschender, als erst zukünftiger Herrscher bestimmt war, damit war zugleich der

¹ Siehe Philosophie der Mythologie, S. 642. D. 5.

Gedanke gegeben, auch dem zweiten Dionysos, und eben darum auch der nur mit und in ihm gegebenen und zugleich mit ihm gesetzten Götterwelt — auch dem zweiten Dionysos und der mit ihm und durch ihn bestehenden Götterwelt sey bestimmt in die Vergangenheit zurückzutreten und gegen den rein geistigen Gott als letzten Herrscher zu verschwinden. Schon sah das Bewußtseyn eine ältere Götterwelt, die vordionysische, die Welt der Titanen, in die Finsternisse des Tartaros hinabsteigen; wie glaublich, daß auch diese dionysische Götterwelt zugleich mit dem Gott verschwand, der selbst nicht der letzte war und als Herrscher der Gegenwart eben damit selbst eine Zukunft außer sich hatte!

Diese Lehre von einem noch bevorstehenden dritten Weltherrscher und einer mit ihm kommenden geistigen Religion, welche das Bewußtseyn von dem Resultat des mythologischen Processes erst völlig befreite — diese Lehre vertrug sich nur mit dem öffentlichen System, mit dem System des öffentlichen Götterglaubens, weil sie dieses als System der Gegenwart anerkannte, und nicht daran denken konnte, es zu verdrängen, oder sich selbst an seine Stelle zu setzen, weil sie sich selbst ausdrücklich nur als System der Zukunft, als System einer noch bevorstehenden Zeit betrachtete.

Dieses Zukünftige also war es, was den Mund der Eingeweihten verschloß, dessen Wissen man gern sogar vor sich selbst geheim gehalten und den jetzt herrschenden Göttern verborgen hätte¹, was man höchstens dem Auge durch bildliche Darstellungen zu zeigen, nicht dem Ohre durch Worte zu vertrauen wagte, daher das bloße Schauen, das *ὄραϊν*, das bloße Zeigen, *δεικνύειν*, in den Mysterien, daher der höchsten Feierlichkeiten bloß nächtliche Begehung. Hierin, in dieser nächtlichen Feier ihres höchsten Geheimnisses einer noch nicht seyenden, erst zukünftigen Religion, verhielten sich die Mysterien ganz wie später die unterdrückte, die verfolgte, insofern auch noch zukünftige Kirche, welche die Orgien ihrer Religion (Kirchenväter selbst brauchen diesen Ausdruck von den Mysterien des Christenthums) nur nächtlicher Weise in unter-

¹ Macrob. Sat. (1, 7) sagt: Occultas et manantes ex meri veri fonte rationes ne in ipsis quidem sacris enarrare fas fuisse.

irdischen Gemächern und Kataomben zu feiern wagte. Heraustretend aus dieser nächtlichen Entzückung und dem Licht des Tages wiedergegeben, mußten die Eingeweihten um so mehr und gleichsam um so zärtlicher sich wieder den Göttern der Gegenwart, des noch lichten Tages, zuwenden, so daß die Mysterien, anstatt die diesen Göttern geweihte Verehrung und Anhänglichkeit zu schwächen, diese vielmehr noch erhöhten. Sie sehen selbst, wie diese Vorstellung alle Schwierigkeiten löst, ja noch manches außerdem begreiflich macht, nämlich selbst diese Anhänglichkeit an Götter, über welche der freie Geist des Hellenenvolks (nicht einmal bloß der Denker) auf jeden Fall doch hinaussehend gedacht werden muß. Dieses Geheimniß war nun auch allein von einer Art, daß es, laut geworden und ausgesprochen, jenes allgemeine Erschrecken und Entsetzen hervorbringen konnte, dem nur der Tod des Schuldigen und eine ewige Verwünschung seines Andenkens genugthu zu können schien. Weit wahrscheinlicher war es dieses, eine Anspielung auf jene künftige Welt, auf den bevorstehenden Untergang der gegenwärtigen Götter, als irgend ein anderes bei weitem weniger bedeutendes Geheimniß (z. B. daß Persephone und Artemis eine und dieselbe seien, was Herodotos¹ ganz unbefangen von Aeschylos anführt, und wobei er gewiß nicht unterlassen hätte, jenes Volkssturms zu erwähnen, wenn die Verührung dieser Identität dazu Anlaß gegeben hätte, wie Creuzer u. a. meinen), ohne Zweifel war es ein ganz anderes und tieferes Geheimniß, auf das Aeschylos anzuspielen geschienen hatte, und was so unmittelbar das Volk gegen ihn empörte. Eine Anspielung auf jene künftige Welt, auf den bevorstehenden Untergang der Götterwelt läßt sich auch von Aeschylos begreifen, wenn man nur bedenkt, welche Worte er² dem Prometheus in den Mund gelegt, der mit bitterer Ironie unter anderm dem Chor mitleidiger Oenaiden antwortet:

Fleh', rus und schmeichle dem, der ewig herrscht;
 Ich frage weniger als nichts nach Zeus.
 Er walt', er herrsche diese kleine Zeit,

¹ II, 156.

² Prometh. 936 ff.

Wie's ihn geküßet. Lang beherrscht er nicht
Die Götter;

oder wie er' dem Diener des Zeus, Hermes, der kommt, ihn dieser
Worte wegen zur Rede zu stellen, durch Prometheus antworten läßt:

Hochfahrend, wie's den Götternächten ziemt,
Ist deine Rede, eiteln Stolzes voll.
Kurz herrscht ihr neuer Herrscher nur, und wähnt,
Daß eure Burg nicht zu bezwingen sey.
Sah ich denn nicht schon zwei Beherrscher drans
Vertrieben? Schmählischer und halb werd' ich
Auch diesen dritten drans vertrieben seh'n.

Wenn diese Worte auch nicht gerade im Sinn der Mysterien gemeint
sind, wie hätte Aeschylos solche Worte vor einem Volk wagen dürfen, dessen
Bewußtseyn überall nicht über Zeus und seine Götterwelt hinausging?

Die Götter des gemeinen mythologischen Bewußtseyns als Götter
der bloßen Gegenwart zu denken, war den Griechen um so weniger
schwer, als sie selbst innerhalb der Mythologie vergangene Götter hat-
ten, die doch nicht absolut vergangene waren, sondern nur für die
Gegenwart, die eine gewisse Geltung also noch immer hatten. So
läßt Sophokles¹ den Oedipus im Augenblick seines Todes (d. h. seines
Hinausstretens aus der gegenwärtigen Ordnung der Dinge) Olympos
(doch wohl hier = Uranos) und Gaea anrufen.

Auch das Zurückstreben zu den ältesten Religionen, zumal im rö-
mischen Reich, verkündigt das Suchen nach der allen Völkern (der
ganzen Menschheit) gemeinschaftlichen Religion. Wenn die Gegenwart
sich mit der Vergangenheit wieder eint, so ist die Gegenwart als solche
überwunden, man hat sich in das Reich allgemeiner Religion erhoben.

¹ Prometh. 952 ff.

² Oed. Col. 1654. 1655.

Dreißigste Vorlesung.

In jenem letzten Bewußtseyn, in dem der ganze mythologische Proceß endigte, waren die drei verursachenden Potenzen vereinigt und zugleich gesetzt. Aber dieses Zugleichseyn oder diese Einheit, eben weil sie eine entstandene, erzeugte war, verhinderte nicht die drei Potenzen selbst als successive zu bestimmen, sie zugleich als Anfang, Mittel und Ende zu begreifen. Als Resultat der Vergangenheit, und demnach als unmittelbarer Inhalt des gegenwärtigen Bewußtseyns blieb zwar in diesem die äußere, exoterische Göttervielfalt stehen, aber das esoterische, mit den Ursachen vertraute Bewußtseyn sah über die Gegenwart in die Zukunft hinans; es sah also auch eine folgende Zeit, in welcher der dritte Dionysos ebenso herrschen würde, wie jetzt der zweite herrschte, eine neue Welt, die mit diesem letzten Herrscher aufgehen, vor der die gegenwärtige selbst erblaffen, in eine neue Schattenwelt zurücktreten würde, die man vielleicht mit der großen Götternacht der skandinavischen Lehre, oder noch näher mit den analogen Ideen der tiefstimmigen und schwermüthigen Etrusker vergleichen dürfte.

Mit diesem letzten Gedanken des hellenischen Bewußtseyns, der, je weniger er ausgesprochen wurde, desto tiefer in die Gemüther sich einsenkte, erklärt sich, wie mir scheint, erst die ganze Eigentümlichkeit des hellenischen Charakters. Ich meine damit insbesondere jenen tieftragischen Zug, der durch das ganze religiöse Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewußtseyn, das sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß

all dieser Glanz einst erlöschen, daß diese ganze schöne Welt des Scheins einst verfinstert und einer höheren, truglosen Klarheit weichen werde. Dieser Gedanke erklärt jene Schwermuth, die wie ein süßes Gift die trefflichsten Werke der Hellenen, besonders die der bildenden Kunst durchzieht, in denen die höchste Anmuth und Lebendigkeit selbst vom Schmerz der unüberwindlichen Endlichkeit ihres Daseyns durchdrungen zu seyn und ihre eigne Vergänglichkeit still zu betrauern scheint. Dieser geheime Schmerz verklärt, veredelt und heiligt gleichsam die Schönheit griechischer Bildungen, er ist der Talisman, der auch uns mit so ganz andern Empfindungen begabten, in so völlig andern Begriffen lebende Menschen noch immer unwiderstehlich anzieht. Dieses Tragische, das in die religiösen Empfindungen Griechenlands gemischt ist, leitet sich eben von dieser Mitte her, in welche der Hellene zwischen eine sinnliche Religion, der er für die Gegenwart unterworfen ist, und eine rein geistige, die ihm nur in der Zukunft gezeigt wurde, gestellt ist. Eben diese Mitte gewährt bei aller Abhängigkeit von einer Religion, die durch eine unbegreifliche Vergangenheit ihm geworden ist, ihm jene unendliche Freiheit, mit der er — keiner dieser zwei Seiten seines religiösen Gesamtbewußtseyns allein unterworfen — bald gegen die mythologische Religion selbst sich richtet und mit freier Ironie sie behandelt, und nicht weniger auch von jener geistigen, nur in geheimen Weihen mitgetheilten Religion sich unabhängig fühlt. Nirgends war weniger religiöser Zwang als in Griechenland. Frei äußert sich der Grieche über die Verhältnisse, über die Eigenschaften, besonders die moralischen seiner Götter; niemand ist zu den Mysterien genöthigt; weder Sokrates, noch Epaminondas erreicht es zum Vorwurf, nicht eingeweiht zu seyn, und nichts wehrt selbst dem den Mysterien Abgeneigten diese Abneigung zu äußern und, wenn nur das eigentliche Geheimniß nicht entwehrt wird, über die bekannten Einzelheiten derselben sogar zu spotten. Nur im Angesicht der noch waltenden und gegenwärtigen Götter durfte die zukünftige, absolut befreiende Religion nicht ausgesprochen, nicht gegenüber vom öffentlichen Leben berührt oder geltend gemacht werden; denn dieses und mit ihm die ganze Existenz des Staats beruhte auf der für die

Begenwart unantastbaren Realität der angenommenen Götter. Aus diesem Grunde wurde die Veröffentlichung des Mysteriengeheimnisses als ein Angriff auf den Staat selbst angesehen.

Es kommt nun aber alles darauf an, ob sich die von uns gemachte Voraussetzung selbst, zwar nicht durch direkte Zeugnisse, denn diese sind unter den angeführten Umständen begreiflicherweise nicht zu erwarten, aber doch durch indirekte Anzeigen der Gewißheit näher bringen lasse.

Das Erste, was hiebei zu untersuchen kommt, ist unstreitig, ob die drei verursachenden Potenzen in der That auch als Weltherrscher gedacht worden. Wäre dieß zu zeigen, so würde wohl von selbst folgen, daß sie als successive Herrscher gedacht wurden. Es liegt schon im Begriff des Herrschers, daß jederzeit nur Einer herrschen kann. Wenn die erste in ihr An-seh, mithin in die Vergangenheit, zurücktritt, so kann ihr in der Herrschaft nur die zweite folgen. Diese ist aber an sich selbst nur eine vermittelnde, sie überwindet die erste nicht, um selbst die Herrschaft an sich zu reißen, sondern um sie der dritten zu geben. Die dritte aber, wenn sie zur Herrschaft gelangt, hat das unterscheidende von der ersten, daß sie die andern nicht ausschließt, sondern unter sich begreift; mit ihr also oder unter ihrer Herrschaft ist zugleich die wahre All-Einheit gesetzt, oder sie ist die herrschende Potenz der wirklich vollendeten, das Bewußtseyn, das sich mit der ersten Spannung dem Proceß öffnet, wieder abschließenden und vollkommen beruhigenden Einheit. Es wird also thatsächlich darauf ankommen, zu zeigen, daß die drei Dionyse wirklich als Weltherrscher gedacht worden. Dafür nun findet sich glücklichlicherweise der bestimmte Beweis. Es werden nämlich unter den mysteriösen Gottheiten drei zusammen erwähnt, die nicht *Zeol* (das sind auch die andern, auch die materiellen), sondern *Avaxos* genannt werden. Einen besondern Namen hat der Grieche gewiß nicht ohne besondern Begriff. Dieses Wort *Avaxos* ist nur als ein alterthümlicher Pluralis von *avaξ* anzusehen, wie denn eben dieselben von andern auch *Anaktes* genannt werden. *Avax* aber ist, wie Sie wissen, der Titel der Könige, der Regenten, wie schon aus Homer bekannt ist. Das Wort wird freilich mehr oder weniger von andern Göttern gebraucht, aber doch

besonders von Zeus, wie in dem bekannten *Zeū āva, Awdwvaie*, und merkwürdig genug wird Apollon einige Mal schlechthin *ō āvaξ* genannt. Aber es ist eine Trias von Göttern, deren gemeinschaftlicher, aber besonderer Name *Avaxeg* ist, wie *Kάβειροι* der gemeinschaftliche Name der samothrasischen Gottheiten. Sie werden damit als Regenten schlechthin, also als Weltregenten, als Welt Herrscher bezeichnet.

Welche Götter sind es nun, denen dieser Name insbesondere zugeeignet wird? Hören wir darüber zuerst Pausanias, der in der Beschreibung des lokrischen Landes von der berühmten Stadt Amphissa sagt: Es feiern aber auch die Amphissier eine Weihe (eine *ταλατή*), genannt die Weihe der Jünglinge Anaktos. Welcherlei Götter aber die Knaben oder Jünglinge Anaktos seyen, wird nicht von allen gleich erklärt, sondern einige sagen, sie seyen die Dioskuren, andere die Kureten, die aber am meisten davon zu wissen glauben, sagen, sie seyen die Kabiren¹. Daß im Grunde zwischen diesen verschiedenen Angaben kein Unterschied ist, wissen Sie zum Theil schon. In Ansehung der Dioskuren aber will ich es noch besonders erklären. Dioskuren (*Διός κούροι*, die Jünglinge oder Knaben des Zeus) heißen die zwei immer zusammen erscheinenden, unzertrennlichen Jünglinge, die auch Castor und Pollux genannt werden; sie sind nur zwei, denn sie sind die zwei Brüder, die den dritten, und zwar den ältesten, verschwinden ließen oder erschlugen; als die jüngeren auch sind sie wie Jünglinge gebildet. Der Begriff der Dioskuren stammt also von dem der Kabiren her, aber sehr früh gingen sie in den Volksglauben über, und verwandelten sich hier in die Heroen Castor und Pollux, wie sie Homeros kennt. Sextus Empiricus sagt: Die Lyndariden Castor und Pollux haben sich in die Ehre, die die Dioskuren von jeher als Götter genossen, eingeschlichen². Wenn aber jemand das Umgekehrte behauptete, daß ursprünglich menschliche Heroen, wie die beiden bei Homeros sind, in der Folge den zwei Kabirenbrüdern gleichgehalten worden, würde ich nicht widersprechen, und lasse dieß als nicht nothwendig zu unserer Entwicklung unentschieden. Genug, daß sie als zwei unzertrennlich

¹ X, 38, cf. II, 22.

² Bergl. Creuzer a. a. O. II, pag. 335.

vereinigte, als Kabiren galten, und besonders als *θεοὶ σωτῆρες*, als errettende Götter gedacht wurden, namentlich als Seefahrenden hülfreiche, daher *fratres Helenae lucida sidera*, denn die sternähnlichen Flämmchen, welche an der Spitze der Mastbäume erscheinen, wenn der Sturm sich legt, und die davon (nämlich von *fratribus Helenae*) noch heutzutage St. Elensfeuer heißen, wurden ihnen zugeschrieben oder als Erscheinung der Dioskuren betrachtet. Die, welche die Anaktes als Kabiren erklärten, waren allerdings am besten unterrichtet, denn sie gaben ihnen den allgemeinsten und umfassendsten Namen, denn die Dioskuren waren nur zwei von den Kabiren, die Kureten nur die Kabiren in einer gewissen Berrichtung. Die Kureten sind die über Zeus bei seiner Geburt wachenden, ihn beschirmenden, umstehenden, umschließenden Potenzen. Die *Anakes* sind also im Allgemeinen = den verursachenden Göttern, aber die Idee der *Anakes* ist schon eine höhere Form der Kabiren. Daß die Kabiren die Anaktes oder Anakes waren, erhellt auch daraus, daß die, welche in die kabirischen Geheimnisse einweihten, von Clemens von Alexandrien *ἀνακτοτέλεστοι* genannt werden.

Daß aber namentlich, ja sogar vorzugsweise, die in Eleusis gezeierten Götter *Anakes*, Könige, Regenten genannt wurden, erhellt daraus, daß ein Theil des Tempels zu Eleusis *Anaktorou* genannt wurde. Plutarch im Leben des Perikles (c. 13) beschreibt den Wiederaufbau des von den Persern verbrannten (Herod. IX, 65) Tempels zu Eleusis und nennt den Tempel im Ganzen *τελεστήριον*, einen Theil desselben aber *Ἀνάκτορον*. Nach Hesychios und Eustathios aber ist *Anaktorou* oder, wie es sonst auch lautet, *Anaktoriou*, gerade der Name des eigentlichen Heiligthums.

Jedoch die bedeutendste und die wichtigste Stelle über die Anakes, welche uns auch die Namen derselben bringt, ist die berühmte Stelle des Cicero de Natura Deorum III, 21, welche ich wörtlich vorlese: *Dioscuri etiam apud Graecos multis modis nominantur. Primitres* (hier also die Dreizahl), *qui appellantur Anaces Athenis* (also den attischen Mysterien gehörten sie ursprünglich an, und Anaces war der athenische Name) *ex Jove, rege antiquissimo et Proserpina*

neti, Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. — Cicero geht hierbei von den Dioskuren aus: die ältesten (primi), sagt er, seyen drei. Von diesen dreien unterscheidet er gleich nachher die zwei, welche Söhne des Jupiters und der Leda, Castor und Pollux genannt werden. Die ersten und ältesten aber, sagt er, seyen die drei, welche in Athen Anaces genannt werden, und von Zeus, dem ältesten König, und Proserpina geboren seyen. Die Lesart ist hier zweifelhaft. Mehrere Handschriften haben nur: vom König Zeus. Der „älteste“ würde sich darauf beziehen, daß Cicero in dieser Stelle tres Joves unterscheidet, einen ältesten, einen späteren und einen jüngsten. Er würde also sagen, die Anaces seyen Söhne des ältesten, d. h. des bis in die älteste Zeit zurückgedachten Jupiters. Inwiefern die verursachenden Potenzen in der mythologischen Sprache, welche auch die Mysterienlehre noch immer rebet, Söhne des Zeus genannt werden, habe ich schon erklärt. Daß die Anaces Söhne der Proserpina genannt sind, macht keine Schwierigkeit, obgleich eigentlich nur der erste Dionysos, Zagreus, Sohn der Persephone ist. Da von einer mysteriösen Lehre die Rede ist, so dürfen wir nicht verlangen, daß Cicero gerade auch in allen Nebenbestimmungen völlig genau sey. Der Name Proserpina ist hier hauptsächlich nur, um das hohe Alter dieser Herrscher und das Dunkle ihrer Geburt anzuzeigen. Die Hauptsache ist, daß die Namen genannt sind: Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus. Der letzte Name zeigt, in welchem Kreis wir uns mit diesen Namen befinden. — Der berühmte Hellenist Tib. Hemsterhuis hat aus Gründen, deren Bündigkeit mir nicht einleuchtet, vermuthet, statt Tritopatreus müsse Tritopatores gelesen werden, welche Vermuthung auch Creuzer angenommen hat. Dieß „die drei Väter“ wäre dann ein anderer Name für die Anaces. Weil aber alsdann nur noch die zwei Namen Eubuleus und Dionysus übrig bleiben würden, während Cicero von drei Anates spricht, so conjecturirte Hemsterhuis ferner, der Name Zagreus sey ausgefallen. Allein vielmehr ist nicht zu zweifeln, daß Eubuleus eben statt Zagreus gesetzt ist. Ausdrücklich sagt Hesychios, *Εὐβουλεύς ὁ Ἄιδης*. Auch andere Glossen und anderwärts Vorkommendes beweist, daß Eubuleus der Name des ersten

Dionysos ist, der also hier nicht eingeschaltet zu werden braucht. Denn eben derselbe, welcher als Zagreus der wilde, unbarmherzige ist, ist in seiner Ueberwindung als Hades der wohlwollende (dies heißt *Εἰσωλαός*), weitherzige, wie er auch anderwärts genannt wird. Es ist merkwürdig, daß Zagreus hier unter den Anakes den Namen Eubuleus hat. Dies beweist, daß der Begriff, in dem die drei als Regenten, als Anaces bestimmt sind, die höchste Zusammenfassung ist. Eben darin, daß Zagreus schon Eubuleus ist, liegt die Andeutung der höchsten, der vollendeten Einheit. Von den drei Namen bedeutet also Eubuleus den ersten, Dionysus den zweiten Dionysos, Tritopatreus ist also eben der dritte Dionysos selbst, wie schon der Name anzeigt, durch den also dieser als dritter Regent sogar bezeichnet ist. Wenn nun die drei Dionysie in den attischen Mysterien als drei Herrscher oder Regenten angesehen waren, so folgt von selbst, daß sie auch als successive Herrscher, als Herrscher verschiedener Zeiten gedacht waren. *Ἀναξ* heißt immer nur der oberste Herrscher. Der oberste Herrscher kann aber immer nur Einer seyn. Drei oberste Herrscher in Einer Idee vereinigt, sind also nothwendig drei successive Herrscher. Es stellen sich dadurch die Mysterien überhaupt als der Durchbruch ins Objektive dar, so daß, was bis jetzt nur subjektive Bedeutung fürs Bewußtseyn hatte, zugleich als Weltgeschichte nun erschien.

Sollten nun aber nicht in den eleusinischen Festgebräuchen selbst sich die Anzeigen finden, daß in ihnen wirklich, wie es unserer Voraussetzung nach seyn müßte, der dritte Dionysos, zwar nicht als schon wirklicher, gegenwärtiger, aber doch als zukünftiger Welt Herrscher gefeiert worden? Allerdings gibt es solche. Erinnern Sie sich, daß der dritte Dionysos, der Iakchos, als Kind an der Brust der Demeter gezeigt und vorgestellt wurde. Warum als Kind, als Säugling? In keiner andern Absicht, als um ihn als den noch nicht herangewachsenen, noch zukünftigen Welt Herrscher zu bezeichnen. In keinem andern Sinn war es, wie schon einmal¹ erwähnt, daß in den Armen der Fortuna primigenia zu Präneste Zeus als Kind lag, um ihn als

¹ Oben S. 294. Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 681. D. S.

den noch nicht herangewachsenen, aber unausbleiblichen künftigen Welt-herrscher zu bezeichnen. So haben wir ja auch den zweiten Dionysos, solange er noch schwach und nicht erstarkt ist, unter der Pflege von Ammen oder in den Armen des ihn freundlich pflegenden Pan gesehen. Diese Symbolik bleibt sich überall gleich: sie findet sich namentlich auch in einem der neuentdeckten Wandgemälde zu Pompeji, dessen Idee aus der schönsten griechischen Zeit sich herschreibt (ich habe die Erklärung desselben zum Gegenstand einer eignen Abhandlung gemacht¹).

Eine Hauptrolle in den IakchosproceSSIONen spielte die mythische Wanne, von der so viele, zum Theil lächerliche Erklärungen gegeben worden, z. B. sie solle bedeuten, daß die Uneingeweihten von den Eingeweihten wie Spreu von den Körnern geschieden werden; nach Servius zu Virgil² sollte sie andeuten, der Eingeweihte werde in den My-sterien ebenso gereinigt, wie das Getreide durch die Wanne. Man kann dieses Symbol auch nicht etwa noch auf die Einsehung des Ackerbaus beziehen, denn Iakchos war der Urheber anderer, höherer und geistigerer Wohlthaten. Aber es ist bekannt, daß das Kind Iakchos selbst in der Wanne getragen wurde, und daß Iakchos selbst von der Wanne auch den Namen *Ανωτήης* hatte. Die Wanne war also die Wiege des auch dadurch als Kind bezeichneten. Wenn Sie mich fragen, warum zu dieser Wiege eine Wanne gewählt worden, so weiß ich in der That darauf nichts zu antworten als: auch Iakchos sollte dadurch als der Fürst des Friedens bezeichnet werden, die Wanne ist ein Bild friedlicher Beschäftigung; zugleich aber sollte dadurch das Unscheinbare seiner Geburt, daß er noch nicht erschien als der er seyn sollte, bezeichnet seyn, und durch eine wunderbar scheinende, im Grunde aber doch natürliche Prolepsis ist die Wanne das, was in Bezug auf eine höhere und viel heiligere Geburt in der Folge die Krippe geworden ist.

Eine andere, sehr gewöhnliche Vorstellung der Kindheit des Iakchos ist, daß er mit Spielwerk umgeben vorgestellt wird, aber dieses Spielwerk deutet auf den künftigen Welt Herrscher, die Kugel bedeutet

¹ Abgedruckt als Anhang zur Philosophie der Mythologie. D. S.

² Georg. I, 166.

die Weltkugel, das Scepter spricht von selbst. Doch ist schon darin ein Fortschritt wahrzunehmen. Noch mehr wird dieser Fortschritt oder daß das Kind heranwache und der künftigen Weltherrschaft immer näher komme, dadurch angedeutet, daß am sechsten Tage der Eleusinen (dem festlichsten von allen) Iakchos nun schon als Knabe erschien, der, das Haupt bekränzt mit Myrten (dem Zeichen der friedevollsten Zeit, Gegensatz des kriegerischen Lorbeers und jenes Eichlaubs, das [Gemälde in Pompeji] die wilde Urzeit andeutet), mit feierlichem Gepräng und unter festlichem Zuruf vom Kerameikos nach Eleusis gebracht wurde¹. Auch durch diesen Zug — dieses Kommen nach Eleusis war er ja eben als der Kommen de bezeichnet, und so nehme ich zum Schluß keinen Anstand zu behaupten, daß selbst der Name Eleusis nur das Kommen, die Zukunft, oder um den alten, feierlichen Ausdruck zu gebrauchen, die Kunst, den Advent des Gottes bezeichnete. Durch eine bloße Veränderung des Accentus ist das Wort ἔλευσις, das Kommen bedeutet, in das Nomen urbis Ἐλευσίς verwandelt. Ich leugne nicht, daß der Name auch auf die erste Ankunft der Demeter in Eleusis bezogen wurde, gebe aber, da diese nichts Feierliches hatte, zu bedenken, ob dieß nicht bloß die öffentliche Deutung war, die wahre ἔλευσις aber, das Kommen, die Zukunft des Iakchos gemeint war, und so war denn auch der höchste Gegenstand der Mysterien zu Eleusis kein anderer als eben dieses Kommen des Gottes. Daß also Iakchos in diesen als der Herrscher einer künftigen, einer noch bevorstehenden Zeit dargestellt wurde, glaube ich so evident, als es in solchen Sachen nur immer möglich ist, bewiesen zu haben.

Wenn ich in Folge der zuletzt angeführten Thatsache nun als bewiesen annehmen darf, daß die drei Dionysen als successive Weltherrscher gedacht worden sind, so folgt von selbst, daß Iakchos der letzte Herrscher, der Herr einer noch zukünftigen Zeit war. Von den dreien ist eben darum dieser der am meisten mysteriöse. Er fällt über das mythologische Bewußtseyn in einem Sinn hinaus, wie keiner der früheren. Der erste, der überwundene, in sein An-seh zurückgetretene, der insofern

¹ Vergl. Creuzer IV, 528.

= Hades ist, dieser also, inwiefern er als Dionysos gedacht wird, ist freilich auch nicht materieller, sondern rein verursachender Gott, reine Potenz = A'; aber inwiefern er doch ursprünglich materiell war und erst zur reinen Potenz wieder überwunden worden, behält er gleichwohl auch eine Stelle unter den materiellen Göttern, den rein mythologischen, nämlich unter den Kronosöhnen, die mit Zeus hervortreten; aber — hier ist er dann nicht Dionysos; daß Hades = Dionysos ist, gehört immer nur zu dem esoterischen Wissen. Als jener, als materieller Gott, ist er der mythologische Hades, als dieser, als reine Potenz, ist er der Hades der Mysterien. Der andere Gott aber, der zweite Dionysos, bleibt zwar immer reine Ursache, aber er tritt doch in den Kreis der materiellen Götter insofern mit herein, als er die Ursache der Umwendung oder Umwandlung des Einen, d. h. die Ursache der Göttervielfalt selbst ist. Insofern ist er, ohne selbst materieller Gott zu seyn, doch nicht ausgeschlossen vom mythologischen Bewußtseyn, vom Bewußtseyn der mythologischen Götter; er spielt auch in dieses herein, wie die Verührung bei Homeros zeigt, wo er in der Vergangenheit als noch schwach, furchtsam und ebenfalls erst heranwachsend und der Pflege bedürftig erscheint. Aber mit der vollendeten Göttervielfalt, da ist er erstarkt und erwachsen. Der dritte Dionysos aber wird erst nach jenen materiellen Göttern gesetzt, diese sind in Bezug auf ihn eine Vergangenheit, etwas schon Daseyendes, etwas, das er vorfindet, und das die Gegenwart erfüllt. Indem also der dritte erst jenseits jener Vielheit und nach ihr gesetzt wird, erscheint er schon darum in Bezug auf die schon daseyenden und herangewachsenen als Kind, als der in Bezug auf sie erst kommende, als künftiger. Dieser also kommt in dem mythologischen Bewußtseyn als solchem nicht mehr vor, er fällt über dasselbe hinaus, und gehört allein jenem innern, esoterischen Bewußtseyn an, das eben durch die aus sich hinausgesetzte Göttervielfalt sich selbst befreit hat. Deswegen ist Sakchos vorzugsweise der Dionysos der Mysterien, wie er eben darum auch der eleusinische *κατ' ἐξοχήν* genannt wird. Nur in den Mysterien wurde die Zeit gezeigt, in welcher dieser dritte nun herrschen würde. Auf jenen sechsten Tag, wo er,

schon zum Knaben herangereift, feierlich nach Eleusis gebracht wurde, auf eben-diesem Tag fiel auch die eigentliche Epopoiea.

Als Gegenstand der Mysteriensfeier ist, wie mir scheint, die Herrschaft oder Herrlichkeit des Iakchos ausdrücklich bezeichnet in dem bekannten Chor der Antigone, wo es am Ende heißt: Erscheine mit den Thyiaden, deinen Begleiterinnen, die nächtlicher Weile in wilder Begeisterung durch Chöre dich feiern als den Herrn Iakchos, *σὸ μαϊνώμεναι χορεύουσι, τὸν ταμίαν Ἰαχχόν*¹. Das Wort *ταμίαι* bedeutet zwar insgemein Schaffner, Haushalter, Wirthschafter, aber es wird schon von Homeros auch für den gebraucht, der völlig Herr ist, der schaltet und waltet. So heißt Zeus bei Homer *ταμίης πολλέμοιο ἀνθρώπων*, der über den Krieg der Menschen waltende; *ταμίαις Κυράνας* heißt bei Pinbar der Gebieter, der Herr Kyrenes. Daß hier aber (im Chor des Sophokles) die künftige Herrlichkeit des Iakchos gemeint sey, erhellt daraus, daß das Subjekt, welches in dem Chor angerebet wird, durchaus der thebanische Dionysos ist, so daß jene Worte fast nicht anders erklärt werden können als: sie feiern dich, den thebanischen Dionysos, als den Herrn Iakchos, der du seyn wirst, der du noch nicht bist. Deutlicher sich auszusprechen, war dem Sophokles nicht erlaubt. Daß *ταμίαις* hier unbestimmt Herr, Herrscher ist, erhellt auch aus folgendem Umstand. Ein dem Wort *ταμίαις* ganz paralleles ist *αἰουμνήτης*, welches ursprünglich auch heißt: der jedem sein Theil gibt, daher Richter z. B. bei Kampfspielen. Das Zeitwort bedeutet dann aber auch schlechtweg herrschen, z. B. *αἰουμνῶν χιθρός* bei Euripides: die Erde beherrschen, und Aristoteles² nennt die ältesten Könige *αἰουμνήτας*. Pausanias aber kennt in seiner Beschreibung von Achaia³ einen Tempel, wo ein in heiliger Lade verschlossenes (geheimes) Bild des Dionysos verehrt, der Gott selbst ein *αἰουμνήτης* genannt wird. Diesem Gott verdankte jene Gegend, daß ein früher der Artemis gebrachtes jährliches Opfer, wozu ein Knabe und ein Mädchen bestimmt war, auf-

¹ v. 1151. 1152.

² Pol. III, 9 (Sylb. p. 87).

³ VII, 18 ff.

gehört hatte. In derselben Stadt (Patrā) war ein Tempel des Dionysos, in dem drei Bildsäulen des Gottes sich befanden, die am Dionysosfest in den Tempel des Askhmetes feierlich gebracht wurden — denn der dritte war einer von ihnen, aber zugleich der alle vereinigende, sie unter sich begreifende.

Es ist nun wohl natürlich, daß wir von der Vorstellung, welche die Stifter der Mysterien, und dann eben darum auch die in dieselben Eingeweihten von jener zukünftigen Zeit sich bildeten, daß wir von dieser Vorstellung auch uns einen Begriff machen zu können wünschen. Ebenso begreiflich aber ist, daß hierüber vollends nur Vermuthung möglich ist. Doch können wir uns auch damit begnügen, wenn diese Vermuthung nur in nothwendigem Zusammenhang steht mit den Principien, die sich uns früher durch eine lange und große Folge von Thatfachen hinlänglich und bis zur Ueberzeugung bewährt haben. Wenn daher nun die Frage ist, wie jener dritte Zeus gedacht wurde, so bemerke ich darüber Folgendes.

Wir haben gesehen, wie der eigentliche Polytheismus in der Menschheit durchaus nicht anders als unter den heftigsten und schmerzlichsten Kämpfen entstand, und mit welcher Kraft das Bewußtseyn an der ersten, wenn auch an der falschen Einheit festhielt. Der Schmerz, den das Bewußtseyn über den Polytheismus empfand, konnte vollkommen nur veröhnt werden, wenn es ihn selbst als einen bloßen Uebergang begriff, als etwas, das nur dienen sollte, um zu einer bessern, das ganze Bewußtseyn wieder heilenden Religion durchzubringen, die einst in der Zukunft dieselbe Einheit auf einer höheren Stufe und in einem höheren Sinne wiederherstellte, welche in der Vergangenheit auf einer tieferen und in einem jetzt aufgegebenen Sinn das Menschengeschlecht vereinigt hatte. Am gewisesten also läßt sich wohl annehmen, daß jene zukünftige Religion, auf welche die Mysterien hindeuteten, eine allgemeine, das ganze, durch Polytheismus jetzt zertrennte und veruneinigte Menschengeschlecht wieder vereinigende, zusammenbringende und zusammenbindende seyn sollte. Durch mythologischen Polytheismus waren die Völker zertrennt worden; die mythologische ist an sich eine partielle Religion; die

jenseits aller Mythologie ist an sich die allgemeine, alle Völker vereinende. Als um die Mitte des vierten Jahrhunderts Kaiser Valentinian I. unter anderm auch die nächtlichen Ceremonien verbot, weil sie zu so vielem Unlöblichen Anlaß geben, machte ihm der damalige römische Proconsul in Griechenland, Prätexatus, dem Zosimus das Zeugniß eines in allen Tugenden hervorragenden Mannes gibt, Vorstellungen dagegen, indem er sagte, durch dieses Gesetz würde den Hellenen das Leben ganz unerträglich werden, wörtlich: *τοῦτον τὸν νόμον ἀβιωτον τοῖς Ἑλλήσι καταστήσαι τὸν βίον*, d. h. dieses Gesetz würde den Hellenen ihr Leben zu einem ganz trost- und freudelosen machen, wenn ihnen verwehrt seyn sollte, die heiligsten, das menschliche Geschlecht zusammenhaltenden Mysterien (*τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπιον γένος ἀγιώτατα μυστήρια*) nach ihren Gebräuchen zu begehen¹. Diese Vorstellung erwirkte für die eleusinischen Mysterien einen Aufschub bis auf die Regierung Theodosius d. Gr., wo sie gänzlich abgeschafft wurden. Hier werden also die Mysterien nicht als eine den Griechen eigne und besondere, sondern als allgemeine, die ganze Menschheit vereinigende Religion erklärt, wie in der schon angeführten Stelle des Cicero: *Omitto Eleusina illam sanctam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae*.

In allen Religionen ist eine *spes temporum meliorum* — selbst das Christenthum hatte seinen Chiliasmus, die Hoffnung auf das tausendjährige Reich, wo Christus als sichtbarer Herrscher auf Erden erscheinen und mit seinen Heiligen regieren, aller Widerstand aber, alle Macht des Bösen überwunden seyn sollte. Auch dem vollendeten Heidenthum, das unter dem Druck seiner religiösen Gebräuche und der immer noch schmerzlichen Opfer seufzte, welche ihnen der Polytheismus auferlegte, auch dem griechischen Heidenthum war ein solcher Trost durch die Mysterien gegeben, und wir müssen bezweigen einen Hauptgrund der langen Fortdauer des Heidenthums eben in den Mysterien suchen, gleichwie es aus demselben Grunde auch die Mysterien waren, welche dem Christenthum am meisten widerstanden.

¹ Zosimus IV, c. 3. Vergl. das *αι ἀγιώτατα τελεται*, bei Proclus, Comm. in Alcib. I, pag. 61. ed. Creuzer.

Das goldene Zeitalter der Einigkeit, das als Anfang gedacht wurde, sollte auch wieder das Ende des Menschengeschlechtes seyn. Wie tief das Schicksal der Zertrennung in Völker und Sprachen empfunden wurde, zeigt unter anderm ein Zug aus der persischen Lehre, den Plutarch¹ anführt, es stehe eine Zeit bevor, wo Ahriman ganz verdrängt werde und verschwinde, dann werde die Erde gleich und eben werden, und Ein Leben und Eine Verfassung die seligen und gleichredenden Menschen vereinigen: *ἓνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἀπάντων γενέσθαι*. Bekanntlich ist Ähnliches im N. T. von dem Messias geweissagt: „Alle Thale sollen erhöht, alle Berge und Hügel sollen geniedrigt, was ungleich ist, soll eben, und was krumm ist, soll schlecht, d. h. gerade werden“, und der Vorläufer Johannes wiederholt eben dieß in seiner Rede an das jüdische Volk. Die Berge sind wohl überhaupt nur die trennenden Hindernisse, aber wichtiger ist der *εἷς βίος*, die *μία πολιτεία* und besonders die *ὁμογλωσσία*, die gleiche Sprache aller Menschen, die erwartet wird, wenn Ahriman ganz außer Wirksamkeit gesetzt und verschwunden seyn werde. Auch die *ἑτερογλωσσία* gilt als ein Werk des alles veruneinigenden Princips, des Ahriman. Ich brauche nicht zu bemerken, wie gleichsam nothwendig am Eingang der Geschichte des in die Welt tretenden Christenthums das Wunder des Pfingstfestes ist, die Gabe der Sprache, die, wie man sie auch übrigens sich denke, die Wirkung hatte, daß Menschen von verschiednen redenden, durch Sprachen zertrennten Völkerschaften jeder dieselbe Rede in seiner Sprache zu hören glaubte².

Ich nehme daher keinen Anstand zu erklären, daß der letzte Inhalt der Mythen allerdings eine völlige Ueberwindung des Polytheismus, eine vollkommene Befreiung von diesem, und daher Monotheismus vorzüglich in dem Sinn war, daß eine dem ganzen Menschengeschlecht gemeinschaftliche Religion als zukünftig, als gewiß einst kommend gezeigt wurde. Zur wahren Religion selbst konnten sie freilich nicht durchbringen,

¹ de Isid. et Osir., c. 47.

² Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 108 ff. D. S.

aber bis zu dem Punkte, wo sie dieselbe als zukünftig erfahen. Nächst dem Interesse, was der Mensch an seiner eignen Zukunft, an dem individuellen Zustande nimmt, der ihn, besonders nach diesem Leben erwartet, gibt es gewiß kein höheres, als das jeder bessere Mensch an der Zukunft seines ganzen Geschlechts nimmt. Derjenige müßte gleichsam die Menschheit ausgezogen haben, der bei den Fragen gleichgültig bleiben könnte: wohin zielt die ganze Geschichte, welcher endliche, letzte Zustand ist dem ganzen Geschlecht bestimmt, oder ist auch hier nur der traurige, immer wiederkehrende Cirkel von Erscheinungen? Man hat daher gewiß die Ansicht der Mysterien sich sehr beschränkt, indem man gar nicht auf diesen Gedanken fiel, daß sie auch über die Zukunft des menschlichen Geschlechts gleichsam eine Offenbarung enthielten.

Fassen wir nun alles zusammen, so waren also in den Eleusinen vereinigt die Mysterien der Demeter und des Dionysos. Die Mysterien des Dionysos waren das natürliche und nothwendige Ende von den Mysterien der Demeter. Dionysos in seiner höchsten Potenz war das Ziel, der letzte Sinn der ganzen Mysterienlehre, wozu Demeter nur der Anfang war. Ueberhaupt also (um mit dem Allgemeinsten unsere Betrachtung zu schließen) auf Vergangenheit und Zukunft bezogen sich die Mysterien; schon darum eben waren sie Mysterien. Einerseits bezogen sich die eleusinischen Weihen auf jene Potenzen, die als die alles anfangenden betrachtet wurden, die in das Dunkel der Vergangenheit zurückgetreten sind, welche der gegenwärtigen Ordnung der Dinge zu Grunde liegt. Dahin gehörte nun besonders die ganze Persephonelehre. Der andere und höhere Theil der Weihen bezog sich auf die Zukunft des religiösen Bewußtseyns und des Menschengeschlechtes selbst; dahin gehörte die Dionysoslehre in ihrer höchsten Potenz, wo als der zukünftige Weltherrscher schon der dritte gefeiert wurde. Demeter, Mutter einerseits der Persephone, andererseits des Iakchos, bildete die Mitte und den Uebergang. Daher allerdings die Mysterien auch vorzugsweise Mysterien der Demeter heißen. Wenn in der Mitte zwischen Anfang und Ende und den auf beide sich beziehenden Gottheiten die Götter standen, welche vorzugsweise auf die Gegenwart, die eigentlich

geschichtliche Zeit, sich beziehen — die als im engeren Sinn geschichtlichen Götter auch die vorzugweise poetischen, in das menschliche Leben unmittelbar eingreifenden, in menschliche Begebenheiten sich einmischenden sind — und wenn dagegen die Götter der Mysterien vorzugweise Götter der Vergangenheit und der Zukunft waren, so ist es schon daraus begreiflich, und es braucht keine besondere Absicht, kein Vorsatz deshalb angenommen zu werden, wenn diese — theils in die Nacht der Vergangenheit zurückreichenden, theils im Dunkel der Zukunft schwebenden Götter, die schon darum nicht dem allgemeinen und täglichen Bewußtseyn des in und mit der Gegenwart lebenden Volks angehörten, wenn diese in den populären, für das allgemeine Verständniß bestimmten Gedichten wenig oder gar nicht vorkommen. Man hat in allen Zeitaltern bemerkt, daß Dichter, die nach der möglich allgemeinsten Gunst streben, gern das Tiefere beiseit lassen, oder es höchstens leicht berühren. Die homerischen Gedichte aber sind so sehr vollstänbig, daß man eben darum sie kaum als das Werk eines Individuums ansehen kann. Diese Gedichte schließen aber von ihrem Kreis nicht etwa nur die Götter der Mysterien aus, sondern lassen auch manches andere bei Seite liegen, oder erwähnen es nur mittelbar und vorübergehend, wie z. B. den von Zeus in den Tartaros verstoßenen Kronos; gar manches findet sich bei Hesiodos, was, von einem richtigen Gefühl geleitet, die homerischen Sänger umgingen.

Um jedoch auf die Mysterien zurückzukommen, will ich zuletzt noch etwas über die Namen der Mysterien bemerken. In Griechenland hießen sie *τελευται*, auch *τελη*, Pluralis von *τελος*, das Ende; *τελειοθαι* hieß eingeweiht werden. Wäre es wohl gewagt zu nennen, wenn man vermuthete, sie haben *τελευται* geheissen, weil sie eben das Ende oder die zukünftige Vollendung zeigten? Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die großen Mysterien ursprünglich allein, die kleinen nur durch Mitbegreifen *τελευται* genannt wurden.

Aber sie bezogen sich ja eben sowohl auf Anfang und Vergangenheit als auf Ende und Zukunft. Sollte es daher nicht natürlich seyn zu denken, der römische Name *initia* brücke nur die andere Seite von

τελεται aus? Wie in Athen die kleinen Mysterien nur per synecdochen auch *τελεται* hießen, so wären in Rom auf gleiche Weise die großen ebenfalls *initia* genannt worden. Der Unterschied zwischen den kleinen und den großen Mysterien scheint in der That ganz damit übereinzustimmen; die kleinen waren die *initia* der großen, die großen die *τελετή* der kleinen¹. Es scheint, daß in diesen (den kleinen) vorzüglich nur die Persephonelehre, in jenen dagegen und zwar in der eigentlichen *Epopteia* die zukünftige Beherrschung des dritten Dionysos gezeigt wurde. Allgemein werden die kleinen Mysterien als eine Vorweihung zu den großen angegeben. Plutarch führt die geistreichen Worte an: τὸν ὕπνον εἶναι τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια, der Schlaf sey die kleinen Mysterien des Todes².

Zu den kleinen Mysterien hatte jeder Hellene ohne Unterschied des Standes und der Bildung Zutritt; in der Folge wurden diese auch Ausländern oder Barbaren eröffnet. Wie der Uebergang von den kleinen zu den großen geschah, und was von dem gefordert wurde, der die Einweihung in diese erhielt, ob und welcher Zwischenraum zwischen der Theilnahme an den kleinen und der an den großen war, übergehe ich hier; denn ich habe nicht mit dem Aeußerlichen der Mysterien zu thun, als nur so weit es das Innerliche sehen läßt; das Aeußere kann den bloßen Mysteriographen überlassen bleiben.

Wie man nun übrigens die von uns vorgetragene, und, so viel ich mir bewußt bin, in ihren einzelnen Behauptungen und Erklärungen stets durch Thatfachen begründete und nachgewiesene Ansicht — wie man diese im Ganzen beurtheilen möge, so wird man ihr wenigstens zugestehen, daß sie in den Mysterien nichts annimmt oder voraussetzt, was nicht durch bloße natürliche und nothwendige Evolution ohne alle künstliche Veranstaltung oder Erfindung aus demselben ursprünglichen Keim hervorgehen konnte, aus welchem auch die Mythologie sich entwickelt hat.

¹ Dieser Erklärung des Namens *initia* für die Mysterien bei den Römern scheint demnach der Verfasser vor der oben S. 459 angebeuteten den Vorzug zu geben. D. S.

² *Consol. ad Apollon. c. 12.*

Was in dieser Untersuchung am leichtesten verwirren kann und auch viele verwirrt hat, ist die Einmischung der orphischen Ideen, die man besonders bei späteren Schriftstellern findet, und die übrigens sehr begreiflich ist. Nach der Stellung, die wir früher dem Orpheus gleichsam als einem Gegensatz des Homeros gegeben haben, stand orphische Wissenschaft und Denkart auch von Anfang an im Gegensatz mit der exoterischen Mythologie. Dieß gab also die natürliche Veranlassung, daß die Orphiker, die sonst, und von Seiten der öffentlichen Mythologie, keinen Einfluß auf die allgemeine griechische Denkart finden konnten, sich so viel möglich an die Mysterien anzuschließen suchten. Zwar auf das Innere der Mysterien selbst haben sie (ich bin davon überzeugt, und glaube es auch im Einzelnen nachgewiesen zu haben) keine Einwirkung ausgeübt. Die Mysterien entstanden aus der natürlichen Entwicklung der Mythologie selbst. Dieß ging so natürlich zu, daß zuerst immer eben das, was später exoterisch wurde, esoterisch war. Zeus wurde eine Zeitlang namentlich zu Dodona im Geheimniß verehrt. Aber indem sich das Bewußtseyn dieser bis dahin bloß inneren und daher chaotischen Vielheit entledigte, sie aus sich heraus- und demnach zuerst auseinandersetzte, blieben nun im Bewußtseyn die reinen Ursachen, die reinen Principien zurück, und dieß war der einfache und nothwendige Uebergang zu einem fortbauenden esoterischen Bewußtseyn, und somit zu den Mysterien. Diese als das nothwendige und natürliche Erzeugniß eines vorhergegangenen Processes, und immer wieder aus diesem entstehend, hatten in sich selbst eine zu lebendige und selbständige Triebkraft, als daß eine Wirkung von außen sie hätte wesentlich alteriren können. Worauf das orphische Wesen Einfluß haben konnte, waren also nur die Auslegungen oder Erklärungen, die man von dem Inhalt und besonders von den Vorgängen der Mysterien machte. Der theogonische Proceß war allerdings zugleich ein kosmogonischer. Dieser lag unter jenem verborgen. Es war den Orphikern nicht schwer, diesen Schleier hinwegzuziehen, und so die rein theogonischen Vorstellungen der Mysterien in allgemein kosmogonische hinüberzuziehen. Diese orphischen Erklärungen verbreiteten sich um so mehr,

als nach der Auflösung und Zerstörung der pythagorischen Gesellschaften viele Pythagoreer sich unter dem Namen der Orphiker verbargen.

Jene Auslegungen also, die man als orphische an ihren rein und bloß philosophischen Deutungen erkennt, muß man sich fern halten, und alles, was von den Mysterien bekannt ist, immer so viel möglich wieder auf seine mythologische Wurzel zurückführen, um den reinen und ächten Inhalt derselben zu finden und jene Vorwürfe zu vermeiden, welche nicht ganz mit Unrecht manchen Erklärungen wegen Vermischung und unkritischer Anwendung verschiedenartiger und in Ansehung ihrer Authenticität höchst ungleicher Ausagen und Erklärungen gemacht worden sind.

Gleichwie nun aber die griechischen Mysterien das wahre Ende der Mythologie sind, so sind die begriffenen Mysterien auch erst das wahre Ende einer Philosophie der Mythologie. Erst in den Mysterien, behaupte ich, ist der mythologische Proceß wahrhaft geendigt. Denn jedes Leben, das, obgleich innerlich mit Nothwendigkeit verlaufend, deunoch absolut betrachtet ein zufälliges ist, wird nur dadurch wahrhaft abgeschlossen, daß es sein eignes Ende, seinen Tod in sich begreift. So ist das gegenwärtige menschliche Leben nur ein Theil des menschlichen Gesamtlebens; zu einem Ganzen und darum von sich selbst Begriffenen wird es aber erst dadurch, daß der Mensch das Ende dieses Lebens — nicht bloß fürchtet, wie das Thier, sondern — als den nothwendigen Ausgang erkennt und mit der Einsicht in dieses nothwendige Ende zugleich den Begriff einer Zukunft verbindet. In den Mysterien sah das mythologische Bewußtseyn sein eignes Ende, seinen völligen Tod, aber eben damit auch eine völlig andere und neue Zeit voraus, wenn es auch diese Zukunft nur etwa so weit erkannte und sich darzustellen vermochte, als wir in diesem Leben die Beschaffenheit des zukünftigen vorauszu sehen vermögen. Dieses Bewußtseyn seines nothwendigen Endes schließt also erst das mythologische Leben ab, und wirft auf die bunten und mannichfaltigen Gestalten desselben jenen wohlthätigen, versöhnenden Schatten, der es auch uns noch möglich macht, mit den Hellenen gleich zu fühlen und zu denken. Nicht in dem Geräusch, nicht in der wilden, taumelnden Lust bacchischer Aufzüge, in der Stille jener ernsten Nächte

wo der Hellenen mit der Nothwendigkeit zugleich der vorübergehenden Realität, d. h. der Vergänglichkeit der mythologischen Vorstellungen sich bewußt wurde, und aus der tiefen, alles einfüllenden Nacht ein neues wundervolles Licht anbrach, in der Stille dieser Nächte und dem Ernst ihrer Gedanken lag die Versöhnung der Mythologie, soweit sie innerhalb dieser selbst möglich war. Aber eben damit sind wir nun auch an die Grenze gekommen, wo der Uebergang zu der wahren, zu der absoluten Versöhnung ein unmittelbar möglicher ist. Dieselben Ursachen, welche in ihrem bloß äußeren und natürlichen Verhältniß den mythologischen Proceß bewirken und erklären, dieselben erklären in ihrem höheren und persönlichen Verhältniß die Offenbarung. Es ist aber, um die Offenbarung zu begreifen, nothwendig, die sie erklärenden Principien schon unabhängig von ihr erkannt zu haben (sonst Cirkel), und wenn in der gewöhnlichen Darstellungsweise der Offenbarungsglaube sich selbst nur unvollkommen oder überall nicht zu begründen vermag, so liegt die Ursache davon eben darin, daß die Offenbarung nichts außer sich selbst und zumal ihren Gegensatz nicht erkennt. Die Realität — ich bitte Sie, dies wohl zu bemerken — die Realität der Principien, aus welchen sich die Offenbarung begreift, ist uns schon unabhängig von derselben durch die große Erscheinung der Mythologie gewiß. Das ist der Vortheil einer Philosophie der Mythologie für eine Philosophie der Offenbarung.

Ph. Un. 443^{hr}

(II, 4)

Es existiert Repr. 1966

12:00 Juni 183

<36620121430012

<36620121430012

Bayer. Staatsbibliothek

A

LIBRARY
M. H. A.
M. H. A.

Schubert
W. H. W.

1874

024

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Vierter Band.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1858.

Philosophie

der

Offenbarung

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1858.

**Bayerische
Staatsbibliothek
München**

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Inhalts - Uebersicht.

Drittes Buch.

Der Philosophie der Offenbarung zweiter Theil.

Sierundzwanzigste Vorlesung. Ueber den Unterschied von Mythologie und Offenbarung, S. 3. Ueber den Begriff einer Offenbarung, S. 4. Wiesfern in der Philosophie selbst ein Wissen a posteriori (analog dem Erfahrungswissen, zu dem die Offenbarung im Allgemeinen gehört) statt finde, S. 6. Resultat: die Offenbarung nicht etwas a priori zu Begreifendes, S. 11. Bemerkungen über das Verhältniß der Wissenschaft zum Glauben, S. 12. Wie die Philosophie dazu gekommen, zuerst die Natur, dann die Mythologie, zuletzt die Offenbarung als Objekte ihres Begreifens aufzunehmen, S. 17. Allgemeines über das Verhältniß der Vernunft zum Inhalt der Offenbarung, S. 13. Ein reales (nicht bloß ideales) Verhältniß des Menschen zu Gott als Hauptvoraussetzung zum Begreifen der Offenbarung, S. 28.

Fünfundzwanzigste Vorlesung. Verhältniß der Philosophie der Offenbarung zu den bisherigen Methoden, die Offenbarung wissenschaftlich zu behandeln, der scholastischen, der äußerlich historischen, der mystischen, S. 30. Anfang der philosophischen Entwicklung mit der Hervorhebung der Grundidee des Christenthums, S. 35. Hauptbedingung zum Verständniß derselben (was Christi Person betrifft) die Freiheit (Selbstherrlichkeit) Christi vor seiner Menschwerdung, Begriff der *μωρφη* *Ἰσοῦ*, S. 37. Gegetischer Nachweis aus Phil. 2, 6—8, S. 39. Anwendung dieser Ansicht von dem Stand Christi vor seiner Menschwerdung auf weitere Stellen des N. T., S. 45. Wiesfern besonders die Versuchung Christi die Möglichkeit einer von Gott unabhängigen Herrlichkeit Christi voraussetze, S. 49.

Sechszwanzigste Vorlesung. Fortsetzung der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung: die Voraussetzung für das Werk Christi und für dessen Verhältniß, a) die Realität des zu überwindenden Principis sowohl gegenüber vom Menschen als in seiner Beziehung auf Gott, S. 51. b) die im Heidenthum geschehene äußere Ueberwindung dieses Principis, S. 54, c) der Wille zur

Selbstaufopferung von Seiten der vermittelnden Potenz, des Sohns, S. 57, und das gänzliche Ueberlassen der Welt an den Sohn von Seiten des Vaters — letzteres bewiesen aus 1 Kor. 15, 27. 28, S. 61, wobei weitere Anwendung derselben Stelle auf die Christologie und Trinitätslehre (erreichter Standpunkt der christlichen Dreieinigkeit), S. 62. Allgemeines über das Dogma der Trinität und dessen geschichtlicher Entwicklung mit besonderer Rücksicht auf die Lehre der Trinitäten, S. 66.

Siebenundzwanzigste Vorlesung. Näheres über die Bedeutung der von Christo schon im Heidenthum geübten Wirkung gegenüber von seiner späteren, persönlichen, S. 74. Willige Aufhebung der Spannung in Folge der Menschwerdung und des Opfers Christi, womit der Eintritt (das Kommen) der dritten Potenz, des Geistes, verbunden ist (bei der Taufe Christi), S. 80. Resultat der Entwicklung des Grundgedankens der Offenbarung, S. 87. Die Präexistenz Christi nach dem Johanneischen Prolog. Vorfrage über die Bedeutung des *λόγος*, S. 89.

Achtundzwanzigste Vorlesung. Uebergang zur Erklärung des Johanneischen Prologs durch allgemeine Bemerkungen über das Unzureichende a) einer auf bloßer Sprachkenntniß beruhenden Auslegung, S. 97, b) einer bloß philosophischen (Fichtes Erklärung des Johanneischen Logos), S. 101. Erläuterung des Prologs selbst unter Nachweisung der in ihm enthaltenen christologischen Momente (insbesondere auch des Verhältnisses derselben zur Genealogie der Zeit), S. 104.

Neunundzwanzigste Vorlesung. Die (persönliche) Wirkung der zweiten Potenz während der alttestamentlichen Oekonomie, — Bestimmung der Art und Weise der Offenbarung im A. T., S. 119. Diese erläutert an der Versuchung Abrahams, sowie an Anderem aus der jüdischen Religionsentwicklung, S. 121. Das Successive in der alttestamentlichen Offenbarung (der Begriff des Malach Jehovah ein sich (objektiv) fortentwickelnder), S. 128. Das Heidenische in der mosaischen Gesetzgebung aus dem zu Grunde liegenden mythologischen Stoff zu erklären: die Beschneidung, S. 135, die Speisegebote, S. 135, die Opfer (der hircus emissarius, S. 137, die Reinigung vom Ausatz, S. 140). Kritik der Spencerschen Theorie und der typischen Erklärung, S. 142. Weitere Beweise für das Durchwirken des mythologischen Princips im Judenthum, S. 143, und weitere Erklärung über das Typische sowohl im Heidenthum als im Judenthum, S. 145. Ueber die weltgeschichtliche Bestimmung des jüdischen Volks und sein Verhältniß zum Christenthum überhaupt, S. 148.

Dreißigste Vorlesung. Das Räthelthum das erklärte Ende des Heidenthums, ebendamit der Zeitpunkt der Geburt Christi, S. 152. Allgemeine Bemerkungen über die Begreiflichkeit der Menschwerdung, S. 153. Kritik der bisherigen Theorie über die Menschwerdung, S. 156. Uebergang zur positiven Bestimmung über die Art der Menschwerdung durch die (in der gewöhnlichen Theorie schwer zu beantwortende) Frage nach dem Subjekt der Erniedrigung, S. 161. Nähere Erklärung der Menschwerdung a) nach der sittlichen Seite, S. 162, b) nach der physischen Seite, S. 170. Die Bedeutung der Geburt Christi als eines äußeren (gemein-geschichtlichen) Faktums, S. 173.

Einunddreißigste Vorlesung. Weiteres über die (physische Seite der).

Menschwerbung — die Mitwirkung des heil. Geistes bei derselben — mit Rücksicht auf neutestamentliche Ausdrücke, S. 176. Wiesern nach der Theorie der Philosophie der Offenbarung Christus ebenfalls als von David abstammend erklärt ist, S. 177. Die Unsnüchlichkeit Christi, S. 180. Ueber den Begriff des „Fleisches Christi“ und die eigenthümliche Körperliche Beschaffenheit Christi überhaupt. Das Christus-Ideal in der Kunst, S. 182. Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur im Menschgewordenen (Verhältniß der hier entwickelten Ansicht zum Eutychianismus, zum Nestorianismus und zur kirchlichen Lehre), S. 184. Die Wunder Jesu (über Möglichkeit der Wunder überhaupt), S. 187. Wiesern die natürlich-demiurgische Wirkung Christi mit seiner Menschwerdung nicht in Widerstreit kommen könne, S. 190. Die Bedeutung des Todes Christi, S. 193. Ueber die äußeren Umstände bei der Kreuzigung, S. 197. Ueber die Veröhnungs- (Satisfaktions-) Lehre und deren Voraussetzung im Allgemeinen, S. 198. Warum insbesondere die Unterwerfung Christi bis zum Tod nöthig war, wenn Veröhnung zu Stande kommen sollte, S. 202.

Zweihunddreißigste Vorlesung. Ueber die Veränderung, die mit Christo im Tode vorging, wobei zuerst über die Natur des Todes überhaupt (der Tod nicht sowohl Scheidung als eine Essentification), S. 206. Der descensus Christi. Erklärung von 1 Petri 3, 18 ff. Uebergang zur Auferstehung Christi durch eine (ausführliche) Entwicklung der Theorie von den drei Zuständen des menschlichen Gesamtlebens (wobei auch über die Unsterblichkeitsbeweise der alten Metaphysik), S. 209. Die Auferstehung Christi: a) Wirkung derselben, unsere Rechtfertigung, der Begriff der letzteren, S. 217. b) Hergang der Auferstehung, S. 218. Bedeutung des Faktums der Auferstehung für die Geschichte. S. 221. Ueber den Zustand der Erhöhung Christi, Schwierigkeit der gewöhnlichen Lehre in Betreff des eigentlichen Subjekts der Erhöhung, S. 222. Anwendung verschiedener Schriftstellen zur Erklärung des Zustandes der Erhöhung, S. 224.

Dreiunddreißigste Vorlesung. Reflexion über diese ganze Erklärung der Offenbarung, insbesonbere darüber, warum eben nur diese (eigentliche) Erklärung des Christenthums möglich ist, S. 228, warum namentlich keine mythische, S. 231. Berechtigung und Bedeutung eines wissenschaftlichen Begreifens des Christenthums überhaupt, S. 234. Ein Wort über die Himmelfahrt Christi und die hierbei in Frage kommende Lehre vom Weltssystem, S. 235. Die nächste Wirkung der Erhöhung Christi, das allgemeine Kommen des heil. Geistes (die Succession der drei Persönlichkeiten), die Befreiung des menschlichen Bewußtseyns von jeder kosmischen Gewalt, die in Christo stirbt (Erwähnung einer bedeutungsvollen Erzählung bei Plutarch), S. 236. Fortgang zur Dämonologie, S. 241. Kritik der bisherigen (kirchlichen) Vorstellung vom Satan, wobei a) über den Namen Satan, S. 243, b) warum der Satan kein bloßes Geschöpf und ebensowenig ein ewig-böses Princip seyn könne, S. 244. Beweise aus der Schrift, S. 245. c) Anbahnung der positiven Ansicht vom Satan unter Anknüpfung an Hiob, S. 247. Der Lehrbegriff des zweiten Briefs Petri, S. 251. Der Satan bei der Versuchungsgeschichte Christi, S. 254.

Vierunddreißigste Vorlesung. Die Genesis des Satan nach den Prämissen der Philosophie der Offenbarung, S. 256. Einwurf gegen diese Theorie, wobei das Verhältniß des Satan zum Sündenfall und die Frage wegen Zulassung des Bösen überhaupt, S. 258. Nachweis der Uebereinstimmung dieser Lehre vom Satan mit der heil. Schrift, besonders dem Johanneischen Lehrbegriff (Eregeese von 1 Joh. 3, 8 und Joh. 8, 44), S. 262. Ueber das Verhältniß des Satans zum ganzen Menschengeschlecht, S. 269. Ueber sein Verhältniß zum einzelnen Menschen (das radikale Böse. Die Kräfte und der Einfluß des Satan, Matth. 12, 43), S. 270. Warum Christus den Satan nur als den bösen Geist bezeichnet, S. 275. Die Daemoniaci zur Zeit Christi, S. 276.

Fünfunddreißigste Vorlesung. Der Begriff der Engel überhaupt, Analogie dieses Begriffs mit dem der Potenzen, S. 279. Genesis der bösen Engel, S. 281. Erklärung der guten Engel und ihrer Funktion, S. 284. Warum das Bewußtseyn der Apostel von der Idee der Engel noch so sehr erfüllt ist Ueber die mythologische Art mancher Ausbrücke der Apostel, besonders Judä 6, ferner 2 Petr. 2, 4, S. 287. Ueber die Theophanien des N. T. und deren Erklärung, S. 290. Der Begriff einer eigentlichen Geisterwelt. Allgemeine Bemerkungen. Uebergang zur Theorie über die Entwicklung der christlichen Kirche, S. 292.

Sechsenddreißigste Vorlesung. Das Christenthum den natürlichen Entwicklungsgesetzen unterworfen (Aufhören der geistlichen Gaben), S. 294. Nothwendigkeit des Heraustretens aus dem ersten idealischen Zustand, S. 297. Nachweisung eines Gesetzes in der Entwicklung der christlichen Kirche (einer Succession von Zeiten), vorgebildet in den drei Aposteln Petrus, Jakobus (Paulus) und Johannes. Die Bestimmung des Petrus als des Grundes oder Anfangs (Erklärung von Matth. 16, 18), S. 300. Vergleichung der beiden Apostel Petrus und Paulus, wobei in Bezug auf Petrus über 2 Petr. 2, 5 (Bemerkungen über die Taufe und das Nachtmahl), S. 303. Die Spuren des Gegensatzes zwischen Petrus und Paulus im N. T. (wobei besonders über die Stelle 2 Petri 3, 15 ff.), S. 305. Sieg des paulinischen Princips in der Reformation. Allgemeine Betrachtung über die römische Kirche, S. 310.

Siebenunddreißigste Vorlesung. Die Mission der Kirche der Reformation im Gegensatz der römischen, S. 313. Verschiedene Stellung der germanischen und der romanischen Nationen zum Christenthum (die griechische Kirche), S. 316. Ueber die Apostel als Schriftsteller, wobei über die (neueste) Kritik des N. T., S. 317. Ueber das Verhältniß der Confessionen in Deutschland und die Aufgabe des Protestantismus, S. 320. Die Kirche des Apostels Johannes. Vergleichung des letzteren mit Petrus und Paulus. Das Johannes-Evangelium, S. 324. Die Bestimmung des Johannes als Apostels der wahrhaft allgemeinen Kirche, S. 326. Das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis, S. 328. Zeitpunkt der Funktion des Johannes, S. 331. Schlußbemerkungen, S. 332.

Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie, S. 335.

Erste Vorlesung in Berlin, S. 357.

Drittes Buch.

Der

Philosophie der Offenbarung

zweiter Theil.





Vierundzwanzigste Vorlesung.

Den (speciellen) Vortrag über Philosophie der Offenbarung glaube ich nicht besser als mit einer allgemeinen Reflexion anfangen zu können über den specifischen Unterschied zwischen den Gegenständen unsrer bisherigen Betrachtung und derjenigen, zu welcher wir jetzt fortgehen. Obgleich nämlich die Principien, welche der Mythologie zu Grunde liegen, sie erklären, im Allgemeinen, d. h. bloß materiell betrachtet, auch Principien der geoffenbarten Religion seyn müssen — schon darum, weil die aus der Mythologie hervorgehenden Religionen (die wildwachsenden) und die geoffenbarte beide Religionen sind —, so muß doch der große Unterschied beider erkannt werden, daß die Vorstellungen der Mythologie — Erzeugnisse eines nothwendigen Processes sind, einer Bewegung des natürlichen, bloß sich selbst überlassenen Bewußtseyns, auf welche, wenn sie einmal gegeben ist, keine freie Ursache außer dem Bewußtseyn einen weitem Einfluß hat, während die Offenbarung ausdrücklich als etwas gedacht wird, das einen Actus außer dem Bewußtseyn und ein Verhältniß voraussetzt, das die freieste Ursache, Gott, nicht nothwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtseyn gibt oder gegeben hat. — Beide, Mythologie und Offenbarung, verhalten sich zueinander wie exoterischer Proceß und wie innere Geschichte. Im Proceß ist bloße Nothwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit. Die Mythologie hat zwar in sich selbst auch ein Esoterisches erzeugt (in den Mysterien), aber auch dieses ist nur ein Erzeugniß des

äußeren Processes. Die Wissenschaft, indem sie von der Mythologie zur Offenbarung übergeht, geht also damit in ein völlig anderes Gebiet über. Dort hatte sie mit einem nothwendigen Proceß zu thun, hier mit etwas, das nur da ist in Folge eines absolut-freien Willens.

Eine sehr natürliche Frage wird also seyn: wie sich das Wissen in dem einen Gebiet zu dem Wissen in dem andern verhält.

Um die Antwort auf diese Frage zu finden, wollen wir den Unterschied noch von einer andern Seite betrachten.

Wir sprechen von einer Philosophie der Offenbarung. Nun verstehen aber die meisten unter Philosophie eine Wissenschaft, welche die Vernunft rein und bloß aus sich selbst erzeugt, nach diesem Begriff wäre es natürlich, wenn sie unter Philosophie der Offenbarung einen Versuch verstünden, die Ideen der geoffenbarten Religion als nothwendig, als reine Vernunftwahrheiten darzustellen oder auf solche zurückzuführen. Dagegen verbinden nun aber die wahren Offenbarungsgläubigen mit dem Begriff der Offenbarung die Vorstellung, daß die Gegenstände derselben solche seyen, von welchen man nicht nur keine Wissenschaft habe, sondern die man schlechterdings nicht wissen könnte ohne die Offenbarung. Und darin können wir ihnen nicht Unrecht geben, wollen wir anders aufrichtig seyn, und dieß ist das Erste, was in jeder Wissenschaft, zumal aber in einer Frage, wie die gegenwärtige, ein jeder an sich selbst fordern muß — es zwingt mich niemand von Offenbarung zu reden; wenn aber einmal davon geredet wird, so geziemt es sich, aufrichtig und in dem Sinn davon zu reden, wie sie allein genommen werden kann. Wozu gäbe es eine Offenbarung, oder zu welchem Ende würde der Begriff einer solchen nur noch überhaupt beibehalten, wenn wir durch eine solche am Ende nichts weiter erführen oder inne würden, als was wir auch ohne sie und von selbst wissen oder doch wissen könnten?

Diejenigen selbst, welche die Offenbarung gern auf bloße Vernunftwahrheiten zurückführen, also den Unterschied zwischen dem Inhalt der Offenbarung und dem, was sie Vernunft nennen, ganz aufheben möchten, etwas, das ihnen freilich nicht möglich ist, ohne zu sehr gewaltsamen Mitteln

zu greifen, ganz ähnlich denen mancher Erklärungen der Mythologie, die gerade das, was das Eigenthümliche und Unterscheidende derselben ist, zum bloß Zufälligen machen, indem sie es für bloße Einkleidung oder Hülle ausgeben, welche man abzustreifen suchen müsse, — diese selbst also, die als den wesentlichen und bleibenden Inhalt der Offenbarung bloße Vernunftwahrheiten gelten lassen, diese selbst, wenn sie etwa noch Ursache finden, das Wort Offenbarung beizubehalten, und z. B. den Stifter des Christenthums wenigstens als einen von der Vorsehung besonders ausersehenen und mit ungewöhnlichen Gaben ausgestatteten Lehrer zu beschreiben, — auch diese, die im Christenthum doch ein Werk der Vorsehung zugeben, würden auf die Frage: wozu es einer solchen besonderen Veranstaltung der Vorsehung bedurft habe, doch nur antworten können, die Menschheit sey auf diese Weise früher zum Besitz gewisser reinerer oder besserer Vorstellungen gelangt. Da nun aber dieselben Personen hienit die Behauptung verbinden, diese Vorstellungen seyen bei der ersten oder früheren Mittheilung noch in unwesentliche und verdunkelnde Hüllen eingewickelt worden, welche abzustreifen es nach ihrer Meinung Jahrhunderte bedurft hatte, so geben sie ja eben damit den einzigen Vortheil jener besonderen Veranstaltung, nämlich das frühere Bekanntwerden gewisser Wahrheiten, wieder auf, und consequenter Weise müßten sie vielmehr eben diese Veranstaltung ansehen als eine der Ursachen, durch welche die reine Vernunftentwicklung in der Menschheit aufgehalten worden; ja sie müßten das, was sie Offenbarung nennen, sogar als die hauptsächlichste und mächtigste Ursache dieser Retardation — dieser aufgehaltenen Entwicklung — ansehen. Es ist also leicht einzusehen, daß der Begriff einer Offenbarung entweder gar keinen Sinn hat und völlig aufgegeben werden muß, oder daß man genöthigt ist, einzuräumen, der Inhalt der Offenbarung müsse ein solcher seyn, der ohne sie nicht nur nicht gewußt würde, sondern nicht einmal gewußt werden könnte.¹

¹ Ein gewisser H. . . g in seinem Schriftchen: „Mysticismus, der wahrhaft historische und der heutzutage fälschlich so genannte“ (der übrigens selbst den wahren, historischen Begriff von Mysticismus ganz so, wie es von mir im

Hier wird also die Offenbarung zunächst als eine eigne und besondere Erkenntnisquelle bestimmt. Sollte es nicht aber gleichwohl noch einen allgemeinen Begriff geben, unter den sie sich als besondere Art subsumiren ließe? Jeder, auch der übrigens nach der höchst möglichen Einheit der Erkenntnis strebt, gesteht doch, daß nicht alle Dinge auf gleiche Weise erkannt werden, und namentlich, daß die Vernunft keineswegs die einzige Erkenntnisquelle ist. Der reinen Vernunft wird die Erfahrung entgegen oder doch an die Seite gestellt. Es ist aber leicht einzusehen, daß die durch Offenbarung erlangte Wissenschaft unter die allgemeine Kategorie des durch Erfahrung und zu Theil werdenden Wissens gehört. Aber es gibt auch anderes, das wir nur durch Erfahrung, oder, wie man zu sagen pflegt, a posteriori wissen können. Auf welche Weise die Philosophie zur Erkenntnis, daß Gott Ist, oder zur Entdeckung fortschreitet, daß in ihm eine Möglichkeit ist, Hervorbringer eines von ihm verschiedenen Seyns (Schöpfer) zu seyn, will ich jetzt nicht wiederholen, aber wie immer die Philosophie zu dieser Einsicht

gekommen ist, erklärt), drückt sich S. 36 so aus: „Eine Offenbarung, die keinen andern Inhalt hätte, als was der Mensch aus bloßer Vernunft auch wissen kann, hörte eben damit auf Offenbarung zu seyn. Wollte man sagen, das Verdienst der Offenbarung bestehe nur in einer gewissen Anticipation der Vernunftkenntnis, indem die Vorsehung sich ihrer als eines Mittels bediene, gewisse Wahrheiten den Menschen früher mitzutheilen, als die sich entwickelnde Vernunft aus sich selbst zur Kenntniß derselben gelangt seyn würde, so würde man dadurch durchaus nichts gewinnen. Denn da diese Erklärung mit der Behauptung verbunden auftritt, die erste Offenbarung sey in unwesentliche Hüllen eingekleidet gewesen, welche erst nach Jahrhunderten wieder abgestreift werden konnten, so wird eben damit der angebliche Vortheil der Offenbarung wieder aufgegeben, indem es klar ist, daß sie nach dieser Ansicht nicht als Beschleunigungsmittel, sondern vielmehr als die Hauptursache der Retardation in der Entwicklung der menschlichen Vernunft zu betrachten wäre. Entweder hat das Wort Offenbarung gar keinen Sinn und man muß den Begriff von ihr ganz aufgeben, oder man muß einräumen und anerkennen, daß sie einen Inhalt habe, der ohne sie nicht gewußt werden könnte“. Derselbe sagt dann (zum Dank) S. 67: „Der Charakter der mystischen Theologie ist der contemplative, der speculative. Nicht zu verkennen ist ihre (der mystischen Theologie) Aehnlichkeit mit der neueren auf Jacob Böhme sich stützenden deutschen Philosophie, und besonders mit der phantastischen neuesten Naturphilosophie“.

fortschreitet, daß Gott Schöpfer seyn wollte, dieß würden wir uns doch niemals einbilden anders zu wissen als eben dadurch, daß er wirklich geschaffen hat, durch die That, durch das wirkliche Vorhandenseyn eines von ihm verschiedenen Seyns. Wir werden zwar auf jenem Punkt der Philosophie, wo wir dieses Seyn noch als ein bloß mögliches und daher zukünftiges betrachten, Gründe aufbringen, nach welchen es uns scheint, daß Gott geneigter seyn werde, jenes mögliche Seyn in Wirklichkeit zu setzen, als es nicht zu setzen, aber einestheils werden diese Gründe selbst schon, bei genauerer Untersuchung, als von Eigenschaften Gottes hergenommen erscheinen, die wir selbst eben nur a posteriori kennen gelernt haben („τὸ γνωστόν τοῦ Θεοῦ“ setzt schon selbst eine moralische Natur voraus; unterscheidet man zwischen positiven und negativen Eigenschaften, so sind diese die apriorischen, jene die aposteriorischen), andernteils würden uns diese vorausgesetzten Beweggründe doch nimmer Gewißheit irgendwie gewähren, Gewißheit gibt erst die Thatfache der Welt selbst. Von diesem Punkt an sind wir dann freilich auf dem Weg nothwendiger Fortschreitung. Nachdem einmal durch jenen Entschluß die Spannung der Potenzen und damit ein theogonischer Proceß, der sich zugleich als ein kosmogonischer verhält, gesetzt ist, befinden wir uns im Gebiet einer zwar immer nur relativen und hypothetischen Nothwendigkeit, aber doch in der Linie eines in diesem Sinn nothwendigen Fortschritts. Wir können als nothwendig einsehen, daß jener Proceß, und zwar als Proceß einmal gesetzt, diese und jene Momente durchlaufen wird; vom Standpunkt des allgemeinen Begriffs, der uns einmal von dem Proceß gegeben ist, wird unser Wissen von den einzelnen Momenten gleichsam ein Voraussehen, ein Wissen a priori seyn. Diese innere Nothwendigkeit des Processes selbst führt uns indeß abermals auf einen Punkt, wo alles auf eine freie That gestellt erscheint. Das nothwendige letzte Erzeugniß des Processes ist ein Bewegliches, das, was es Ist, seyn und nicht seyn Könnende, der ursprüngliche Mensch, bei dem es steht, das ihm (dem Menschen) durch die Schöpfung Unterworfen — dieses Seyn entweder ewig und unauflösllicher Weise mit dem göttlichen zu verbinden, oder es für sich zu nehmen, und so es dem

göttlichen Seh'n zu entfremden. Auch hier hört alles Wissen a priori wieder auf; nur der Erfolg, nur der Zustand, in dem wir das menschliche Bewußtseyn erfahrungsgemäß finden, zeigt uns, was geschehen ist, zeigt uns z. B., daß das Seh'n, das dem Menschen ein inneres, ein ihm untergeordnetes, unterworfenese's seh'n sollte, daß dieses für ihn ein äußeres geworden, und ihn vielmehr sich unterthan gemacht hat.

Einen jenem früheren theogonischen Proceß — der mittelbar auch ein kosmogonischer ist — einen diesem analogen, ja ihn im menschlichen Bewußtseyn wiederholenden Proceß haben wir in der Mythologie erzeugenden Bewegung erkannt. Auch diese Bewegung, die nun eine ganz subjektive, bloß im Bewußtseyn vorgehende ist, schreitet wieder in sich durch gewisse nothwendige Momente fort. Aber diese Bewegung selbst ist eine hypothetische, sie ist nur möglich unter einer gewissen Voraussetzung. Es ist nämlich bei dieser Bewegung angenommen, daß jene vermittelnde Potenz, durch welche schon in der ersten Schöpfung das alles verzehrende Seh'n zum Grund der Kreatur gemacht wurde, daß diese vermittelnde Potenz im Proceß bleibe und aushalte. Denn ohne diese würde alles menschliche Bewußtseyn verzehrt und als menschliches vernichtet werden. Nun haben wir aber dieses Bleiben der vermittelnden Potenz nur aus dem Faktum des mythologischen Proceßes geschlossen. Aber warum bleibt denn die vermittelnde Potenz im Bewußtseyn, warum zerstört sich das menschliche Bewußtseyn nicht unaufhaltsam, nachdem einmal die ihm feindliche Macht sich wieder erhoben hat? Sie sehen hieraus, daß die Mythologie uns wieder an eine andere Ordnung verweist und ihrer Existenz nach nicht bloß aus sich selbst begreiflich ist, daß durch die Philosophie der Mythologie letztere (die Mythologie) zwar ihrem Inhalt nach begriffen, aber nicht ihrer Existenz nach erklärt ist, daß die Philosophie die Mythologie selbst wieder auf einen höheren Zusammenhang hinweist und ihn fordert, der in letzter Instanz erst sie selbst erklärt. Dieser höhere Zusammenhang kann nun nicht mehr in der Philosophie der Mythologie, er kann nur in der Philosophie der Offenbarung gefunden werden, von der also jene selbst umschlossen ist. Es ist keine Nothwendigkeit vorhanden, daß das menschliche Bewußtseyn

in seinem Auseinandergehen sich behauptet, sich nicht zerstöre. Dieß kann nur das Werk eines freien Willens seyn, der es nicht will verloren oder untergehen lassen, und dieser freie Wille, das menschliche Bewußtseyn zu erhalten und zu retten, kann nur in demselben gesucht werden, der auf die Gefahr dieses Umsturzes hin dennoch die Welt gewollt hat. Von diesem Willen kann die Mythologie jedenfalls nur eine accidentelle Folge — eigentlicher Zweck konnte sie nie seyn. Gott hat, sagt der Apostel, die Zeiten der Unwissenheit (des Heidenthums) übersehen, d. h. er hat sie nicht als Zweck betrachtet, sondern was in ihnen geschah, nur als etwas Mitgeschehendes betrachtet und zugelassen (als Mitgeschehendes von etwas Höherem). Die Mythologie ist daher zwar eine Folge, aber sie ist keineswegs die eigentliche Offenbarung jenes göttlichen Willens (daß das menschliche Bewußtseyn nicht verloren seyn soll). Dieser göttliche Wille geht über die Mythologie hinaus, und wird daher auch erst offenbar in dem, was in der Ordnung der Zeiten auf das Heidenthum folgt. Wir können wohl auch aus der Mythologie auf jenen göttlichen Willen schließen (und es ließe sich vielleicht nachweisen, daß auch die Denkestes und Erwecktesten unter den Heiden etwas ganz anderes — irgend ein ihnen unerforschliches Geheimniß — hinter der Mythologie vermuthet), also wir können aus der Mythologie auch wohl auf jenen göttlichen Willen schließen, aber der eigentliche Effect dieses Willens ist sie nicht.

Wie ist denn also dieser Wille erkennbar, der eigentlich nicht als solcher Ursache der Mythologie, darum in ihr auch nicht eigentlich erkennbar ist, und dessen wir doch bedürfen, um die Mythologie auf ihren letzten Grund zurückzuführen?

Nachdem wir einmal jene Katastrophe, durch welche das in der Natur unterworfenen Princip sich wieder erhob, um des schon vorhandenen menschlichen Bewußtseyns sich zu bemächtigen, als eine gegen den göttlichen Willen erfolgte erkannt haben, so ist es allerdings nur natürlich zu denken, daß Gott, indem dieses Seyn, worauf er alles gesetzt, sich ihm entzog, daß Gott in diesem Augenblick schon Gedanken zu einer Wiederherstellung dieses Seyns faßte, ja, wie schon früher bemerkt,

da er jene Katastrophe nothwendig voraus sah, so müssen wir annehmen, daß er diesen Gedanken und den ihm gemäßen Entschluß schon vor der Grundlegung der Welt gefaßt habe. Noch mehr: dieser Gedanke, dieser Entschluß mußte angemessen seyn dem außerordentlichen Ereigniß, dem Ereigniß, das, vom menschlichen Standpunkt zu reden, keine Vernunft hätte voraussehen, ja auch nur für möglich halten können. Denn welche Vernunft hätte für möglich gehalten, daß der Schöpfer einem Geschöpf die Macht gegeben, ihm sein eignes Werk wieder in Zweifel zu stellen? — ich sage: überhaupt einem Geschöpf, nicht einem Geschöpf, das, wie sentimentale Philosophen sich ausdrücken, doch nur für dieses winzige Erdsphäroid Bedeutung hat, denn die Meinung, welche den Menschen a priori schon nicht schlecht und gering genug machen kann (denn freilich a posteriori ist er schlecht genug) und die übrigens gern auf allen Sternen Menschen sähe, ist längst in die Romane verwiesen und für den ernstern Philosophen kein Gegenstand der Beachtung — also wer einmal dieses Außerordentliche zugegeben hat (und dieses zugeben, kann jeder Mensch von tieferer Erfahrung in sich und außer sich hinlänglich nöthigende Gründe finden), wer einmal jenes Außerordentliche zugegeben hat, der sollte sich auch dann über das Außerordentliche des göttlichen Entschlusses, so weit er auch über menschliche Fassungskraft hinausgehen mag, nicht weiter verwundern. Indem er jenes Erste zugibt, hat er jedes Recht, gegen das andere, so erstaunenswerth es immer seyn möge, ungläubig zu seyn, aufzugeben. So weit ist noch zu gehen, wenn wir den Schöpfer und wenn wir die Katastrophe voraussetzen. Dieser göttliche Wille nun aber, den wir auf keinen Fall umhin können uns als mit dem ersten Umsturz schon gesetzt und gefaßt zu denken, dieser göttliche Wille als wirklich ist im eminentesten Sinn das — ohne Offenbarung — schlechterdings nicht zu Wissende, dieser Wille ist das Geheimniß κατ' ἐξοχήν, und die Offenbarung im höchsten Sinn, von der wir allein reden, ist die Offenbarung dieses Willens. Kein Wille aber offenbart sich anders als durch die That, durch die Ausführung. Die höchste Offenbarung besteht also nur eben in der Ausführung jenes zugleich mit der Katastrophe des Menschen gefaßten Willens oder göttlichen Entschlusses.

Solange ein Wille nur Wille und nicht in That übergegangen ist, so lange ist er Geheimniß, aber die That ist seine Manifestation, durch diese hört er also auf Geheimniß zu seyn und kann nicht bloß erkannt, sondern nun sogar durch Nachdenken und Combination begriffen werden. Es ist daher eine offenbar falsche Vorstellung, die man sich vom Geheimniß der geoffenbarten Religion macht, wenn man sich darunter Wahrheiten oder Thatfachen denkt, die auch, nachdem sie geoffenbart, also offenbar geworden sind, noch Geheimniß, d. h. unerkant oder doch wenigstens unbegriffen, bleiben müssen. Der Apostel Paulus spricht von einem seit Weltzeiten verschwiegenen Plan Gottes, der aber nun durch Christus offenbar geworden sey, und überall spricht er in den Ausbrüden der lebhaftesten Freude davon, daß, was allen frühern Zeiten und selbst den Vätern verborgen gewesen — das Geheimniß Gottes und Christi, d. h. was zwischen dem Vater und Christus geheim gewesen, nun durch die Erscheinung Christi aller Welt offenbar geworden sey.

Nach allem diesem ist wohl einleuchtend, daß die Philosophie der Offenbarung nicht, wie die der Mythologie, einen nothwendigen Proceß darstellt, da die Offenbarung vielmehr ein völlig freigesetztes, nur aus dem Entschluß und der That des freiesten Willens zu Begreifendes ist. Es kann wohl, da der Endzweck der Offenbarung eine Wiederbringung des Menschen und dadurch zuletzt der ganzen Schöpfung, also, wie dieß auch im Neuen Testament ausgedrückt wird, eine neue oder zweite Schöpfung ist, es kann wohl durch die Offenbarung ein neuer oder zweiter Schöpfungsproceß eingeleitet werden, wie denn in der Theologie selbst von einem Proceß der Wiebergeburts geredet wird, aber die Offenbarung selbst ist kein nothwendiger Proceß, sondern eine Sache des allerlautersten und freiesten Willens. Es wird also niemand, der nur weiß, wovon die Rede ist, wenn er von Offenbarung spricht, sich einbilden, als wäre diese etwas a priori zu Begreifendes. Im Gegentheil wird die Philosophie der Offenbarung vor allem sich bescheiden, daß alles, was sie von der Offenbarung zu sagen weiß, nur in Folge des wirklich Geschehenen zu sagen ist. Sie wird ihr Geschäft darein setzen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein nothwendiges

Ereigniß, sondern die Manifestation des allerfreiesten, ja persönlichsten Willens der Gottheit sey. So von der einen Seite. Gleichwie es nun aber zwar keine Philosophie gibt, die beweisen könnte, daß Gott eine Welt habe erschaffen müssen, wohl aber, wenn erkannt ist, daß die Schöpfung das Werk des freiesten Entschlusses seyn kann, eine Philosophie sich im Stande glauben kann, Beweggründe dieses Entschlusses zu denken, und die That, die Ausführung selbst begreiflich zu machen, so läßt sich allerdings eine Philosophie denken, welche zwar, jenen göttlichen Willen, der in der Offenbarung sich ausgeführt hat, a priori und in diesem Sinn aus reiner Vernunft zu erkennen, sich bescheidet, dagegen aber für möglich achtet, eben diesen Willen, nachdem er einmal erklärt und offenbar ist, theils begreiflich, theils in den wesentlichen Theilen seiner Ausführung verständlich zu machen, so weit er auch an sich über menschliches Begreifen hinausgehen mag. Er übertrifft menschliche Begriffe, aber er ist insofern doch wieder begreiflich, als die Größe dieses Willens doch nur = der Größe Gottes, der in dieser Beziehung von sich sagt: Ich bin nicht ein Mensch. Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege sind nicht meine Wege, sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken. Alles was der Mensch in dieser Hinsicht zu thun hat, ist, die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der Größe der göttlichen zu erweitern.

Die Absicht der bisherigen Bemerkungen war, Sie nur überhaupt erst auf die Linie, auf den Standpunkt zu stellen, welche die Philosophie der Offenbarung voraussetzt. In gleicher Absicht werde ich nun noch eine Reihe ähnlicher einzelner Bemerkungen folgen lassen.

Es ist ein bekanntes Wort Platons¹: der Affect des Philosophen (*τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου*) ist das Erstaunen, *τὸ θαυμάζειν*. Ist dieser Ausspruch wahr und tief, so wird die Philosophie, anstatt auf das bloß als nothwendig Einzusehende beschränkt zu seyn, vielmehr den Trieb empfinden, von dem, was sie als nothwendig einzusehen im Stande ist, und was insofern kein Erstaunen erregt, zu dem

¹ Theaetet, p. 155 D.

fortzuschreiten, was außer und über aller nothwendigen Einsicht und Erkenntniß liegt; sie wird sogar keine Ruhe finden, eh' sie zum absolut Erlaunenswerthen fortgeschritten ist¹. — Jede Bewegung ist eigentlich nur ein Suchen nach Ruhe, auch die Bewegung in der Wissenschaft, und dauert daher nur so lange, als dasjenige nicht gefunden ist, in dem der Geist absolut ruhen kann, das durch seine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Uebertreffende ist. Die Idee eines nie aufhörenden Fortschrittes ist eigentlich die Idee eines Progressus ohne Ziel, was aber ohne Ziel, ist auch ohne Sinn, ein solcher unendlicher Progressus also zugleich der trostloseste und der leerste Gedanke. Schon Salomo oder der Weltweise, der unter dessen Namen seine Erfahrungen mittheilt, sagt: Ich gab mein Herz daran, die Ursache der Dinge zu ergründen und alles zu erforschen, was unter dem Himmel geschieht. Solche unselige Mühe hat Gott den Menschenkindern gegeben, daß sie sich darinnen quälen. Aber da ich alles, was unter der Sonne geschieht, auf solche Weise betrachtet hatte, fand ich, daß alles eitel sey, und eine Verzehrung des Geistes². Denn in nichts, was ihm bekannt war, hatte er ein Ziel der Ruhe gefunden, und eitel ist alles, was ohne bestimmtes Ziel ist oder geschieht, und jedes Denken, das nicht ein solches Ende findet, ist nur ein sich selbst Verzehren des Geistes.

Das letzte Ziel des Wissens kann nur seyn, etwas zu erreichen, wodurch es selbst in Ruhe gesetzt wird. Zweifel findet statt, solange noch Bewegung stattfindet, weil innerhalb der Bewegung, was sich auch finde, immer ebenso wohl ist, als nicht ist — ist als Moment, nicht ist, weil es eben nur Moment, nur Durchgangspunkt ist, und also nothwendig auch wieder zur Vergangenheit wird. Aller Zweifel hört daher nur bei einem Letzten auf, von dem ich nur noch sagen kann, daß es Ist. Will man einen solchen Zustand der Ruhe alles Denkens, einer Gewißheit, die eben damit aller Arbeit des Wissens ein Ende macht, Glauben nennen, so mag man es thun, aber 1) muß man

¹ Man vergl. hierzu Dentmal, S. 191. D. S.

² Pred. 1, 13. 14.

alsdann den Glauben nicht als eine selbst unbegründete Erkenntniß ansehen. Das Letzte, in dem alles Wissen ruht, kann nicht ohne Grund seyn, dem widerspricht schon, daß es das Letzte, insofern also vielmehr das Allerbegründetste ist; nur selbst kann es nicht wieder zum Grund eines Fortschritts werden, denn so wäre kein Ende. Das eben ist die Mühe der Wissenschaft in ihrem Fortschreiten, daß, wenn sie irgend einen Punkt, der ein letzter scheinen kann, erreicht hat (und in jeder fortschreitenden Bewegung ist jeder in der Linie dieses Fortschritts liegende Punkt einmal ein letzter) — daß sie dann zwar zuerst ungemein erfreut ist, und einen Augenblick sich vorstellt, da wäre nun ihres Bleibens, indem sie aber das Erlangte oder Gefundene scharf ins Auge faßt, so entdeckt ihre Dialektik wieder an ihm ein Nichtseyn, eine Negation, die nur wieder durch eine folgende Position aufzuheben ist, an welcher (der folgenden Position) sie vielleicht wieder dieselbe Entdeckung macht, die Möglichkeit eines neuen Fortgangs, ja eines Umsturzes. Diese Möglichkeit darf sie sich nicht verbergen. Denn alle Möglichkeit muß Wirklichkeit werden, damit alles klar, offenbar und entschieden sey, kein geheimer Feind zurückbleibe, auch der letzte Feind überwunden sey.

Um dieß etwas näher an der Wirklichkeit zu zeigen, so scheint es wohl, die Wissenschaft könne nichts Höheres erreichen, als jenen Moment, wo Gott selbst ruht — in der Hervorbringung des Menschen. Aber nicht lange, so erblickt sie eben hier die höchste Gefahr eines völligen Umsturzes, indem das Schicksal des göttlichen Werks in die Freiheit eines Geschöpfes gestellt ist. Die Vernunft — man sage, wenn man will: die gemeine Vernunft, aber immer ist es die Vernunft, die schon hier geneigt seyn wird, den Schöpfer interveniren zu lassen und die so oft wirklich aufgeworfene Frage aufzuwerfen, warum Gott diesen Umsturz nicht verhindert. Aber Gott ist größer, als wir denken, und hat nichts zu fürchten, er weiß auch dem Aeußersten, das geschehen kann, durch ein anderes Aeußerstes zu begegnen, die Welt wird darum doch nicht verloren gehen, sondern da sie durch einen bloß kreatürlichen Willen nicht festzustellen war, auf einer höheren Stufe durch

eine allen Zweifel aufhebende That, durch die That eines übernatürlichen und doch zugleich menschlichen Willens — durch einen zweiten Menschen festgestellt werden.

Der Glaube, um darauf zurückzukommen, darf also nicht als ein unbegründetes Wissen vorgestellt werden, man müßte vielmehr sagen, er sey das allerbegründetste, weil er allein das hat, worin aller Zweifel beslegt ist, etwas so absolut Positives, daß aller weitere Uebergang zu einem andern abgeschnitten ist. Eben daraus erhellt aber zugleich 2), daß man die Wissenschaft nicht mit dem Glauben anfangen kann, wie so viele lehren und predigen. Denn die allen Zweifel aufhebende Gewißheit (und nur diese ist Glaube zu nennen) ist nur das Ende der Wissenschaft. Zuerst das Gesetz und dann das Evangelium. Die Vernunft ist = dem Gesetz, der Glaube = dem Evangelium. Aber wie der Apostel sagt, daß das Gesetz der Zuchtmeister gewesen auf Christum, so muß die strenge Zucht der Wissenschaft dem Glauben vorausgehen, ob wir gleich erst durch den Glauben, d. h. durch den Besitz der allen Zweifel aufhebenden Gewißheit, gerecht, d. h. eigentlich vollendet werden. Der Apostel sagt: Alle Schätze der Weisheit sind in Christo verborgen, das heißt aber: sie sind in ihn aufgenommen, in ihm enthalten, also er wird nur begriffen, wenn zugleich alle Schätze der Erkenntniß in ihm begriffen werden. „Suchet, so werdet ihr finden“. Der Glaube hebt also das Suchen nicht auf, sondern fordert es, eben weil er das Ende des Suchens ist. Ein Ende des Suchens aber muß es geben.

Man kann freilich in einem gewissen Sinn, nämlich in dem Sinn, in welchem jeder Anfang oder jedes Anfangen eigentlich ein Glaube an das Ende ist, das noch nicht gesehen wird (denn glaubte ich nicht, so würde ich ja gar nicht anfangen), in diesem Sinn allerdings kann man sagen, daß schon der Anfang der Wissenschaft Glaube sey; aber dieser Glaube treibt selbst zum Wissen, und erweist sich eben im wirklichen Wissen, so daß der Gläubigste der Wissendste und umgekehrt der am meisten dem Wissen Vertrauende der Gläubigste. So weit gibt es also einen Glauben als Anfang (der aber selbst nur Glauben an Wissen ist)

und einen Glauben als Ende, der aber nur das zur Ruhe gekommene Wissen ist. Gegen das Letzte könnte man einwenden: die Erfahrung zeige, was auch die Schrift ausspreche, daß der Glaube nicht jedermanns Ding sey, daher müsse also auch jenes Letzte doch nicht ein allen Zweifel Aufhebendes seyn, wie wir behauptet haben. Allein in welchem Sinn haben wir dieß behauptet? Nur in dem Sinn, daß jenes Letzte in sich selbst, also objektiv genommen, kein Zweifelhafte (den Grund zu einem weiteren Fortschritt Enthaltendes) sey. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht gar viele zweifelhaft seyn können, jenes allen Zweifel Aufhebende anzunehmen. Allerdings wird es, wenn jemand auch zur letzten Erkenntniß durchgedrungen, auch dann wird es in Frage stehen, ob er sie zu ergreifen und anzunehmen fähig ist, ob er ein Herz zu ihr fasse, denn ein Herz gehört allerdings dazu wegen der Ueberschwänglichkeit des Gegenstandes, und es muß ein Ueberschwängliches seyn, eben um allen Zweifel aufzuheben. Es gibt Fälle im menschlichen Leben, seltene zwar, aber es gibt doch solche, wo der Mensch an dem plötzlichen und unerwarteten Glück, das ihm vor Augen steht, zweifelt, es nicht zu ergreifen, nicht für gewiß anzunehmen wagt. Hier entsteht also der Zweifel aus der Größe der Sache auf der einen und der Enge des Gemüths auf der andern Seite; denn es gibt jaghafte und kleinmüthige Seelen, und es gibt großmüthige und heroische Seelen, wie Schiller, wenn ich nicht irre, einem solchen engherzigen Zweifler zuruft:

— — — — Glaube,

Was dein kleines Gemüth dir zu begreifen erlaubt.

Hier ist also der Glaube allerdings etwas Subjektives, er ist das Vertrauen, die Zuversicht, das Herz, der Muth, das zu ergreifen, an dem man nur zweifelt, weil es für unsere gewohnten Begriffe zu transcendent ist. Das angeführte Beispiel zeigt, daß Zweifel möglich ist nicht nur an Dingen, die man nicht sieht, sondern auch an Dingen, die man sieht. In einem Leben des Marsilius Ficinus, aus dem auch Joh. Müller dieses anführt, wird erzählt: dieser habe mit seinem Freunde Angelus Politicus (einem der Männer, welche am Hofe Kosmus von

Medici die gemeinschaftliche Verehrung Platons zur innigsten Freundschaft verband), mit diesem habe er sich verabredet, daß, wer zuerst sterbe, dem andern ein Zeichen seiner Fortdauer geben solle, nun sey Angelus Politicus zuerst gestorben und sey dem Zurückgebliebenen wirklich erschienen, und habe ihm zugerufen: glaube nur, glaube nur, es ist gewiß. Er setzte also (die Geschichte als wahr angenommen) voraus, daß sein Freund des Glaubens bedürfe, ob er ihn gleich sehe und vernehme. In diesem Sinn also ist Glaube allerdings nicht jedermanns Ding. In diesem Sinn ruft die Offenbarung selbst dem Menschen zu: glaube nur, glaube nur, d. h. wage es, für wahr zu halten; in diesem Sinn fordert selbst die Wissenschaft, sowie sie das höhere Gebiet betritt, Glauben, d. h. den Muth und die Fähigkeit, auch Außerordentliches, wenn es sich darstellt, für wahr halten zu können.

Einigen Seelen (so müssen wir denken) wird dieser Glaube unmittelbar gegeben — sie selbst sehen es nur als Glück, als unverdiente Gnade an, die ihnen zu Theil geworden. Andere werden durch Lebenserfahrungen dahin gebracht, indem sie keine andere Ruhe finden für ihre Seele. Hier soll nun aber dieser Glaube mit der Wissenschaft in Verbindung, d. h. mit unserer anderweitigen Erkenntniß natürlicher, göttlicher und menschlicher Dinge in Zusammenhang gebracht werden.

Da aber jeder einsieht, und die Erfahrung zeigt, daß nicht von jeder Philosophie aus dieser Zusammenhang zu finden ist, so will ich der weiteren Erörterung noch einige Bemerkungen vorausschicken über die Beschaffenheit der Philosophie, welche einen Uebergang von der Wissenschaft zu der Offenbarung, von dem Reich der Natur, wie Leibniz sagt, d. h. vom Reich der Nothwendigkeit, zum Reich der Gnade vermitteln soll. Denn davon ist eigentlich hier die Rede.

Es gab eine Zeit — und sie hat lange gedauert —, wo man die Philosophie um so reiner und vollkommener darstellen zu können glaubte, je reiner sie aus dem bloßen Subjekt mit Beiseitzung alles dessen, was man Objekt nannte, entwickelt würde. Noch Fichte, wie wir im Anfang dieses Vortrags gesehen, fing damit an, die Natur oder das Nicht-Ich, wie er es nannte, und was jetzt auch die Franzosen adoptirt

haben, die sich mit dem moi und non-moi nicht wenig zu wissen scheinen, — dieses ganz als nicht-existent zu setzen und es erst hinten-nach wieder, in der praktischen Philosophie, wo es als nothwendiger Gegenstand des vernünftigen Wirkens nicht zu entbehren war, gleichsam *ex speciali gratia* wieder einzuführen. Schon Kant hatte in der theoretischen Philosophie nach einem guten Einfall Jacobis das Ding an sich „ehrenvoll pensionirt“, in einen honorabeln Ruhestand versetzt. In dieser Zeit war denn auch die Philosophie, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man nur etwa Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft oder Fichtes Kritik aller Offenbarung lesen will, in ihrer eigentlichen Sonnenferne in Bezug auf die Offenbarung, am weitesten entfernt vom Reich Gottes. Eine andere Zeit kam, als man anfang zu erkennen, daß die Philosophie eben nur an der Wirklichkeit selbst sich entwickeln könne, daß sie nur an der wirklichen Welt den Stoff und das Mittel ihrer eignen Entwicklung und Steigerung besitze. Dieß konnte nun aber freilich nicht miteinemmal und gleichsam in Einem Zug realisirt werden. Das Erste, was als Element des Lebens und der Bewegung in die Philosophie aufgenommen werden mußte, war das Älteste von allem Wirklichen, die Natur. Aber schon damals, als von allem Wirklichen nur erst die Natur in die Bewegung der Philosophie aufgenommen worden, und ein Theil den Untergang aller Religion, ja Atheismus darin sah, sah ein anderer Theil der Zeit gleichsam instinktmäßig die gegentheilige Folge voraus. Schon die Naturphilosophie wurde bald von manchen Seiten angefeindet, weil man fürchtete, sie könnte auf Religion, und zumal auf eine andere Ansicht der Geschichte zurückführen. Hatte nun die Natur selbst, ohnerachtet der Unabhängigkeit, in der sie sich vom Menschen behauptet, jene subjektive Philosophie nicht irre gemacht, so vermochte dieß um so weniger die Geschichte, in der man nur das Erzeugniß — allein selbst dieses Wort ist noch zu gut, man muß sagen: das Nachwerk der menschlichen Freiheit, d. h. der schrankenlosen, durch nichts geregelten menschlichen Willkür sah oder sehen zu können glaubte. Wendete sich nun aber die Philosophie der Geschichte zu; so mußte sie auch hier

wieder von dem Ersten und Aeltesten ausgehen, d. h. von dem, was auf dieser Seite wieder das Erste und Aelteste ist — und dieß war die vollends ganz beiseit gelassene Mythologie, ohne welche man weder der Geschichte einen Anfang, noch einen Uebergang zum Christenthum finden konnte. Hierüber noch Folgendes.

Auch in der Geschichte gibt es Erscheinungen, auf die man das bekannte Wort Shakespeares anwenden kann: Es gibt Dinge unter der Sonne, wovon sich unsere Schulweisheit nichts träumen läßt, — jene Weisheit nämlich, die von gestern ist, die für die Vergangenheit keinen andern Maßstab hat als die Gegenwart, oder die jetzigen Verhältnisse des Menschen als ewige, immer gewesene ansieht. Wenn daher eine wahre Philosophie der Geschichte vorzüglich und vor allem auch jenen großen Gegensatz des Alterthums und der neueren Zeit theils zu erkennen, theils zu erklären hat, so wird sie den Schlüssel zu dieser Erklärung nur erst in jenen Tiefen finden, aus welchen allein auch die Entstehung der Mythen sich herleiten läßt. Aber nicht bloß der Schlüssel für die Vergangenheit — für das uns im Ganzen so fremd anlassende Alterthum — liegt in der Mythologie, sondern da die Gegenwart nur auf den Grund der Vergangenheit erbaut ist, so ist auch für die Bestimmung des gegenwärtigen geistigen Zustandes der Menschheit die Mythologie ein nothwendiges, nicht zu übergehendes, nicht auszufließendes Moment. Unstreitig ist der gegenwärtige Zustand des menschlichen Bewußtseyns ganz und gar durch das Christenthum bestimmt. Aber auch das Christenthum ist eine geschichtliche Erscheinung. Möge man annehmen, daß es seiner Quelle, seinem letzten Ursprung nach in das gemeinlich für ganz unbegreiflich Erachtete zurückgehe, aber seine Wirkung ist doch eine offenkundige, eine äußere selbst, die sich der geschichtlichen Erklärung nicht entziehen kann, die also auch geschichtlich erklärt werden muß. Wie will man nun jene erstauenswerthe, gleichsam plötzliche Umkehrung der Welt begreifen, die sich ereignete, als bei der bloßen Erscheinung des Christenthums das Heidenthum zu erblaffen, in sich unkräftig zu werden anfing, als vor dem verachteten Kreuz die stolze Macht des Heidenthums sich beugte, ihre Tempel

ungestürzt wurden, ihre Orakel verstummen, wie will man diese größte aller Revolutionen begreifen, wenn man nicht in der Natur des Heidenthums, also der Mythologie selbst die Ursache entdeckt hat, die es jener Einwirkung des Christenthums zugänglich und daher dieser inneren Auflösung und Zerstörung fähig machte? — Die erste, offenbarste und unmittelbarste Wirkung des Christenthums, die Wirkung, die es sich selbst vorzugsweise zuschreibt, war eben die Befreiung der Menschheit von jener Macht der Finsterniß, die im Heidenthum ihre Herrschaft über die Welt erstreckte. Schon daraus folgt aber, daß die Realität des Christenthums (und darum ist es zu thun, denn eine gewisse ideale Bedeutung schreibt ihm jeder, auch der Beschränkteste zu, für die gibt man heutzutage nichts mehr), daß, sage ich, die Realität des Christenthums nicht gründlich erkannt werden kann, ohne daß zuvor auch die Realität des Heidenthums auf gewisse Weise erkannt ist. Denn, wie ich schon früher sagte, die Realität einer Befreiung richtet oder bestimmt sich nach der Realität dessen, wovon sie befreit, und darum ist ein wahres Begreifen des Christenthums (und was hilft es für oder gegen das Christenthum zu reden, solange es nicht begriffen?) gar nicht möglich ohne vorausgehende Philosophie der Mythologie. Man könnte hier bemerken, dieß gehe also bloß die Theologen an. Aber keineswegs. Das Christenthum gehört nicht bloß diesen, es gehört ebenso wohl dem ächten Geschichtsforscher an; ja wäre es in den Schulen der Theologen schon längst zu einer gemeinen Erscheinung herabgeschägt, so würde es der großartige Geschichtsforscher noch in seiner erhabenen, geschichtlichen Bedeutung festhalten, wie dieß z. B. Joh. Müller mitten in der Zeit einer flachen und seichten Aufklärung gethan hat.

Die allgemeine Wichtigkeit einer Erforschung der Mythologie als Voraussetzung, die sich das Christenthum selbst gibt, indem es sich als Befreiung vom Heidenthum ankündigt, ergibt sich besonders auch daraus, daß das Heidenthum keineswegs die bloße Erscheinung einer vergangenen Zeit ist, da es auch jetzt fortbauert, und zwar noch immer in sehr großen Massen wirklich existirt. Die Zahl der Polytheisten, d. h. derjenigen, deren Religion auf irgend eine Mythologie gegründet

ist, übertrifft noch immer bei weitem nicht bloß die Zahl der Bekenner des Christenthums und Judenthums, sondern die Zahl der Monotheisten überhaupt, wenn man unter diesen auch die Mohammedaner mitzählt. Nach den jüngsten Berechnungen ist die Gesamtzahl der Monotheisten, also der Juden, Christen und Mohammedaner, 344, die der Polytheisten 656 Millionen. Wenn hier etwa ein Fehler ist, inwiefern nämlich nach den neuesten Behauptungen, Valbis z. B., die gewöhnliche Annahme der Menschenzahl überhaupt zu 1000 Millionen zu groß ist, immer wird das Resultat bleiben, daß die Zahl der Polytheisten die der Monotheisten weit überwiegt. Freilich ist das noch bestehende Heidenthum ein in seiner Wurzel abgestorbenes, verwelktes, verlebtes, nichts Neues mehr hervorbringendes, und die heidnischen Völker sind der Geschichte gleichsam gestorbene, nicht mehr, als lebendige, thätig in sie eingreifende Glieder. Aber nur das, was noch lebendig, beweglich ist, kann auch durch einen fortgesetzten Proceß in etwas anderes übergehen, das Todte aber und Unbewegliche leistet einen Widerstand, der eben darum nicht zu überwinden ist, weil er ein bloß passiver ist, und man müßte also das Heidenthum, um es nicht als todt und daher unüberwindliche Masse sich gegenüber zu haben, erst wieder beleben, oder wenigstens diejenigen Punkte in ihm zu finden und zu entdecken wissen, durch welche es noch mit der wirklichen und wahren Religion zusammenhängt. Zu den merkwürdigen moralischen Erscheinungen unserer Zeit gehört unstreitig auch die große allgemeine Begünstigung der Missionen, d. h. der Versuche, auch die noch am Heidenthum festhaltenden Völker zu christlichen Vorstellungen und Ueberzeugungen hinüberzuführen. Aber ganz andere Erfolge wären von dieser verdienstlichen und jeder Anerkennung werthen Unternehmung zu erwarten, wenn sie von tieferen Einsichten in die Quelle der Mythologie, und also des Heidenthums, unterstützt würde, als nach den bisherigen Erfahrungen bei dem größten Theil der Missionarien der Fall ist. Die meisten derselben können, wie einige eingestehen, sich gar nicht in die Seele eines Heiden oder z. B. in den Gedankenzusammenhang eines indischen Braminen versetzen, und da sie in den heidnischen Vorstellungen nur Wahn, nur Lüge

zu sehen im Stande sind, können sie auch keinen Zugang zu dem Vorstellungsvermögen dieser Menschen finden, denen ihrerseits der bloß buchstäbliche und formelle Inhalt kirchlicher Rechtgläubigkeit etwas absolut Fremdes seyn und bleiben muß. Man kann es namentlich den geistreichen und scharfsinnigen Indiern nicht verübeln, wenn sie sich sträuben, einen Glauben an Formeln zu heucheln, der ihnen mit nichts in ihrem eignen Glauben, in nichts mit ihrer Weltansicht, ihrer Philosophie, ihrer Weisheit zusammenhängt.

Eine Philosophie, welche für die Wirklichkeit als solche keinen Sinn und keinen Platz hat, kommt endlich in Ansehung der Geschichte dahin, sich eine Geschichte zu machen, wie sie seyn sollte, welche gegen die wirkliche Geschichte dann nur ein negatives, abweisendes Verhältniß hat. J. B. etwas der Art, wie das Christenthum ist, sollte eigentlich gar nicht seyn; es muß also auch als außer der wahren Geschichte sehend, d. h. es muß als nicht sehend dargestellt werden, nämlich als eine Erscheinung, die nur der Verstandlosigkeit, der willkürlichen oder der unwillkürlichen Täuschung ihren Ursprung verdankt. Eine solche Darstellung der Geschichte möchte gern das Geschehene ungeschehen machen, die Vergangenheit, soweit sie ihren höchst zufälligen Begriffen nicht gemäß ist, als nicht-existent, d. h. außer aller Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart, setzen. Ein solches Verfahren geht über die Schranken einer bloß theoretischen Ansicht hinaus, indem es die Continuität der Bildung selbst aufhebt, der Gegenwart ihren Grund, ihre Basis entzieht, damit aber auch die Zukunft völlig in Zweifel stellt. Wir können die Welt einmal nicht von vorn anfangen, damit müßte man bei gehöriger Consequenz bis auf die Eichelkorn der Urzeit zurückkommen. Wir können mit allen Künsten das Christenthum nicht aus der Welt schaffen. Wir können weder es selbst ungeschehen machen, noch was in Folge des Christenthums sich ereignet hat, jene größte und tiefste Veränderung, von welcher die Welt jemals Zeuge gewesen. Wir müssen das Christenthum anerkennen als sehend, so gut wir jede Formation der Natur bestehen lassen müssen. Wir können es so wenig aus der Reihe der Dinge austoßen, als wir eine der zahl-

reichen Pflanzenfamilien austreichen können, obgleich es mehrere gibt, die wir für unsere Person nicht eben vermiffen würden, und deren Abwesenheit vielleicht nicht einmal unserem Verstand als eine Lücke auffallen würde.

Ich will nun nicht noch von denen reden, denen die Vernunft alles Seyn und sonach Gott nur die seyende Vernunft ist, hierüber habe ich mich gleich im Anfang dieses Vortrags hinlänglich erklärt, und will nur bemerken, daß, wenn die Vernunft alles Seyn (und daher umgekehrt alles Seyn die Vernunft) ist, es nicht geringe Schwierigkeit hat, die Unvernunft herbeizuschaffen, deren es doch bedarf, die wirkliche Welt zu erklären. Denn das sieht jeder, daß neben einer mächtigen und starken Vernunft, welche die Dinge allerdings auf gewisse Weise zu regieren scheint, auch ein großer und mächtiger Theil Unvernunft allem Seyn beigemischt sey. Die Vernunft aber kann ewig nur Vernunft seyn; sie kann sich nicht zu einem andern von sich oder gar zu ihrem Gegentheil machen. Die erste Eigenschaft der Vernunft ist, das Unveränderliche, sich selbst Gleiche zu seyn. Woher also das Vermögen, sich in ihr Gegentheil umzusetzen? — Andere nun aber, wenn sie nicht so weit gehen, zu sagen, das Seyn Gottes sey nur das Seyn der Vernunft, wollen wenigstens einen vernünftigen Gott, d. h. sie wollen, daß Gott nicht über die Vernunft thun könne. Damit gestehen sie aber Gott weniger zu, als sie dem Menschen zugestehen, denn selbst dem Menschen wird zugeschrieben, daß er über die Vernunft thun könne. Ein vernünftiger Mann zu heißen, ist ein schönes Lob, dennoch empfindet jeder, daß damit nicht viel gesagt sey. Auch darüber ist man einverstanden, daß der Heroismus nicht jedermanns Ding sey, wie der Glaube nicht jedermanns Ding ist, die Vernunft aber ist eben das, was jedermanns Ding ist. Seine Feinde — nicht nur nicht hassen, nicht verfolgen, sondern ihnen wohl thun, ja sie lieben, ist über die Vernunft. Die höchsten Gebote einer großmüthigen und den Menschen erhebenden Sittenlehre wären unerfüllbar, wenn der Mensch nicht über die Vernunft thun könnte. Warum sollte also Gott nicht über die Vernunft thun können? In diesem Sinn ist es keineswegs

unvernünftig, zu sagen, die Geheimnisse des Christenthums — oder vielmehr jenes Eine Geheimniß, das der Gegenstand und eben darum auch die einzige Ursache der Offenbarung ist, der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht sey über die Vernunft. Aber jener Entschluß Gottes, der in der Offenbarung sich offenbart, ist darum nicht sofort unbegreiflich, weil er über die Vernunft ist; denn er steht in einem vollkommenen Verhältniß zu dem Außerordentlichen des Ereignisses, auf das er sich bezieht, so wie zu der Größe Gottes.

Den Einwurf der Unvernünftigkeit kann man wohl gegen das brauchen, was sich schlechtthin für vernünftig gibt oder geben will, nicht aber gegen das, was selbst erklärt, über alle Vernunft zu seyn, einen Inhalt zu haben, der in keines Menschen Gedanken hätte kommen können, wenn er ihm nicht wäre geoffenbart, d. h. durch die Wirklichkeit dargelegt worden, — ja was sich selbst als Thorheit, nämlich als Thorheit in Bezug auf einen gewissen Standpunkt menschlicher Beurtheilungsweise erklärt. — Nichts trübseliger als das Geschäft der Rationalisten jeder Art, die vernünftig machen wollen, was sich selbst über alle Vernunft gibt. Der kühnste der Apostel, in dem man zugleich einen tiefen Dialektiker erkennt, spricht geradezu von der göttlichen Thorheit, von der Schwäche Gottes, die übrigens, sagt er, stärker sey und mehr vermöge als die menschliche Weisheit und die menschliche Stärke¹. Nur der Starke kann oder darf schwach seyn. Man könnte den Gutmüthigen, die durchaus einen vernünftigen Gott nach ihrem Sinn haben wollen, mit J. G. Hamann antworten: ob sie denn noch nie bemerkt, daß Gott ein Genie sey, der wenig darnach frage, was sie vernünftig oder unvernünftig nennen. Es ist nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie aller göttlichen Handlungsweise zu begreifen, und wer sie nicht von Anfang, wer sie nicht schon in der Welterschöpfung begriffen hat, der wird sie freilich nachher und später, etwa bei der Erlösungslehre, nicht wohl begreifen. Es ist auch nicht jedem gemeinen Denken

¹ τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ. 1 Cor. 1, 25.

gemäß, und es muß ihm wunderbarlich vorkommen, daß Einer und derselbe uno eodemque actu etwas bejaht und verneint, auch dieß ist gegen den Satz des Widerspruchs, wie er gemeinhin verstanden wird, und dennoch ist eben dieß das Verhältniß Gottes in der Schöpfung, daß er eben das setzt, was er selbst unmittelbar auch wieder verneint. Freilich müssen wir sagen: er ist ein anderer als der B sagende, es bejahende, ein anderer als der es verneinende; aber wir sagen nicht: er ist als jener und als dieser ein anderer Gott, sondern: die Gottheit (d. h. die absolute Freiheit) Gottes besteht eben in der Kraft dieses Widerspruchs — dieser Absurdität, wenn man will, zugleich der bejahende und verneinende zu seyn, und doch dabei nicht auseinander zu gehen, sondern zu bleiben, der Er ist. Ja nicht einmal bloß in Gott, selbst im Menschen, soweit ihm ein Strahl von Schöpfungskraft verliehen ist, finden wir dasselbe Verhältniß, diesen selben Widerspruch, eine blinde, ihrer Natur nach schrankenlose Produktionskraft, der eine besonnene, sie beschränkende und bildende, eigentlich also negirende Kraft in demselben Subjekt entgegensteht. Jedes Geistes Werk zeigt sogar dem sinnigen Kenner, ob es aus einem harmonischen Gleichgewicht jener Thätigkeiten hervorgegangen, oder ob eine von beiden, und welche im Uebergewicht gewesen. Ein Uebergewicht der producirenden Thätigkeit ist da, wo die Form gegen den Inhalt zu schwach erscheint, der Inhalt die Form zum Theil überwältigt. Das Gegentheil findet statt, wo die Form den Inhalt zurückdrängt, dem Werk die Fülle fehlt. Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu seyn, dieß ist das Geheimniß der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die apollinische Begeisterung von der bloß dionysischen. Einen unendlichen Inhalt — also einen Inhalt, der eigentlich der Form widerstrebt, jede Form zu vernichten scheint — einen solchen unendlichen Inhalt in der vollendetsten, d. h. in der endlichsten Form darzustellen, das ist die höchste Aufgabe in der Kunst.

Gott ist keineswegs ein Gegensatz der Endlichkeit, und der, wie man sich vorstellt, nur in dem Unendlichen sich gefiele, sondern dadurch zeigt er sich als die höchste, künstlerische Natur, daß er das Endliche sucht,

und gleichsam nicht ruht, bis er alles in die faßlichste, begreiflichste, endlichste Form gebracht hat. Das Beschränkte des Christenthums, wovon manche reden, ist gerade Zweck, ist Absicht.

Man kann schon darin eine göttliche Thorheit sehen, daß Gott überhaupt mit einer Welt sich eingelassen, da er in ewiger Selbstgenügsamkeit an der bloßen Beschauung der durch ihn möglichen Welt sich erfreuen konnte. Aber die Schwäche Gottes — τὸ ἀσθενεὶς τοῦ θεοῦ — kann man insbesondere in seiner Schwäche für den Menschen erkennen. Aber in dieser Schwäche ist er stärker als der Mensch. Sein Herz ist groß genug, um alles fähig zu seyn. In der Schöpfung zeigt er vorzüglich nur die Macht seines Geistes, in der Erlösung die Größe seines Herzens. Dieß war gemeint, wenn ich sagte, die Offenbarung — oder die That, welche Inhalt der Offenbarung ist — sey seine persönlichste That. Denn gleichwie wir einen Menschen nicht seinem eigentlichen Selbst nach zu kennen meinen, wenn wir etwa nur seinen Geist kennen (denn dieser ist, je mächtiger, desto mehr etwas gewissermaßen Unpersönliches, etwas von ihm, von seinem Willen Unabhängiges), wie wir erst den Menschen selbst zu kennen glauben, wenn wir die Aeußerungen seines Herzens kennen gelernt, so ist Gott dem Menschen eigentlich erst in der Offenbarung wahrhaft persönlich geworden. Hier steht er dem Menschen wie ein Mensch entgegen, und was von Mose gesagt wird, daß Gott mit ihm nicht durch Gesichte und Träume, sondern von Angesicht zu Angesicht gesprochen habe, das gilt von der Offenbarung überhaupt, das Verhältniß in der Offenbarung ist ein unmittelbares und persönliches.

Eine große That meint man doch sonst nicht dadurch herabzusetzen, daß man sagt, sie sey über alle menschlichen Begriffe. So ist auch der Inhalt der Offenbarung dadurch nicht herabzusetzen. Es gibt selbst menschliche Thaten und Handlungen, die nicht jeder versteht. Wie viele Menschen gibt es wohl, die fähig gewesen wären, wie Sokrates zu sterben. Man darf mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß für den größeren Theil seiner Zeitgenossen seine Ankläger weit vernünftiger Leute waren als er, wie sie denn gewiß in einem ähnlichen Fall, wo

es uns Leben ging, vor den Richtern sich ganz anders benommen hätten als Sokrates. — Als nach wiederholten Niederlagen Darius dem Alexander unter großen Bedingungen Friede anbot, nämlich ihm einen ansehnlichen Theil seines Reichs bis an den Taurus abzutreten, ihm seine Tochter zur Ehe zu geben u. s. w., meinte Parmenio, wenn er Alexander wäre, würde er diese Bedingungen annehmen. Alexander antwortete: *Et ego, si Parmenio essem.* Alexanders Handlungsweise überstieg die Begriffe des Parmenio, seines übrigens vertrautesten Freundes. Unendlich höher aber als ein Mensch durch Großheit der Gesinnung über dem andern steht Gott über den Menschen. In diesem Sinn allein also sind die Handlungen Gottes in der Offenbarung über alle menschlichen Begriffe, nicht daß wir sie gar nicht begreifen können, sondern daß wir, um sie zu begreifen, zu einem Maßstab greifen müssen, der alle gewöhnlichen menschlichen Maßstäbe übertrifft. Darum verliert, wie ich schon bemerkt, durch dieses Begreifen das Erstaunenswerthe nichts an dieser Eigenschaft. Auch nur ein solches absolut-Erstaunenswerthes bringt die langwierige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe. Nur wenn wir das erkennen müssen als geschehen, *quo majus nil fieri potest*, worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann, nur das bringt uns zum Stillstand. Es muß ein *finis quaerendi et inveniendi* seyn, ein Ziel, bei dem der nie ruhende Geist ruht; denn sonst wäre alles Wissen eitel, d. h. zwecklos. Es muß also etwas kommen in der Entwicklung der Dinge, wo das menschliche Wissen, das einen unendlichen Trieb zur Fortschreitung und Bewegung in sich hat, bekennen muß, nicht weiter fortschreiten zu können, wo es also verstummt.

Der wahre Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung kann also nur seyn, theils die Betrachtung überhaupt auf diesen über allem notwendigen Wissen liegenden Standpunkt, wo allein von Offenbarung die Rede seyn kann, zu erheben (dieß war die Hauptabsicht dieser ersten Vorlesung über den besonderen Theil der Philosophie der Offenbarung); ich wünsche, es möge mir gelingen seyn, Sie mit diesem Standpunkt im Allgemeinen vertraut zu machen; — theils kann die Absicht einer Philosophie der Offenbarung nur seyn, jenen Entschluß, der

der eigentliche Gegenstand und insofern auch die einzige Ursache aller Offenbarung ist, zwar nicht a priori zu begründen (denn wenn dieser Entschluß nicht schon da, schon offenbar wäre, würde keine Vernunft wagen dürfen noch selbst wagen können, einen solchen für möglich zu halten), wohl möglich aber ist, ihn, nachdem er da ist, theils überhaupt, theils in seiner Ausführung begreiflich zu machen. Dieses also ist das Zweite in einer Philosophie der Offenbarung. Daß man nun aber dieß nicht unbedingt, unter jeder Voraussetzung unternehmen könnte, habe ich hinlänglich gezeigt.

Nicht jeder Philosophie ist es gegeben, eine Offenbarung zu begreifen. Die Hauptvoraussetzung ist: ein nicht bloß ideales, durch die Vernunft vermitteltes, sondern reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott. Stünde der Mensch zu Gott in keinem andern Verhältniß als dem des Erkennens, so könnte die höchste Absicht einer Offenbarung nur etwa Belehrung seyn. Darauf beschränkt sich denn auch nach der immer allgemeiner gewordenen Vorstellung der ganze Zweck der Offenbarung. Allein Belehrung ist doch bloß möglich über das, was schon Ist, über ein schon bestehendes Verhältniß, das nur etwa aufgeklärt, deutlicher hervorgehoben wird. Die Offenbarung, wenn sie bloß in Belehrung bestünde, könnte also in dem Verhältniß des Menschen zu Gott nichts ändern. Denn wäre es ihre Absicht, ein anderes oder neues Verhältniß an die Stelle des früheren zu setzen, so müßte dieses Verhältniß erst gesetzt werden, und dieses könnte nur durch einen wirklichen Actus, durch eine solenne oder ausdrückliche That geschehen. Dann könnte aber eben die Offenbarung nicht in bloßer Belehrung bestehen, dieser Actus, diese That wäre dann selbst die Hauptsache der Offenbarung. Alle diejenigen Ansichten, welche die Absicht der Offenbarung in bloße Belehrung setzen, kommen daher auch unwillkürlich dahin, als Inhalt dieser Belehrung nur das schon vor aller Offenbarung bestehende, und insofern natürlich zu nennende Verhältniß des Menschen zu Gott anzugeben. Diese Belehrung, die für sich kein neues Verhältniß hervorbrächte oder einsetzte, könnte nur den Inhalt der ohnedieß schon vorhandenen sogenannten allgemeinen Religion wiederholen und nur etwa

klarer, deutlicher, eindringlicher darstellen; damit hörte aber auch die Offenbarung selbst auf einen besondern Inhalt zu haben. Dieser Zweck einer neuen, bloß eindringlicheren Darstellung des schon bestehenden Verhältnisses, des Inhalts der allgemeinen Religion, dieser Zweck hätte sich auch schon in den Wegen der allgemeinen Vorsehung erreichen lassen. Will man also die Offenbarung als etwas Besonderes festhalten, und nicht in ein, wenn auch ausgezeichnetes, doch nur gemeinesgeschichtliches Ereigniß auflösen, so muß man einen reellen, nicht einen bloß ideellen oder didaktischen Zweck ihr unterlegen. Ein reeller Zweck setzt aber nothwendig ein ursprünglich reelles Verhältniß des menschlichen Bewusstseyns zu Gott voraus. Hieng der Mensch nicht im Allgemeinen mit Gott noch auf andere Weise als durch das Verhältniß des reinen Erkennens zusammen, so wäre das besondere reelle Verhältniß, das man Gott zum Menschen in der Offenbarung zu geben sucht, ein völlig unbegründetes und unbegreifliches. Ein reelles Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott ist nun aber schon vor aller Offenbarung durch die Philosophie der Mythologie dargethan und auf einer so breiten Basis begründet, daß ich es als unerschütterlich feststehend annehmen darf. Der Hauptgrund zu einer Philosophie der Offenbarung wäre also schon gelegt, eine Offenbarung wäre nicht mehr überhaupt unbegreiflich. Speciell, auch in der Ausführung begreiflich aber wird die Offenbarung nur dadurch, daß schon das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott ein vermitteltes ist. Der Vater hat nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn die Welt erschaffen. Dieselbe Vermittlung kehrt daher in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe, und nur in einem noch bestimmteren und noch persönlicheren Sinn wieder. Dieses allein durch den Sohn geschaffene und daher auch nur durch den Sohn wiederzubringende oder wieder herzustellenbe Seyn ist uns aber auch schon durch das Frühere gegeben, so daß wir unmittelbar an die Ausführung der Philosophie der Offenbarung gehen können.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Der Inhalt der Offenbarung ist nichts anderes als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will nichts anderes, als diese höhere Geschichte erklären, sie auf die Principien zurückführen, die ihr schon von andern Seiten her bekannt und gegeben sind. Sie will, wie schon gesagt, keine eigentliche Lehre aufstellen, etwa eine speculative Dogmatik; denn sie will überhaupt nicht dogmatisch seyn. Wie sie nun dabei mit andern Darstellungen des Inhalts der Offenbarung, die insgemein dogmatisch sind, übereinstimme, kümmert sie nicht. Inwiefern sie selbst darauf verzichtet, eine Lehre zu seyn, dürfen wir uns außer allem Conflict mit einer schon aufgestellten oder geltenden Lehre gesetzt denken. Da wir selbst nicht dogmatisch verfahren, können wir auch keine Antithese gegen ein sonst festgestelltes oder angenommenes Dogma beabsichtigen. Die Sache, die Offenbarung selbst ist älter als jedes Dogma; wir aber haben bloß mit der Sache zu thun, nicht mit den verschiedenen subjektiven Auffassungsweisen, wie sie sich in diesem oder jenem Zeitalter geltend gemacht haben. Jedem ist bekannt, welche Veranlassungen die Kirche hatte, den Inhalt der christlichen Offenbarungen auf gewisse bestimmte, kein Ausweichen weder zur Rechten, noch zur Linken verstattende Formeln zurückzuführen. Wer die Umstände kennt, durch welche die Kirche zu solchen Formeln genöthigt worden, weiß auch, daß diese Formeln nicht immer unter die Zeichen oder Merkmale

eines glücklichen Zustandes der Kirche zu zählen sind. Es ist unvermeidlich und kann gar nicht anders seyn, diese Formeln konnten zu jeder Zeit nur dem wissenschaftlichen Bewußtseyn dieser Zeit gemäße seyn. Nun setzt aber die Offenbarung durch ihren ganzen Inhalt ein Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott voraus, wie es keine frühere Philosophie nach den damals gegebenen Mitteln begreifen konnte. Wird aber der Inhalt der Offenbarung auf einen ganz andern Standpunkt, als auf den er ursprünglich berechnet ist, herabgesetzt, eine durchaus überschwängliche Sache zu bloß abstrakten, nur auf endliche Verhältnisse und Dinge anwendbaren Begriffsbestimmungen herabgezogen, so muß dieser Inhalt verzerrt, und durch diese Verletzung auf einen ihm ganz unangemessenen Standpunkt völlig unverständlich werden. Es hilft nichts diese Unverständlichkeit damit zu entschuldigen, daß die Lehre ein Geheimniß sey. Denn, entweder ist sie wirklich ein Geheimniß — nun dann müßten wir uns überhaupt enthalten von ihr zu reden, und am allerwenigsten sie in feste, starre Begriffsbestimmungen einschließen wollen, oder sie ist ein offenes Geheimniß, d. h. ein Geheimniß, das für uns aufgehört hat ein solches zu seyn, dann muß sie, um etwas für uns, um also eine wirklich geoffenbarte zu seyn, nothwendig auch verständlich seyn. Die Wissenschaft oder Philosophie der frühern Zeit konnte sich zu dem Inhalt der Offenbarung in kein anderes Verhältniß setzen, als in dem sie sich auch zu der Natur, ja zu der gesammten Wirklichkeit befand. Wie sie nun hier gewisse allgemeine Begriffe suchte, mit denen als äußeren Handhaben sie die Natur anfassen zu können dachte, gerade so suchte sie auch die Mittel, den Inhalt der Offenbarung anzusprechen und verständlich zu machen, nicht in der Offenbarung selbst, sondern außer ihr in der jedesmaligen Philosophie, und so führt die dogmatische Theologie noch jetzt scholastische Bestimmungen mit sich, die einer längst vergangenen Zeit und nicht mehr der Philosophie unseres Jahrhunderts angehören. Die eigentliche Scholastik hatte die Theologie ganz von ihrem natürlichen Boden, dem geschichtlichen, hinweggerissen, und sie in eine fast ganz ungeschichtliche Doctrin verwandelt. Mit der Reformation erwachte überhaupt wieder der geschichtliche Geist, und

besonders in Bezug auf die Offenbarung, schon darum, weil sie auf die Quellen zurückging und diese als einzige Auktorität anerkannte. Inzwischen konnte sie auch nicht sogleich aller scholastisch-dogmatischen Bestimmungen sich entschlagen; als aber der geschichtliche Geist immer mehr scholastische Formen verschmähte und eine völlige Unabhängigkeit von ihnen ansprach, da wurde die Theologie auf das Extrem einer andern im entgegengesetzten Sinne geistlosen Behandlung getrieben, nämlich das Extrem der bloß äußerlich geschichtlichen, insofern aller Wissenschaft erman-gelnden Behandlung, indem man von jener tief-innerlichen geschichtlichen Methode, welche zugleich die wahrhaft wissenschaftliche ist, keinen Begriff hatte. Das Verfahren dieser bloß äußerlich geschichtlichen Behandlung war ungefähr folgendes: Es existiren, sagte man, gewisse Bücher, die von Anhängern eines gewissen Jesus geschrieben sind, der sich selbst Christus nannte. An ihrer Aechtheit, d. h. daran, daß sie von den unmittelbaren Schülern herrühren, läßt sich nicht zweifeln. Ebenjowenig an der Wahrhaftigkeit dieser Zeugen, noch, nach dem, was sie uns von dem Charakter ihres Meisters erzählen, an der Wahrheit Christi selbst, der behauptete, ein göttlicher Gesandter zu seyn, ja in einer Verbindung mit Gott zu stehen, deren kein Mensch, deren nur eine selbst göttliche Person fähig ist. Wir müssen also dem Zeugniß Christi und der Apostel Glauben schenken. Die Art, wie diese Beweise geführt wurden, erinnerte nur allzusehr an die Beweise, wie sie vor Gericht und von Advokaten geführt zu werden pflegen. War nun einmal dieser Punkt erreicht, die Glaubwürdigkeit der Apostel und Christi erwiesen, so bedurfte es in Ansehung der einzelnen Lehren nichts mehr, als philologisch-grammatisch zu zeigen, diese oder jene Stelle der neutestamentlichen Bücher enthalte diese oder jene Lehre; man begnügte sich, sagen zu können: hier steht es; wie man es nun aber übrigens sich begreiflich oder auch nur verständlich machen wollte, wurde jedem selbst überlassen.

Außer diesen zwei Behandlungsweisen 1) der scholastischen und 2) jener bloß äußerlich historischen, gab es nur noch eine dritte, in der sich das Bedürfniß eines wahren, innern Verständnisses ankündigte,

die mystische. Inwiefern diese auf das Innere der Sache selbst ging, stand sie allerdings über den beiden ersten, aber theils suchte sie dieses Innere selbst nicht auf dem Wege klarer, wissenschaftlicher Erkenntniß, sondern mehr auf dem Wege einer zufälligen Erleuchtung unter den Einflüssen eines fromm erregten, aber seiner selbst nicht mächtigen Gefühls, dessen Aeußerungen, anstatt objektiv erklärend, das Innere aufschließend, vielmehr selbst mystisch, d. h. unklar und wenigstens nicht allgemein überzeugend waren, anderentheils wurde von der mystischen Theologie die äußere und geschichtliche Seite der Untersuchung zu sehr vernachlässigt; es war, als ob sie den Inhalt der Offenbarung rein aus innerer Erleuchtung ohne alles äußere Mittel hervorbringen wollte. Allein das Christenthum ist unmittelbar und zunächst eine Thatsache, die wie jede andere rein geschichtlich ausgemittelt werden muß. Die Grundlage für jede Darstellung, welche wirklich das System der Offenbarung enthalten soll, ist Gelehrsamkeit und gelehrte Untersuchung. Erst wenn man des Materials durch strenge und genaue Kritik sich versichert hat, darf man daran denken, jenes System zu finden, das in den ächten Urkunden des Christenthums überall nur vorausgesetzt, aber nirgends vollständig ausgesprochen ist. Denn dasjenige System wird erst das wahre seyn, welches alle einzelnen Fingerzeige oder Aeußerungen der Schrift, ohne eine derselben auszuschließen, in sich vereinigt und eben durch diese Vereinigung erklärt. Dabei hat man noch außerdem zu suchen, daß man der Einfachheit dieser Aeußerungen so nahe als möglich bleibe, und nicht, wie es von den meisten Mystikern geschehen ist, einen dem Christenthum völlig fremden Schwulst in dasselbe hineinlege. Der Mysticismus versteht das Geschichtliche so wenig als der Rationalismus; es sind allegorische Erklärungen, auf welche der Mysticismus hinausläuft, da es vielmehr darauf ankommt, das Geschichtliche als Geschichtliches zu begreifen. Es ist von wahren Kennern, z. B. Pascal, schon längst bemerkt worden, wie Christus und die Apostel von den erhabensten Dingen nur in den einfachsten und natürlichsten Ausdrücken reden. Ein Schriftsteller, dem übrigens nicht außerordentlicher Tiefsinn vorzuwerfen ist, der in früherer Zeit durch seine Apologie des Sokrates der rationa-

listischen Denkweise Vorschub geleistet, kommt in einem späteren Werk über den Geist des Urchristenthums auf den Gedanken, das Christenthum erscheine gleichsam als ein Mittel zwischen orientalischer und occidentalischer Bildung, indem es Ideen des Orients ohne alle orientalische Schwulstigkeit mit attischer Klarheit und Einfachheit vortrage. In der That vereinigt sich in den meisten Theilen des N. T. mit der unergründlich scheinenden Tiefe eine solche Klarheit und natürliche Ruhe des Ausdrucks, daß sie von allem, was die Literatur aufzuweisen hat, am meisten an jene stillen aber tiefen Wasser in den klassischen Werken des Alterthums erinnern. Wie nun in den Reden Christi und der Apostel auch das Erhabenste nur natürlich erscheint, so kann die Absicht einer wahren Philosophie der Offenbarung eben auch nur seyn, den Inhalt der Offenbarung, der in den wissenschaftlichen Darstellungen nicht bloß als übernatürlich, sondern meist zugleich als unnatürlich erscheint, diesen Inhalt so natürlich und begreiflich als möglich darzustellen. Dieß kann jedoch nur in einem größern Zusammenhang geschehen, in welchem das Christenthum zwar die höchste und eminenteste Erscheinung, aber doch nur das letzte, alles beschließende Glied ist. Auch bei dem Christenthum soll man nicht fragen, wie habe ich es zu deuten, um es mit irgend einer Philosophie in Uebereinstimmung zu setzen, sondern umgekehrt, von welcher Art muß die Philosophie seyn, um auch das Christenthum in sich aufnehmen und begreifen zu können? Ich erkläre übrigens noch ausdrücklich, daß es nicht um einen Erweis, sondern nur um die Erklärung des Christenthums zu thun ist, das wir als Thatsache voraussetzen — freilich als die höchste und entscheidendste Thatsache der ganzen Geschichte, wofür es ohnedieß von jedem erkannt werden muß — aber doch nur als Thatsache kommt es in Betracht, vom Christenthum als Lehre ist eigentlich nicht die Rede; ich will nun einmal das Christenthum nicht anders betrachten, als wie ich auch die Mythologie betrachtet habe, nämlich als eine Erscheinung, die ich soviel möglich aus ihren eignen Prämissen begreiflich machen, die ich also eigentlich nur sich selbst erklären lassen will. Indem ich, wie schon erklärt, keinen Anspruch mache etwas Dogmatisches aufzustellen, hoffe ich um so mehr,

arglos und ohne Besorgniß vor Mißdeutung mich äußern zu dürfen, und gehe nun sogleich zur Sache.

* * *

Je gesteigert der Inhalt der Offenbarung ist, je mehr Verwicklungen er darbietet, desto mehr mache ich mir zum Gesetz, die Entwicklung von der Hauptsache anzufangen und zu allererst den Grundgedanken des Christenthums mit dem Vorbehalt auszusprechen, alsdann jede einzelne Bestimmung desselben zu erklären und nachzuweisen. Unter der Offenbarung nämlich, welche wir als Gegensatz der Mythologie oder des Heidenthums betrachten, verstehen wir nichts anderes als das Christenthum; denn die alttestamentliche Offenbarung ist doch nur das Christenthum in der Ahnung und Weissagung; insofern wird sie selbst erst in dem Christenthum und durch dasselbe begriffen. Der eigentliche Inhalt des Christenthums ist aber ganz allein die Person Christi; diese ist zugleich die Verbindung des A. und N. T. Denn auch der einzige letzte Inhalt des A. T. ist der Messias. Man kann also sagen: In einer Philosophie der Offenbarung handle es sich allein oder doch nur vorzüglich darum, die Person Christi zu begreifen. Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christenthums.

Jeder, der sich nicht schon gewöhnt hat, den klarsten Aussprüchen des N. T. Gewalt zu thun, muß wohl gestehen, daß der Person Christi im N. T. durchaus eine höhere als bloß menschliche oder gemeingeschichtliche Bedeutung zugeschrieben wird. Auf der andern Seite muß es jedem schwer fallen, einer Persönlichkeit, die ihm nicht eher als von dem Augenblick an bekannt ist, wo sie in menschlicher Gestalt erschienen ist, die für ihn eine bloß historische ist, es muß ihm ungemein schwer fallen, einer solchen Persönlichkeit nachher eine vormenschliche, ja vorweltliche Existenz zuzuschreiben; er wird sich natürlich geneigt finden, dieß nur als eine Vorstellung anzusehen, mit der im weiteren Fortgang die Person des großen Religionsstifters umgeben und verherrlicht worden. Wer von einer abergeschichtlichen Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte. Wir

aber kommen von einer Welt her, in der eine solche Persönlichkeit verstanden und begriffen werden kann. Wir kennen von Weltzeiten her eine demiurgische Persönlichkeit, eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende der Schöpfung zum Herrn des Seyns, damit zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen wird sie wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt, entherrlicht. Zwar hört sie damit nicht auf in sich selbst göttliche Persönlichkeit zu seyn, innerlich wird sie nicht verändert, ihr Wille, ihr Bewußtseyn ist dasselbe, aber gegenüber dem neu erregten Princip (das nicht seyn sollte) ist sie wieder im Zustand der Negation und des Leidens — gegenüber von diesem Seyn, das sie erst wieder sich zu unterwerfen hat, ist sie nicht mehr Herr, sondern zunächst bloß natürlich wirkende Potenz. Denn das Princip, das nicht seyn sollte, ist doch nur erhoben, um ihr wieder unterworfen zu werden — durch einen Proceß, dem sie sich nicht entziehen kann, eben weil sie in der Gewalt des Menschen ist, sie kann sich nicht versagen, außer sie müßte das menschliche Bewußtseyn ganz aufgeben, sich vernichten, zerstören lassen, aber dieß ist gegen ihren eignen, zwar verborgenen, aber noch immer göttlichen Willen, wie gegen den Willen des Vaters, der nicht will, daß die Welt verloren sey. — Nun kommt aber der Moment, wo sie wieder im menschlichen Bewußtseyn sich zum Herrn jenes Seyns gemacht hat, wo sie wieder eine Herrlichkeit hat und also insoweit auch (äußerlich) wieder göttliche Persönlichkeit ist. Aber sie ist göttliche Persönlichkeit als Herr über das Seyn, das nicht der Vater ihr gegeben hat — das Seyn, das sie unabhängig von dem Vater besitzt. Dadurch ist sie selbst unabhängig von dem Vater und daher in diesem Moment ihrem Seyn nach als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit zu bestimmen: als göttliche, weil sie Herr des Seyns, als außergöttliche, weil sie dieses Seyn als ein ihr von Gott nicht Gegebenes, also von dem Vater unabhängiges besitzt, mit dem sie also auch anfangen kann, was sie will, und es als ein von dem Vater unabhängiges fortwährend besitzen könnte. Darin besteht ihre Freiheit. Das muß man wissen, um jenen Gehorsam Christi, von dem so viel die Rede, und an dem zugleich so viel gelegen ist, zu

verstehen. Der Sohn konnte unabhängig von dem Vater in eigener Herrlichkeit existiren, er konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, aber er konnte doch außer und ohne den Vater Gott, nämlich Herr des Seyns, zwar nicht dem Wesen nach, aber doch actu Gott seyn. Diese Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und darin ist er Christus. Das ist die Grundidee des Christenthums.

Ich will diesen Grundgedanken und dessen Prämissen nochmals auseinanderlegen; es kommt bei diesem Uebergang vorzüglich darauf an, den Zustand zu bestimmen, worin sich die vermittelnde Potenz befindet, indem sie als Christus erscheint; das Wichtigste ist, die Unabhängigkeit, die selbständige Existenz zu begreifen, in welcher sie sich hier gegenüber von Gott befindet.

Diejenige göttliche Persönlichkeit, die wir als die zweite bestimmt haben, war in der Schöpfung bloß Potenz, wie das Gezeugte auch nur erst Potenz ist, solange es sich noch zu verwirklichen hat. Das Seyn war ursprünglich nur bei dem Vater, der daher allein ursprünglich Gott ist, — die Gottheit des Sohns wird überall als eine vom Vater abgeleitete anerkannt, die christliche Theologie nennt in diesem Sinn den Vater *fontem et principium divinitatis*. Am Ende der Schöpfung aber ist der Sohn, was der Vater ist. Denn er besitzt das Seyn, er besitzt es zwar nicht, wie der Vater, ursprünglich, aber er besitzt es als ein ihm gegebenes, d. h. als Sohn¹. Doch ist dieses Seyn kein von dem Vater unabhängiges, kein ihm eignes Seyn, kein Seyn, das er außer dem Vater und für sich besäße². Aber durch Schuld des Menschen ist jenes in der Schöpfung überwundene Princip (in dessen Ueberwindung der Sohn sich verwirklicht hatte) wieder erregt und damit eine neue Spannung gesetzt, die sich von der früheren (in der Schöpfung) dadurch unterscheidet, daß sie nicht eine göttliche, sondern eine gegen den göttlichen Willen und bloß durch den Menschen gesetzt ist. Der Mensch hat sich das ausschließliche göttliche

¹ Siehe den vorhergehenden Band, S. 317 ff.; vergl. S. 333 ff. D. S.

² Vergl. den Anfang der 16. Vorlesung, S. 337 des vorherg. Bds. D. S.

Recht angemäßt, jene allem zu Grund liegende, alles ins Werk setzende Potenz, den Anfang der Schöpfung selbst wieder aus der Innerlichkeit und Verborgenheit hervorzurufen, gleichsam das Mysterium der Schöpfung wieder äußerlich zu machen; indem er sich aber auf diese Weise der zeugenden (väterlichen) Potenz bemächtigte, machte er sich — zum Vater, d. h. zum Setzenden des Sohns¹. Aber eben dadurch ist der Sohn in ein dem Vater gegenüber selbständiges Seyn, das er bisher nicht hatte, er ist außer Abhängigkeit von dem Vater gesetzt. Nicht innerlich, aber äußerlich. Es kann nicht gemeint seyn, daß er innerlich, in sich selbst das Bewußtseyn seiner Göttlichkeit verliere, oder aufhöre sich als göttliche Persönlichkeit oder als Persönlichkeit überhaupt zu wissen. Aber daß er sich innerlich noch vom Vater abhängig erkennt, und nichts als den Willen des Vaters will, ändert an seiner äußerlichen Unabhängigkeit nichts. In diesem vom Vater unabhängigen Seyn verhält er sich zuerst nur als Potenz und muß als solche wirken, die Potenz muß das durch die innere Nothwendigkeit ihrer Natur ihr Vorgeschiedene thun. Denn das Verhältniß zwischen B und A² ist, wie Sie wissen, dieses: wird B im Stande der bloßen Potenz gedacht, so ist A² actus purus, erhebt sich aber B, oder wird dieses ad actum erhoben, dann wird A² zur Potenz, und zwar zur unmittelbaren Potenz, d. h. zur Potenz, die nur Einen Willen haben kann, nämlich sich durch Ueberwindung des Entgegenstehenden in den actus purus wiederherzustellen. Der Sohn wird also wieder zum wirken Müssenden, wie in der Schöpfung; es ist ein neuer Proceß gesetzt, und zwar ein Proceß im menschlichen Bewußtseyn, denn alles geht nun in diesem vor, nur um dieses handelt es sich, denn nur in ihm ist auch das B wieder erhoben². Am Ende dieses Processes nun — des mythologischen — hat sich die vermittelnde Potenz ex potentia in actum und damit als Herrn des Seyns (zunächst des menschlichen Bewußtseyns, aber dadurch des Seyns überhaupt), und weil in den Besitz des Seyns — in die Herrlichkeit —

¹ Dieser Ausdruck erklärt sich aus S. 371 (cf. S. 367) des vorhergehenden Bandes. D. S.

² Vergl. S. 369 und 370 im vorhergehenden Band. D. S.

hat sie sich auch wieder in ihre Gottheit hergestellt; nicht in die wahre Gottheit — denn die wahre Gottheit kann sie nur in Gemeinschaft mit dem Vater besitzen, von dem sie noch immer getrennt ist, aber sie ist wenigstens, um gleich den Ausdruck eines Apostels zu brauchen, *ὁμοούσιον θεῶν* — nicht wahrer Gott, aber in Gestalt Gottes; denn der Form nach ist sie Herr, und sie kann actu Gott seyn. Dieß ist der Moment, in dem wir die vermittelnde Persönlichkeit auffassen, in dem wir sie denken müssen, ehe sie als Christus erscheint.

Zum Verständniß des Christenthums ist es durchaus nothwendig, es ist die *conditio sine qua non* des Eindringens in den wahren Sinn desselben, daß diese Abgeschnittenheit des Sohns von dem Vater, dieses sein in eigner Gestalt und daher auch in völliger Freiheit und Unabhängigkeit von dem Vater seyn begriffen werde. Nicht nur eine Menge Stellen und Ausdrücke des Neuen Testaments (von denen sogleich näher die Rede seyn wird), sondern die ganze Dekonomie desselben, der ganze Sinn der christlichen Veranstaltung ist ohne dieses dem Christenthum (der Erscheinung der zweiten Potenz — als Christus) vorangegangene außer dem Vater und unabhängig von ihm Geseßseyn des Sohns rein unverständlich. Denn wie könnte z. B. von einem Verdienst Christi die Rede seyn, von einer freiwilligen Erniedrigung, von einer Ergebung in den Willen des Vaters, von einer Verleugnung seiner selbst, einem Gehorsam u. s. w., wenn er nicht eine vom Vater unabhängige Existenz hatte, wenn er nicht eine Herrlichkeit hatte, in der er unabhängig vom Vater existiren, eine Göttlichkeit, die er für sich geltend machen konnte? Daß er dieß verschmähte, daß er statt dessen das Kreuz wählte, hierin also liegt die Grundidee des Christenthums. Diese Grundidee will ich nun zuerst in der Schrift selbst nachweisen. X

Die eigentlich klassische Stelle ist die Phil. 2, 6—8. Jene herrliche, das tiefste Geheimniß aufschließende Stelle heißt: Jeglicher unter Euch sey gesinnet, wie Jesus Christus auch gesinnet war, der, da er in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich (eigentlich: auf gleichem Fuß) zu seyn, sondern entäußerte sich

selbst und nahm Knechtsgestalt an, und ward gleich wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden, demüthigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tod am Kreuz. Wie will man ohne jenen von uns angenommenen Zwischenzustand diese Stelle erklären? Die gewöhnliche Erklärung kennt nur 1) den Zustand vor seiner Erniedrigung, in der reinen Gottheit, 2) den Zustand in seiner Erniedrigung: wir einen dritten, da er als außergöttliche Persönlichkeit gesetzt ist, ohne darum schon Mensch zu seyn. Ist hier, wie nach der gewöhnlichen Dogmatik, von Christus vor seiner Menschwerdung die Rede, d. h. von dem, der noch in der Einheit mit dem Vater und darum selbst wahrer Gott ist, wie kann alsdann von ihm gesagt werden: Er hielt es für keinen Raub, auf gleichem Fuß mit Gott zu seyn, die Gottheit an sich zu reißen? Denn, was man besitzt, braucht man doch nicht an sich zu reißen. — Allein die Stelle kann auch schon in bloß sprachlicher Hinsicht gar nicht so verstanden werden. Ich muß zu dem Ende das Griechische anführen. Es heißt: *ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀραγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*. Es ist eine Eigenthümlichkeit des Apostels Paulus, sich gerade da, wo er das Tiefste, Geheimnißvollste berührt, aufs schärfste und genaueste auszudrücken, so daß man durch genaue Beobachtung seines Sprachgebrauchs den Sinn selbst in den dunkelsten Stellen wohl erreichen kann. Wer wird sich nun vorstellen, daß Paulus, wenn er von der Wesenseinheit reden wollte, in der die gewöhnliche Vorstellung den Sohn bis zur Zeit der Menschwerdung mit dem Vater seyn läßt — wenn er diese wesentliche Einheit ausdrücken wollte, wie hätte er sich gerade des Wortes *μορφῇ* bedient, was sonst überall, auch in seinen abgeleiteten Formen, vielmehr das Gegentheil des Wesens bedeutet, z. B. in einer andern Stelle¹, wo von Menschen gesagt ist, welche die *μόρφωσις*, d. h. die äußere Form, Gestalt der Gottseligkeit, an sich tragen, denen aber das Wesen fehlt? Das Wort *μορφῇ* wird ja gleich nachher wieder gebraucht: *μορφῆν δούλου λαβών*; nun war doch diese Knechtsgestalt, die der Sohn annahm, nicht eine

¹ 2 Tim. 3, 5.

wesentliche, inhärende, sondern nur eine angenommene, mithin eine wirkliche zwar, aber doch nur zufällige. Wie kann nun in einer und derselben Periode dasselbe Wort in einem ganz verschiedenen Sinn genommen werden? Wie kann *μορφή Θεοῦ* wesentliche Gottheit bedeuten, das unmittelbar folgende *μορφή δούλου* aber bloß angenommene, vorübergehende Knechtschaft? Das alles ist undenkbar für jeden, der gesunde Begriffe von Auslegung hat. Dagegen konnte von dem Sohn in jenem Zwischenzustand, da er unabhängig von dem Vater, Herr des Gott und dem Vater entfremdeten Seyns war, mit der größten und strengsten Eigentlichkeit (und diese muß bei einem Schriftsteller wie Paulus durchaus die Regel der Hermeneutik, der Erklärung abgeben), in jenem Zustand konnte von dem Sohn nichts eigentlicher gesagt werden, als: er war oder befand sich *ἐν μορφῇ Θεοῦ*, d. h. er war zwar nicht wahrhaftig und dem Wesen nach Gott (denn dieß konnte er nur in der Einheit mit dem Vater seyn), aber doch specie, actu, er hatte wenigstens das Äußere Gottes, welches eben in der Herrlichkeit, in der Herrschaft über das Seyn besteht. Damit stimmt nun auch das zweite Wort ganz überein, dessen sich der Apostel hiebei bedient. Er sagt nicht: *ὁς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὦν*, sondern *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων*. Nun wird aber in dem genaueren Sprachgebrauch, besonders Pauli, ferner Lucä, der, wie allgemein bekannt, hinsichtlich dieses Sprachgebrauchs aufs bestimmteste mit Paulus übereinkommt, das Wort *ὑπάρχειν* niemals von dem wesentlichen, dem essentiellen, sondern bloß von dem aktuellen und insofern zufälligen Seyn gebraucht. Es wird gebraucht z. B. von zufälligen, körperlichen Fehlern, selbst in der Apostelgeschichte (14, 8) von einem, der von Geburt lahm war: *χαλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων*. Dergleichen wird *ὑπάρχειν* gebraucht von vorübergehenden Zuständen, wie Apostelgeschichte 7, 55 von Stephanus, der den Himmel offen sieht: *ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος κ. τ. λ.* Paulus sagt von der Zeit, da er noch ein Verfolger der Christen war: *ζηλωτὴς ὑπάρχων* (Gal. 1, 14); Christus bei Lucas (9, 48.): Welcher der Kleinste unter Euch allen ist, der wird der Größte seyn: *ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων*

(hier wird also das Wort von dem Seyn gebraucht, das einer nicht dem Wesen, sondern der Gesinnung nach hat), οὗτος ἐστὶ μέγας (hier wird εἶναι von dem wahren, dem wesentlichen Seyn gebraucht; der Sinn ist: Wer sich zum Kleinsten macht, der wird der Größte wahrhaft seyn). In der Apostelgeschichte in der Rede Pauli an die Athener (A. 17) sagt er: Gott, der die Welt gemacht hat, dieser, Herr des Himmels und der Erde sehend, οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων, wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht. Das Verhältniß, in welchem Gott Herr des Himmels und der Erde ist, ist nicht ein wesentliches (denn sonst wäre es ein nothwendiges), wohl aber ist es ein aktuelles und in höherem Sinne zufälliges. — Wie sollte nun die wesentliche Gottheit des Sohnes mit diesen Worten ausgedrückt werden: ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων; — dagegen paßt dieser Ausdruck vollkommen auf jenen Zwischenzustand einer von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit, die der Sohn vor der Erscheinung als Christus hatte. Dieser Zustand war ein bloß vorübergehender, ein im höchsten Sinn zufälliger, den jedoch nichts ihn hinderte als einen bleibenden an sich zu reißen und geltend zu machen.

Aber noch mehr. Als ob sich alles vereinigen sollte, um über die Falschheit der gewöhnlichen Auslegung keinen Zweifel zu lassen, so fährt der Apostel fort: οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο — er achtete es für keinen Raub — τὸ εἶναι ἴσα (nicht ἴσον) Θεῷ (NB. er sagt auch nicht: τῷ Θεῷ). Gesezt auch, der Ausdruck: etwas für keinen Raub achten, könnte von etwas, das man schon besitzt, in dem allgemeinen Sinn gebraucht werden, in welchem man etwa von einer Person, die schön oder geistvoll ist, sagt: sie ist schön, aber sie zieht sich nicht an — gesezt, dem wäre so — aber sprachgemäß wird der Ausdruck: ἀρπαγμὸν ἠγείσθαι τι nur in Bezug auf etwas gebraucht, das jemand zufällig geboten wird. Man hat zwar nicht genau denselben Ausdruck, aber doch einen völlig äquivalenten, statt ἀρπαγμὸν nämlich ἀρπαγμα bei Heliodoros gefunden, wo von einem Weisen gesagt ist, daß er den Ruf, dessen er genossen, nicht als ἀρπαγμα oder als ἐρμαιον, d. h. nicht für einen Raub noch für einen Fund geachtet. Hier erklärt

das mitgebrauchte *ἔρμαιον* auch das andere. *Ἐρμαιον* wird so von den besten Schriftstellern gebraucht, z. B. von Demosthenes (986, 17): *ἔρμαιον νομίζοντες τὴν ἡμετέραν ἀπορίαν*: sie betrachteten unsere Verlegenheit wie etwas Gefundenes. Auf unsere Stelle angewendet, können wir diese so übersetzen: er achtete die *μορφήν Θεοῦ*, in der er sich befand, nicht als etwas Gefundenes, wie einen unverhofften Gewinn oder zufälligen Vortheil, den er benutzen könnte; ich brauche nicht zu sagen, wie das richtig Verstandene nur zu unserer Ansicht paßt, — aber gesetzt, das Wort könnte gebraucht werden auch in Bezug auf etwas, das man nicht zufällig, sondern wesentlich besitzt, und es wäre also hier von der wesentlichen Gottgleichheit Christi gebraucht, so hätte dann der Apostel diese Gleichheit nicht so ausdrücken können, wie er sie ausdrückt. Er hätte nicht sagen können: er machte sich nichts daraus (*οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο*) auf gleichem Fuß mit Gott zu seyn — denn nur so läßt sich das *τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ* übersetzen; dieses Neutrum Pluralis hat hier die Bedeutung eines Adverbiums, es ist so viel als *ἴσως Θεῷ*. Wie hätte der Apostel diese jedenfalls ungewöhnliche Ausdrucksweise wählen können, wenn er von der wesentlichen Gottgleichheit reden wollte, wogegen sie sich nach unserer Ansicht vollkommen erklärt, indem der Apostel fühlte, daß auch dann, wenn der Sohn die Herrlichkeit, die er unabhängig von dem Vater hatte und sich anziehen konnte, wirklich sich anzog, daß er auch dann gleichwohl niemals *ἴσος Θεῷ*, adjektivisch, wesentlich Gott gleich, sondern immer nur *ἴσως* auf gleichem Fuß war, nur zu einer äußeren Gleichheit mit ihm kommen konnte? — Jedes Wort der Stelle spricht für unsere Erklärung. *Ἐν μορφῇ Θεοῦ* kann nicht heißen: da er wahrer Gott war; *μορφή Θεοῦ* ist etwas Zufälliges, wie *μορφή δούλου*. Dieselbe Zufälligkeit drückt das Verbum *ὑπάρχειν* aus, Ebensowenig ist das Seyn dessen, welcher wahrer Gott ist, ein bloßes *ἴσα Θεῷ εἶναι*. Dieß drückt eine bloß äußere Gleichheit aus¹,

¹ Man vergleiche auch den Gebrauch des *ἴσα* bei Eusebides III, 14: *ἐν οὐ* (des olympischen Jupiters) *τῷ ἰσῶ ἴσα καὶ ἰκταὶ εἰμέν*, wo *ἴσα* ausdrückt: mit gleichem Recht, gleicher Weise.

Nun bliebe nur noch Eine andere mögliche Erklärung, nämlich die Stelle von dem schon Mensch gewordenen Christus zu erklären. Da stellte sich aber sofort der größte Widerspruch heraus, denn es ist unmöglich, daß derselbe zu gleicher Zeit in göttlicher Gestalt und in Knechtsgestalt sey. Wenn er Knechtsgestalt angenommen hat, und, wie es gleich darauf heißt, dem Menschen völlig gleich worden ist, so ist er eben darum nicht in göttlicher Gestalt. Um diesem Widerspruch zu entgehen, haben einige das *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων* übersezen wollen: cum in forma Dei esse posset, da er, auch als Mensch, noch immer seine göttliche Herrlichkeit hätte zeigen können (divinitatem prae se ferre potuisset), wollte er es doch nicht, sondern nahm die Gestalt eines Knechtes an. Aber 1) das Gezwungene dieser Erklärung zeigt sie schon als bloßen Nothbehelf. 2) Wenn in gewissen Fällen Verba, die einen Actus ausdrücken, nur potentiale Geltung haben können, so doch nicht *ὑπάρχειν*. „Er konnte“ wäre äquivalent dem „er war — wesentlich — Gott“. Aber gerade *ὑπάρχειν* wird, wie gezeigt, vom zufälligen Seyn gebraucht, von dem, was einer zufällig ist. Aber 3) wenn auch philologische Möglichkeit da wäre, so zu erklären, so entsteht doch nur ein verkehrter Sinn. Denn die Hauptsache, daß der, welcher *ἐν μορφῇ Θεοῦ* seyn konnte, Mensch wurde, hätte der Apostel übergangen, dagegen hätte er erwähnt, was — den Willen zur Menschwerdung einmal vorausgesetzt — gar nichts Besonderes mehr ist; denn der, welcher sich einmal entschlossen hat Mensch zu werden, hat sich dazu natürlich nicht entschlossen, um als Gott zu prangen; es ist als ob man von jemand, der ins Kloster gegangen ist, rühmen wollte, er habe sich nicht verheirathet, da doch niemand ins Kloster geht, um sich zu verheirathen. Ebenfowenig kann es dem, der sich einmal der göttlichen Gestalt entäußert hat, zum Verdienst gereichen, daß er in diesem Zustand der Entäußerung nicht wieder nach der Gottheit oder nach der äußerlichen Beschaffenheit der Gottheit gestrebt oder gegriffen habe. Dieß hätte er ja auf keinen Fall gekonnt, ohne sich zu widersprechen. Jenes potuisset ist also ganz trüglisch. Er hätte es gekonnt — ja wie ein unsinnig handelnder Mensch heute etwas beschließen kann,

wovon er morgen das Gegentheil that; aber er hätte es nicht gekonnt als göttliches, ja schon als vernünftiges Wesen. Die höchste Entäußerung Christi, und diese will natürlich der Apostel rühmen, da er die Gefinnung Christi als Muster aufstellt, hat darin bestanden, daß er sich entschloß Mensch zu werden. Daß er, einmal Mensch geworden, die göttliche Gestalt nicht wieder an sich riß, dieß konnte der Apostel nur als Beispiel aufstellen, wenn er seine Leser ermahnen wollte, eine einmal beschlossene Verleugnung sich nicht reuen zu lassen, sondern in ihr zu beharren. Davon ist aber in dem ganzen Zusammenhang nicht die Rede, sondern daß jeder, wie Christus, nicht auf sich, sondern auf andere sehen solle¹.

Ich habe mich so lange bei dieser Stelle aufgehalten, weil sie die eigentlich entscheidende ist, indem sie durchaus sich nicht verstehen läßt, ohne vorauszusetzen, daß Christus vor seiner Menschwerdung ein anderer von Gott, also selbst nicht Gott, obwohl auch nicht Mensch, daß er also in einem mittleren Zustand sich befand, wo er instar Dei (so läßt sich das *ἐν μορφῇ Θεοῦ* lateinisch übersetzen) war, ohne Gott selbst zu seyn. Er war instar Dei, weil Er allein noch Herr des Gott oder dem Vater entfremdeten Seyns war. — Ist unsere Erklärung der Stelle im Philippenerbrief die richtige, so wird man nicht umhin können zu gestehen, daß in einer andern Stelle, Ebräer 12, 2, der gleiche Gedanke liegt, wo es heißt: *ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χάριτος ὑπέμεινε σταυρόν*, anstatt der ihm vor- oder bereit liegenden Ergözung (die er nehmen oder wählen konnte) erduldet er das Kreuz. Ueberhaupt aber hat man erst jene Vorstellung von dem Stand Christi vor seiner Menschwerdung gefaßt, so wird man sie durch eine Menge Stellen des Neuen Testaments, ja durch Neben Christi selbst beglaubigt finden, z. B. durch sein letztes Gebet, wo Christus zu dem Vater sagt²: Verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte — nun sollte man erwarten: ehe ich Mensch wurde —, er sagt aber, die ich hatte, ehe die Welt war. Christus erkennt also,

¹ Man vergleiche auch die spätere Anmerkung in der 30. Vorlesung. D. S.

² Joh. 17, 5.

daß er, seit die Welt ist (denn sowie die Welt ist, ist auch der Umsturz), daß er seit dieser Zeit die Herrlichkeit nicht mehr hat, die er hatte, ehe die Welt war (unter *κόσμος* ist die gegenwärtige Welt zu verstehen), und als er noch bei dem Vater, also nicht von ihm getrennt war. Darum, sagt er, liebt mich der Vater, daß ich mein Leben lasse. Niemand (also auch nicht Gott) nimmt es von mir, sondern Ich lasse es von mir selber. Ich habe Macht, es zu lassen, und habe Macht, es wieder zu nehmen¹. Christus kann dieß nicht sagen, ohne sich gegen den Vater ganz frei zu fühlen. Diese Freiheit läßt sich nicht denken, wenn er in substantieller Abhängigkeit von Gott, nicht in einem gegen den Vater ganz selbständigen Seyn ist. Dieses Seyn hat er weder von sich selbst, noch von dem Vater, er hat es von dem Menschen — darum heißt er diesem Seyn nach des Menschen Sohn.

Mit dieser Ansicht erhalten viele Reden Christi erst ihren bestimmten Verstand. Z. B. wenn er zu den Juden sagt: Ehe denn Abraham ward, bin ich². Versteht man dieß vom ewigen göttlichen Seyn Christi, so liegt in den Worten ein täuschender Sinn; das „bin“ bei Christus und das „ward“ bei Abraham muß gleiche Bedeutung haben, aber von sich als Gott konnte er nicht in demselben Sinn sagen: ich war, wie er es von Abraham sagt; unter diesem wird eine besondere Persönlichkeit (außer Gott) verstanden; wenn also Christus sagt: ich bin, ehe Abraham ward, so will er damit sagen: ich bin als der ich jetzt bin, als diese außer Gott gesetzte, diese selbständige von Gott verschiedene Persönlichkeit, ehe denn Abraham ward. — Die nur von der Gottheit Christi wissen, wissen viele Stellen nur auf die erzwungenste Weise zu erklären. Wenn Christus in dem schon erwähnten letzten Gebet sagt: Das ist das ewige Leben, daß sie dich (den Vater) als den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum als *Χριστόν* (als den Gesalbten) erkennen, so war gegenüber dem, welcher *Χριστός*, der zum Herrn des außergöttlichen Seyns Bestimmte ist, gegenüber von diesem ist der unsichtbare Gott allerdings der allein wahre Gott —

¹ Joh. 10, 17. 18.

² Joh. 8, 58.

ὁ μόνος ἀληθινὸς Θεός, wie ihn der Apostel Paulus selbst wieder den Gott unseres Herrn Jesu Christi nennt, und überall, wo ὁ Θεός καὶ πατὴρ genannt ist, der Name ὁ Θεός dem Vater allein, sogar im Gegensatz mit dem Sohne, zugeeignet wird. Wenn man nicht in dem Daseyn Christi verschiedene Momente unterscheidet, so werden alle diese Stellen gebraucht gegen die ewige Gottheit Christi, aber sie beziehen sich nicht auf das ewige Seyn Christi, sondern auf sein Seyn als Χριστός, welches kein ewiges Verhältniß seyn kann, weil es erst durch den Fall des Menschen gesetzt ist. Ebenso erklären sich die Aeußerungen, in denen Christus sich mit den bestimmtesten Ausdrücken dem Vater unterordnet, z. B. wenn er sagt¹: der Vater ist größer denn ich. Darin liegt, daß Christus zwar groß, der Vater aber noch größer ist.

Das entscheidendste Wort dieser Art ist, das nur der Evangelist Marcus vollständig aufbewahrt hat (Matthäus läßt schon das entscheidende Wort weg, zum Beweis, wie früh es aufgefallen — dieses Wort bei Marcus allein schon würde mich ohne die andern schlagenden Gründe, die mich schon vor vielen Jahren dieser Meinung seyn ließen, überzeugt haben, daß sein Evangelium das erste und älteste ist; nach Matthäus hätte niemand gewagt, es in die Erzählung hineinzutragen) — bei Marcus² sagt Christus: Himmel und Erde werden vergehen; in Beziehung hierauf fährt er fort: Von jenem Tag aber und der Stunde weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, noch selbst der Sohn, sondern nur der einzige Vater. Mit jenem tiefen Gefühl seines Verhältnisses, womit er sich selbst stets dem Vater unterordnet, sagt er hier, daß der Tag und die Stunde des künftigen Weltuntergangs niemand, weder den Engeln, noch selbst dem Sohn bekannt sey. Wenn man auch hier wieder meint: Christus sage dieß bloß in Bezug auf seine Menschheit, seiner Menschheit nach sey ihm Tag und Stunde allerdings unbekannt gewesen, so ist dieß, alles andere beiseitegesetzt, wovon erst da die Rede seyn kann, wo wir uns über das

¹ Joh. 14, 28.

² 13, 31.

Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur erklären können, schon wegen der offenbaren Steigerung in dieser Stelle unmöglich — nicht die Engel wissen den Tag, noch selbst der Sohn, der Sohn wird hier also über die Engel gesetzt (denn daß Menschen den Tag nicht wissen, wird als ohnedieß sich verstehend gar nicht erwähnt), über den Engeln ist aber nach dem Neuen Testament nur noch Gott — also wäre hier der Sohn als Gott gedacht —, und doch wußte er nichts von jenem Tag! Hier ist wohl klar genug, daß eine Vorstellung vorausgesetzt wird, vermöge der der Sohn über den Engeln und doch nicht — Gott ist. — Es ist übrigens auch nur in der Ordnung, daß der Beschluß über Verlauf und Ende des außergöttlichen Seyns nur bei dem ist, bei welchem überhaupt das Seyn steht, nicht aber bei dem, welcher selbst mit dem außergöttlichen Seyn in Bezug steht.

Ganz ähnlich ist die Aeußerung Christi, da er unmittelbar vor der Himmelfahrt von den Jüngern über die Zukunft des Reichs Israel gefragt, antwortete ¹: Nicht Euch ziemt es, Zeiträume oder Zeiten zu wissen, welche der Vater seiner eignen Macht vorbehalten hat, *ὅτι ὁ πατήρ ἐθετο ἐν τῇ ἰδία ἐξουσίᾳ*. Das Wort *ἰδία* läßt gar keinen Zweifel, daß auch hier Christus sich selbst ausschließt; *ἡ ἰδία ἐξουσία τοῦ πατρὸς* ist die dem Vater eigne Macht, ist die Macht, die er privative, mit Ausschluß des Sohns, besitzt, dem er zwar das äußere Seyn ganz überlassen hat, aber eben dieses zu bestimmen, wann die Weltzeit, die Zeit dieser Welt überhaupt aufhören soll, hat Er sich vorbehalten. Es ist die Prærogative dessen, bei dem ursprünglich alles Seyn allein ist. Der Ausdruck *ἡ ἰδία ἐξουσία* schließt jede Theilnahme aus, nicht nur des Mensch gewordenen Sohns, sondern auch des Sohns vor der Menschwerdung.

Ich wiederhole: das ganze Neue Testament ist unverständlich, ohne dem Sohn, und zwar von der Welt her (denn sowie die Welt ist, ist der Umsturz), eine Existenz außer dem Vater (*extra patrem*) und unabhängig von dem Vater zuzuschreiben. Nicht bloß einzelne Aeußerungen, sondern auch der faktische Inhalt des Neuen Testaments ist ohne diese

¹ Act. 1. 7.

Voraussetzung unverständlich. Unter diesem faktischen Inhalt verstehe ich vorzugsweise die große Thatsache des Neuen Testaments, die Thatsache der Vermittlung und Versöhnung, auf welche wir demnächst zu sprechen kommen werden. Allein es gibt auch einzelne Erzählungen, die ohne ein solches Verhältniß unbegreiflich wären. Es ist z. B. von einer Versuchung Christi die Rede. Die Versuchung selbst wirft das hellste Licht auf die Natur dessen, der versucht wird. Was der Zweck der Versuchung war, zeigt das Ende. Ich spreche mich nicht aus über die Wahrheit der Erzählung oder eigentlich des erzählten Factums; wär' es erfunden, so wenigstens consequent — im Sinn der christlichen Ansicht, und nur um diese ist es zu thun. Ebenso wenig kann ich mich hier schon ausführlich über die eigentliche Natur des Versuchers äußern; dieser Widersacher (benn dieß bedeutet das Wort Satan, *διάβολος*), von dem im Neuen Testament so viel die Rede ist, muß einer besondern Untersuchung vorbehalten werden; auf jeden Fall dürfen wir ihn als Repräsentant jener durch den Menschen wieder erregten — insofern allerdings kreatürlichen, die Schöpfung schon voraussetzenden Macht der Finsterniß, als Repräsentant jenes Gott negirenden Principis ansehen, das wir bereits unter so vielen Formen kennen gelernt haben. Nun dieser Widersacher beschließt seine Versuche damit, daß er Christo alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt, denn ihm seyen sie übergeben, und er gebe sie, wem er wolle, und er wolle sie ihm geben, wenn Christus vor ihm niedersalle und anbete. Hier sieht man, was der Versucher will. Christus soll die Macht und Herrlichkeit über die Welt aus den Händen jener Gott entfremdeten, ja entgegengesetzten Macht annehmen, sie selbst will auf die Gewalt, die sie über die Welt hat, Verzicht leisten, sie Christo überlassen, wenn er sie nur von ihr annehmen will. Dieß setzt also eine Möglichkeit voraus, daß Christus das Seyn für sich besitzen, es für sich nehmen, und so in einer völlig von dem Vater unabhängigen Herrlichkeit existiren konnte; wie der Apostel sagt, daß er sich mit Gott auf gleichen Fuß setzen konnte. Der Versucher weiß, was er will. Nahm Christus das Seyn für sich und gleichsam in Folge eines Vertrags mit jenem blinden,

kosmischen Princip, so war die Einheit der Welt mit Gott auf ewig zerrissen, sie hatte kein mögliches Verhältniß mehr zu Gott. Das einzige Band, wodurch jenes Princip (= B) noch mit Gott zusammenhing, war eben die vermittelnde Persönlichkeit. Gab diese ihren Zusammenhang mit dem Vater auf, so gab es wirklich eine von Gott ganz unabhängige Welt. — Durch den Fall hatte der Mensch aus dem Einen Herrn, dem er dienen sollte, sich selbst drei Herren gemacht. Der erste, dem er diente, war jene blinde Macht, die er hervorrufen, aber nicht wieder in ihre Latenz zurückbringen konnte. Diese Macht ist schon so weit gebracht, daß sie Christo, dem zweiten Herrn (in dem sie ihren bisherigen Sieger erkennt und den, welcher sie völlig brechen soll, ahndet), daß sie diesem die Herrschaft über alles Seyn anbietet, wenn er nur sie zugleich als Gott erkennen, sie anbeten, und auf diese Art sich selbst vom wahren Gott losreißen wolle. Aber Christus schlägt den Versucher mit dem Einen Wort zurück: es steht geschrieben, du sollst Gott deinen Herrn anbeten und ihm allein dienen. Hier zeigt also der Vermittler, was er sich zur Aufgabe macht, Zurückführung des abgefallenen Seyns von den vielen Herren zu dem Einen Herrn, dem Vater. Die Versuchung zeigt aber, daß Christus, auch nachdem er schon Mensch geworden, in der Möglichkeit war, eine vom Vater unabhängige Herrlichkeit an sich zu reißen, noch viel mehr also in der Möglichkeit, in jener Herrlichkeit, in jener *μορφῇ Θεοῦ*, die er schon vor der Menschwerdung erlangt hatte, zu beharren.

So viel also über die äußerliche, von dem Vater ganz unabhängige Existenz des Sohns vor der Menschwerdung, der er eben durch die Menschwerdung sich entschlägt, anstatt, wie man gewöhnlich annimmt, ein Seyn außer dem Vater durch die Menschwerdung erst zu erhalten. Nur diese außergöttliche Existenz machte ihn auch zum wahren Vermittler; denn die Natur des wahren Vermittlers ist eine von beiden Theilen unabhängige Stellung. Unsere nächste Aufgabe ist nun eben diese Vermittlung; in wiefern nämlich und auf welche Weise sie durch diese Persönlichkeit vollbracht wurde.

Sechszwanzigste Vorlesung.

Nach den bisherigen mehr gelehrten, aber, wie Sie selbst bemerkt haben, unerläßlichen Erörterungen, unerläßlichen — denn Gott behüte mich, daß ich, wie es mehreren neueren Philosophen begegnet, als christliche Lehren philosophisch deducire, die gar nicht christliche Lehren sind, von denen das Christenthum gar nichts weiß — nach diesen Erörterungen also lehre ich wieder in den philosophischen Zusammenhang zurück. — Ich muß auch hier zunächst an Früheres erinnern.

Das Princip, das zum Grund der Schöpfung und insbesondere des menschlichen Bewußtseyns gemacht worden, war in dem Menschen zu sich selbst gebracht, insofern ein sich selbst besitzendes, bewußtes, sonach in seiner eignen Macht seyendes, aber das eben darum auch Princip einer neuen möglichen Bewegung ist. Dieses neu entstandene, das sich selbst besitzende B konnte an dem Ort, an den es durch die Schöpfung gesetzt war, bleiben, oder das Princip, welches in ihm latent geworden, ihm zum Besitz, d. h. zur Bewahrung, übergeben war, wieder in Wirkung setzen. Wir sagten: dieses vom Menschen entfesselte Princip sey dasselbe Princip, das der Schöpfung zu Grunde gelegt. Aber als Voranfang der Schöpfung ist es durch den göttlichen Willen, mit dem Vorbehalt, in der Absicht seiner Ueberwindung und Verwandlung, in ein freies, sich selbst besitzendes Wesen gesetzt. Gott kann dieß thun, weil er, in jenem Seyn hervortretend, sich ebenso wohl auch als die Potenz oder Macht es zu überwinden weiß, und

kraft des unauflöflichen Lebens (auch dieß ist ein Ausdruck des Neuen Testaments: *δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου*¹) sicher ist, nie bloß dieses Seyn, sondern stets zugleich über ihm und seiner mächtig zu seyn. Der Mensch will es Gott nachthun, er will seyn wie Gott, aber die Einheit der Potenzen ist in ihm bloß eine secundäre, kreatürliche und daher auflöfliche, ihm ist nicht gegeben, wenn er = B wird, auch die anderen Potenzen zu seyn. Jenes Princip, wenn er es entfesselt, ist für ihn nicht der Anfang des Lebens, d. h. einer fortbauenden freien Bewegung, sondern es ist für ihn der Tod. Vor der Schöpfung war es nicht als das Nichtseynsollende, aber durch die Schöpfung ist es als solches erklärt; indem es also der Mensch wieder erhebt, kann er es nur erheben als das nicht seyn sollte, und also gegen den göttlichen Willen ist. Weil es nun ein gegen den göttlichen Willen erregtes ist, Gott also mit seinem Willen nicht darin seyn kann, und doch darin seyn muß (denn es hört nicht auf eine göttliche Kraft zu seyn, und wäre Gott überall nicht darin, so wäre es gar nichts), wenn es also Ist (wie es denn Ist), so ist Gott nicht mit seinem Willen, aber er ist mit seinem Unwillen darin, er ist so darin, wie man in der Theologie lehrt, daß die Kraft, mit der auch der Sünder wirkt und das Böse vollbringt, noch immer eine göttliche sey. „In den Verkehrten bist du verkehrt“². Der Mensch hat die Stellung der Potenzen verkehrt, so wirkt denn auch Gott in den Verkehrten verkehrt, d. h. nicht mehr als väterlicher Wille, sondern als Unwille³. Diese Verkehrung aber war zerstörend für die menschliche Natur. Hier stand also die Menschheit selbst auf dem Spiel, wenn nicht eine neue Vermittlung gefunden wurde. Nun ist es zwar leicht zu denken: diese Vermittlung

¹ Hebr. 7, 16.

² Psalm 18, 27.

³ Es wird immer ein Unterschied gemacht zwischen den Menschen, je nachdem sie im Frieden mit Gott sind oder nicht. Auch im Gottlosen ist Gott, aber außer seiner Gottheit. Dieß Einleuchtende zeigt, wie eben jenes Verhältniß der Potenzen in Gott auch die Mittel darbietet, zu erklären, wie etwas materiell in Gott und doch außer Gott als solchem seyn kann. So ist z. B. die ganze Natur, wie sie jetzt ist, außer Gott als solchem.

könne nirgends gefunden werden, als in jener von Anfang her vermittelnden Persönlichkeit, die diese Funktion schon in der Schöpfung hatte, und die für sie eine ewige ist. Dieser Vermittlung steht jedoch etwas entgegen, nämlich Folgendes. Jenes Princip, das eigentlich nicht seyn sollte, ist, wie gezeigt, seiner Substanz nach der göttliche Unwille, aber eben darum ist es nun das seyn Sollende; wie z. B. die Todesstrafe an sich das nicht seyn Sollende ist; denn das göttliche Gebot sagt überhaupt: „Du sollst nicht tödten“; da aber in der Todesstrafe sich der Unwille des Gesetzes ausspricht, das als etwas Heiliges betrachtet wird, so ist dieses nicht seyn Sollende auf solche Weise das Rechte und das seyn Sollende. Dadurch, daß in jenem Princip der göttliche Unwille ist, hat es — so weit — selbst eine göttliche Sanktion, ein göttliches Recht seinem Grunde nach zu bestehen. Es hat sich nicht selbst gesetzt, sondern ist durch den Menschen wieder gesetzt. Gott aber ist viel zu gerecht, um irgend etwas irgendwie mit Recht Bestehendes bloß mit äußerlich siegender Macht gewaltfam aufzuheben. — Insbesondere nun aber das Verhältniß zur vermittelnden Potenz betreffend, so behält diese entweder ihren natürlichen Bezug zu dem gottwidrigen Seyn bei oder nicht bei. Behält sie ihn bei, so kann sie dieß nicht, ohne ebenfalls aus Gott herauszutreten, sich von Gott, äußerlich wenigstens, loszusagen, — von nun an ist auch sie außergöttliche Potenz. Gibt sie aber den Bezug auf, so ist von einer Vermittlung ohnehin keine Rede mehr. Die einzige Bedingung, unter der eine Vermittlung sich denken läßt, ist also, daß die vermittelnde Potenz jenem Seyn in die Entfernung von Gott folge, ihm nachgehe, damit es nicht verloren sey. Nehmen wir nun aber dieses an, so hat jenes conträre Princip (wir wollen — um es als das nicht seyn Sollende zu bezeichnen — es das Unprincip nennen, wie Unwesen ein Wesen ist, das nicht seyn sollte), nehmen wir also das außergöttliche Seyn der vermittelnden Potenz an, so hat jenes Unprincip so lange ein Recht zu seyn, als auch diese Potenz in ihrer Außergöttlichkeit und Entfremdung von der göttlichen Einheit, in der gegen den göttlichen Willen gesetzten Spannung sich behauptet, denn sie ist in dieser Spannung so wenig der wahre Herr,

als jenes Unprincip der wahre Herr ist. Daher kommt es nun, daß im mythologischen Proceß das Unprincip von der selbst außergöttlich gesetzten Potenz wohl überwunden, äußerlich unwirksam gemacht, wie wir gesehen haben, aber nicht in seinem Recht aufgehoben werden kann. Der Proceß, in welchem die vermittelnde Potenz selbst als außergöttliche, bloß natürliche wirkt, ist selbst ein ungöttlicher, der keine wahre Verfühnung ist, weil er das gottwidrige Princip nur in der Wirkung, nicht aber in seiner Wurzel, in seiner Potenz aufhebt, so daß sein Recht immer bleibt, wie ich vermocht werden kann, die Ausübung eines mir zustehenden Rechts zu unterlassen, darum aber mein Recht noch immer behalte. Es ist dieß der wichtigste Punkt für die ganze Entwicklung. Derselbe wird Ihnen durch folgende Auseinandersetzung noch deutlicher werden.

Der Mensch, sagte ich, macht sich in jenem Abweichen von der göttlich gesetzten Einheit, das wir den Fall nennen — in seinem Fall also macht sich der Mensch aus dem Einem Herrn, dem er dienen sollte, drei Herren, denen er nun successiv zu dienen gezwungen ist. Der erste Herr, dem er zu dienen gezwungen ist, ist jenes nicht seyn sollende Princip, oder, wie wir es mit Einem Worte genannt haben, jenes Unprincip, welches das Gott eigentlich negirende, also die göttliche Einheit im Bewußtseyn zerreiße ist. Dieses Unprincip nun, nahmen wir an, werde im Bewußtseyn successiv durch die höhere Potenz (an welcher also das Bewußtseyn einen zweiten Herrn hat) überwunden. Aus dieser successiven Ueberwindung haben wir die ganze Mythologie erklärt; hinwiederum also ist auch die Existenz der Mythologie ein faktischer, thatsächlicher Beweis für den Proceß jener Ueberwindung. Daß also jenes Unprincip im Bewußtseyn Gegenstand einer wirklichen Ueberwindung sey, haben wir als Thatsache erkannt. Aber inwiefern diese Ueberwindung möglich ist, oder inwiefern jenes Unprincip der höheren Potenz überwindlich ist, dieß haben wir nicht erklärt. Die wirkliche Ueberwindung jenes Unprincips, den Proceß also dieser Ueberwindung müssen wir wohl zugeben, da die Mythologie auf andere Weise nicht erklärbar ist, aber wie oder wodurch jenes Princip der

höheren Potenz überwindlich geworden, ist damit nicht erklärt. Zwar es könnte scheinen, dieß folge aus unserer früheren Erklärung des theokosmogonischen Processes, aus unserer früheren Lehre von der Schöpfung, denn auch dort werde ja dasselbe Princip durch diese Potenz überwunden, dieser scheine also das Uebergewicht über jene ein für allemal gegeben. Aber eben hier liegt die Schwierigkeit. Allerdings auch die Natur ist nichts anderes als das successiv überwundene, d. h. wieder ins Wesen gebrachte Unwesen. In der Schöpfung also hat die höhere Potenz ein entschiedenes Uebergewicht, aber sie hat es nur, weil der Schöpfer in sie seinen wahren, seinen eigentlichen Willen gelegt hat, denn in dem Unprincip, das er nur als Voranfang seiner Schöpfung wollen konnte, ist nicht sein wahrer, sondern nur sein scheinbarer Wille, es ist nur eine göttliche Verstellung, vermöge welcher dieses Princip ist, der wahre göttliche Wille aber ist in der höheren Potenz, weil jenes nur gesetzt ist, um überwunden zu werden. Aber dasselbe kann nun von diesem zweiten Proceß nicht mehr gelten. Denn dieser ist ohne, ja gegen den göttlichen Willen gesetzt. Die Gottheit, die zuvor alles in allem wirkte, zieht sich aus den Potenzen zurück, und ihr Verhältniß zu dem nun zurückgebliebenen Seyn kann — da es nicht mehr ein Verhältniß ihres Willens zu seyn vermag — nur noch ein Verhältniß ihres Unwillens seyn. Wenn also auch jene höhere Potenz ihrer Natur nach, weil sie einmal keine andere Funktion hat, als die das außer sich Gesetzte zurückzubringen, wenn die höhere Potenz auch ihrer Natur nach gleichsam gar nicht anders wollen kann, als jenes Unprincip zum Nichtseyn zu bringen, so folgt daraus doch nicht, daß ihr in jenem Proceß dieß verstattet sey; denn es ist der Fluch des Allerhöchsten, von dem das menschliche Bewußtseyn getroffen ist. Das Unprincip ist eben dieses göttlichen Unwillens wegen nun (in dem vorhin erklärten Sinn) das seyn Sollende. Es ist das Princip seines Zorns, das Gott handhaben muß. Da er kein Verhältniß des Willens zu ihm haben kann, so muß er es als seinen Unwillen behaupten, denn sonst hätte er gar kein Verhältniß mehr zu ihm, es wäre ganz aus seiner Macht gesetzt, was doch undenkbar

ist; Doch ist dieser Unwille Gottes ein ihm selbst fremder, durch die That des Menschen ihm zugezogener Wille. Aber gerade weil es ein ihm selbst fremder, also eigentlich auch ein von ihm selbst unabhängiger Wille des Unmuths ist, der ihm zugezogen ist, so kann er diesen auch nicht von sich selbst aufheben. Von ihm selbst aus muß alles so bleiben, wie es ist; von sich selbst aus oder unmittelbar kann er diesen Unwillen so wenig aufheben, als er ihn selbst gesetzt hat. Hieraus erhellt denn, daß die ganze Philosophie der Mythologie eine Frage unbeantwortet gelassen hat, nämlich die, wodurch jenes Unprincip des Bewußtseyns der höheren Potenz dennoch überwindlich geworden (wenigstens habe ich nur darauf hingedeutet¹). Indes nehmen wir nun diese Ueberwindung als Thatsache, wenn auch vorerst als unerklärte an, wiederholen wir es: die Mythologie lasse sich einmal nicht anders als durch einen solchen, dem ersten (nämlich dem Schöpfungsproceß) analogen Proceß im Bewußtseyn erklären, so hätten wir also nun jenes Unprincip überwunden im Bewußtseyn — dieß wäre also nun gut, ja es ist sogar nothwendig, wenn nämlich das menschliche Bewußtseyn sich nicht völlig verlieren soll. Aber doch ist damit, was den wahren Frieden mit Gott betrifft, nichts gethan, das ursprüngliche Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott selbst nicht hergestellt. Denn so wenig jenes Unprincip der wahre Herr ist, so wenig ist auch die außer der göttlichen Einheit gesetzte (zweite) Potenz der wahre Herr; auch diese, die nur Gott ist, inwiefern sie in Gott ist, ist als außergöttliche Potenz zwar *ἑν μορφῇ θεοῦ*, aber nicht Gott, und auch sie, als ausgeschlossen von der Gottheit, ist, wenn auch ohne ihre Schuld, doch ebenfalls von jenem göttlichen Unwillen betroffen, und so lange sie selbst (die höhere Potenz) Anspruch macht als außergöttliche Potenz zu seyn, hat auch das Unprincip ein Recht, so, nämlich als besonderes Princip und in seiner Eigenheit zu bestehen — ja jenes hat — *rebus sic stantibus* — ein höheres Recht zu bestehen; nun mag es wohl äußerlich sich selbst aufgeben, aber innerlich bleibt ihm sein Recht.

¹ Vergl. S. 372 des vorhergehenden Bandes. D. S.

² Philosophie der Mythologie S. 324. D. S.

Selbst das höchste religiöse Bewußtseyn, das auf dem Weg jenes bloß natürlichen Processes entsteht, ist seinem Inhalt nach eitel, weil es doch nur in der Trennung von Gott und vom wahrhaft göttlichen Leben entsteht. Diese ganze theogonische Bewegung (in der Mythologie) ist ein bloß exoterischer Vorgang, eine bloß kosmische, natürliche, die eben darum auch eine natürliche Religion erzeugt in dem Sinn, den ich diesem Worte schon gegeben habe. Das Bewußtseyn ist im Proceß in Verhältniß der bloßen Nothwendigkeit. Judenthum und Heidenthum so verschieden sie auch in anderer Hinsicht, sind sich darin gleich, daß beide unter dem Gesetz sind — Gott, sagt der Apostel¹, hat bis auf Christum alles unter die Sünde und unter das Gesetz beschloffen —; die heidnische Welt steht unter dem Gesetz eines nothwendigen Processes; aber auch im Judenthum ist das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches, mit Zwang verknüpftes, nicht ein innerliches, freies und kindliches Verhältniß; stets liegt der scheinbaren, äußeren Versöhnung die innere Feindschaft mit Gott zu Grunde. Die aber unter dem Gesetz sind, sind Knechte, nicht Kinder (Gal. 4.), denn sie haben keinen Zugang im Geist — in freier Erkenntniß — zum Vater (Eph. 2, 18.); ihr Verhältniß zu Gott ist ein blindes, eben darum kein Verhältniß zum geistigen Vater, der der Vater über alles ist.

Wie ist also nun im Gegensatz mit dieser bloß scheinbaren und äußeren die wahre, die innere Vermittlung und Versöhnung, der eigentliche Friede mit Gott möglich?

Wir sagten: die Wirkung der vermittelnden Persönlichkeit sey im Heidenthum eine bloß natürliche. Nämlich sie überwindet das Contrarium, das gottwidrige Princip, weil und soweit es auch ihr entgegensteht, soweit sie von ihm negirt, in Spannung gesetzt ist; das geschieht also vermöge des bloß natürlichen Willens — jede Macht sucht schon naturä die ihr entgegengesetzte zu überwinden — und dabei bleibt sie selbst in ihrer Außergöttlichkeit stehen. Aber nachdem sie nun auf diese Weise jenes Unprincipis Herr geworden, gegen dieses *ἐν μορφῇ Θεοῦ* ist, jetzt, soll eine wahre Versöhnung seyn, jetzt kommt es darauf an, daß sie auch sich selbst aufhebe, denn sie hat in ihrer Außergöttlichkeit

¹ Gal. 3, 22. 23.

so wenig ein Recht zu seyn, als das entgegenstehende Princip hatte, und nur indem sie sich selbst in ihrer Unabhängigkeit von Gott aufgibt, kann sie jenes Unprincip auch innerlich und in seinem Rechte aufheben, so daß nicht bloß seine Wirkung, sondern auch seine Macht gebrochen wird, und nur so kann der göttliche Unwille selbst versöhnt, der Weg zu dem wahren Vater gefunden werden. Dieß ist es denn auch, was die Ueberwindung des Unprincips im mythologischen Proceß erst ihrem letzten Grunde nach erklärt.

Schon die Mythologie, die wir aus einem natürlichen Verhältniß der vermittelnden Potenz zu dem Gott widerstrebenden Seyn erklärt haben, ist nur möglich vermöge eines über sie hinausgehenden Willens oder Entschlusses, der freilich in ihr selbst nicht offenbar wird. Die vermittelnde Potenz könnte selbst die natürliche Wirkung, die sie auf das gottwidrige Seyn ausübt, und die wir ihr in der Mythologie zugeschrieben haben, selbst diese Wirkung, die sie als selbst außergöttliche und bloß natürliche Potenz auf das Seyn ausübt, könnte sie nicht ausüben ohne den Willen des Vaters, also ohne diesen Willen zu versöhnen, wiederzugewinnen. Das nun aber, wodurch sie den göttlichen Willen gewinnt, kann nicht das Außergöttliche an ihr seyn, sondern eben nur das Göttliche. Dieses Göttliche in ihr kann aber nicht bloß der Wille seyn, jenes Seyn zu überwinden, sondern nur ein diesen — bloß natürlichen — Willen weit übertreffender, absolut übernatürlicher, d. h. eben wahrhaft göttlicher Wille — nämlich der Wille, nicht bloß jenes Seyn in sein Wesen zurückzubringen, sondern auch sich selbst als Außergöttliches Gott zum Opfer zu bringen; nur dieser Wille kann so viel über den göttlichen Willen vermögen, und ist stark genug, um den Fluch aufzuheben, den Gott auf alles Seyn und auf das Menschengeschlecht selbst gelegt hat.

Dieß konnte nun natürlich vorerst nur in den allgemeinsten Ausdrücken gesagt werden, wie wir denn auch bisher nur den Grundgedanken der Offenbarung aussprechen wollten. Fügen wir hinzu, daß, wie das Erste, nämlich die äußere und natürliche Ueberwindung des conträren Principis der Vorgang und der Inhalt des Heidenthums

ist, so das andere (daß nämlich nun auch diese im Heidenthum siegende Potenz zuletzt sich als außergöttliche opfert), daß dieß der Inhalt der Offenbarung und des Christenthums ist, so habe ich damit, wie viel noch immer übrig seyn mag das Besondere zu erklären, wie viele Lücken im Speciellen noch ausgefüllt werden müssen, dennoch im Allgemeinen den wahren Gedanken (nun schon bestimmter als früher) ausgesprochen.

Damit ist erst jene höhere Linie erreicht, auf der wir gleich anfangs das Christenthum gefunden haben, indem wir zeigten, daß dieses nicht mehr aus einem nothwendigen Proceß, daß es nur aus einem freien Willen, einer freien That zu erklären sey. Diese freie That fällt in die vermittelnde Potenz. Jene Selbstaufopferung ist es, in welcher die vermittelnde Potenz nicht mehr bloße Potenz seyn kann (wie im mythologischen Proceß), in der sie sich von der bloßen Potenz zur freien Persönlichkeit erhebt. Diese That ist der wahre und faktische Uebergang vom Seyn des Vermittelnden als Potenz zum Seyn als freie Persönlichkeit. Die That kann nur eine freigewollte seyn. Diesen Willen muß sie frei fassen. Sie kann diesen Willen fassen, weil sie durch den Umsturz selbständig, frei geworden, aber durch die Spannung nicht in sich, nicht innerlich verändert, alterirt worden ist. Sie ist nicht durch eigne Bewegung, sie ist bloß leidender Weise, ohne, ja gegen ihren Willen, also ohne ihre Schuld, aus der göttlichen Einheit und in die neue Spannung gesetzt worden, durch welche die Einheit Gottes äußerlich aufgehoben, und dem Polytheismus die Thür eröffnet war. Weil sie daher in diesem Zustand bloß leidend sich verhält, bleibt ihr eigener Wille unberührt von jener Katastrophe, diese gibt ihr vielmehr erst einen eignen Willen, den sie in der Schöpfung nicht hatte, wo ihr Wille nur der Wille des Vaters war. Sie ist durch jene Katastrophe, ohne daß sie es wollte, erst zur selbständigen, unabhängig von dem Vater wollen und handeln könnennden Persönlichkeit geworden —, und weil sie dieß ohne ihren Willen geworden, so ist sie selbst unbefleckt davon und innerlich geblieben, was sie war. Aber eben darum behält sie das Bewußtseyn ihres ursprünglichen Verhältnisses, und kann keinen andern Willen haben, als dieses wieder herzustellen. So ist sie

also innerlich selbst göttlicher Gesinnung, eins mit dem Vater dem Willen nach, und wir finden daher in ihr Eine Seite, womit sie gegen das Seyn, das gottentfremdete gelehrt, in Spannung mit diesem, soweit selbst außer Gott und Gott entfremdet ist, aber innerlich bewahrt sie ihr Verhältniß zu dem unsichtbaren Vater, und ihre andere Seite ist, womit sie gegen diesen gewendet und in ihrem ganzen Wollen und Trachten gerichtet. Eine solche außergöttliche, innerlich göttliche, d. h. mit dem Vater innige Persönlichkeit aber muß sie seyn, um der wahre Vermittler seyn zu können. Jener Wille, nicht bloß das ihm entgegenstehende Seyn, sondern sich selbst als außergöttliche aufzuheben — wie sie dieß thut, ist hier noch nicht der Ort zu erklären —, aber jener Wille, auch sich selbst in ihrer Außergöttlichkeit aufzuheben, ist nicht der bloß natürliche (vermitteltst dessen hebt sie vielmehr bloß das ihr entgegenstehende Seyn auf). Jener Wille kann nur von ihrer ursprünglichen göttlichen Natur herkommen, es ist der Wille des wahren Sohns, des Sohns, der mit dem Vater eins und in dem Schoß des Vaters, d. h. in dem innigsten Einverständnis mit dem Vater ist, weshalb von ihm auch gesagt wird, daß er vom Himmel gekommen sey. Dieser vom Himmel gekommene und der außergöttlich gesezte sind aber nicht zwei verschiedene, sondern nur Ein Christus; der himmlische ist in dem außergöttlichen oder natürlichen, welcher bloße Form, Gestalt von ihm ist, Form, die nur da ist, um von dem göttlichen durchbrochen zu werden. Innerlich ist nicht Er selbst, sondern der Vater in ihm, wie Christus sagt (Joh. 6, 57): *ζῶ διὰ τὸν πατέρα*, ich lebe durch den Vater, wo das mit Accusativ verbundene *διὰ* zeigt, daß es nicht instrumentale, sondern causale Bedeutung hat; es heißt: ich lebe nur von dem Vater, er ist die Substanz meines Seyns, indeß mein eignes außergöttliches Seyn bloße Form ist. Das *διὰ* zeigt Immanenz an, wie Christus ausdrücklich sagt: der Vater, der in mir bleibt (*ὁ πατήρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων*) — der fortwährend in mir meine wahre Substanz ist — dieser thut die Werke (Joh. 14, 10).

Dieser Wille also, vermöge dessen der Sohn zwar dem von Gott abgewendeten Seyn folgt, aber nur um es wiederzubringen und das

wiehergebrachte zugleich mit sich Gott zurückzugeben — dieser Wille, vernüdge dessen der Sohn auch in seiner Trennung von dem Vater dennoch eins mit dem Vater ist, der Wille, nicht bloß das entgegenstehende Seyn, sondern mit ihm auch sich selbst als außergöttliches Seyn aufzuheben, dieser Wille ist die Ursache, daß von der Zeit des Falles, d. h. von der Zeit an, daß die Welt eine außergöttliche (im Sinne von extra) geworden, der Vater sich bewogen findet, dem Sohne dieses Seyn ganz zu überlassen. Damit ist nämlich nicht bloß gemeint, daß der Sohn die Herrschaft mit dem Vater theile (in der Schöpfung wurde das Seyn, das zuvor nur bei dem Vater war, dem Sohne mit ihm gemein), hier ist aber nicht mehr von einer Gemeinschaft, sondern von einem völligen Ueberlassen der Herrschaft an den Sohn (was ohne eine Selbstständigkeit, ohne ein außer Gott Seyn des Sohns gar nicht denkbar wäre) die Rede, wie daraus erhellt, daß gesagt wird, Gott habe ihn zum Erben gemacht alles Seyns. Denn der Erbe tritt in das freie Eigenthum alles dessen ein, was der Erblasser besessen. Dieses allein ist schon deutlich genug, allein es ist noch eine andere höchst merkwürdige Aeußerung des Apostels Paulus, wodurch dieses Verhältniß unwidersprechlich wird. Ich meine die Stelle im fünfzehnten Kapitel des ersten Briefs an die Korinther, wo der Apostel gleichsam in die fernste Zukunft der Zeiten schauend sagt: Hernach (nämlich kommt) das Ende, wenn Er (der Sohn) das Reich Gott und dem Vater übergeben wird (*ὅταν παραδῶ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ*). Uebergeben aber kann man nur, was man allein hatte, und nur dem, der es nicht hatte; also war bis zum Ende der Weltzeit das Reich, d. h. die Herrschaft über alles Seyn, allein des Sohns. Dabei ist nur aber zugleich das Bedenkliche, daß es diesen Worten nach den Anschein hat, als werde der Sohn das Reich selber nicht behalten, wie dieß im Folgenden noch deutlicher ausgedrückt scheint: „Denn Er (der Sohn) muß herrschen, bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat“. Hier scheint also ein terminus ultimus seiner Herrschaft angezeigt, nach welcher sie aufhört. Ferner heißt es dann zu weiterer Erklärung: „Denn alles hat Er (der Vater) unter seine Füße (die des Sohns) gethan“. Wenn er aber sagt,

daß alles ihm unterthan sey, so ist offenbar, daß ausgenommen ist der, der ihm alles unterthan hat. Wenn aber ihm (dem Sohn) alles unterthan seyn wird: alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott sey alles in allem. Hier scheint also als letztes Ziel vielmehr eine reine Unterwerfung des Sohns unter den Vater (statt gleicher Gottheit und Herrlichkeit) gelehrt zu seyn. Insofern hat diese Stelle die besondere Aufmerksamkeit sowohl der Anhänger als der Gegner der Lehre von der Gottheit Christi auf sich gezogen, und es haben die Aufrichtigsten unter den ersten gestanden, entweder daß sie diese Stelle nicht zu erklären wissen, oder daß dieselbe wenigstens die angenommene Meinung über das Verhältniß des Sohns zu dem Vater bedeutend modificiren müßte. Wir nun zwar haben diese Stelle hier bloß zum Beweis citirt, daß während der Weltzeit dem Sohn die Herrschaft ausschließlich übergeben ist (denn sonst brauchte er sie am Ende dieser Zeit nicht dem Vater zurückzugeben; schon gleich im Anfang ist gezeigt worden, daß die Wirkung des Vaters für sich nur bis zum Hervorbringen einer dem Umsturz ausgesetzten Welt gehen konnte, daß er sie also gar nicht hätte hervorbringen können, ohne schon auf den Sohn hinauszusehen, dem er die ihm durch menschliche Freiheit entfremdete Welt übergeben konnte). Für unsere Behauptung also einer solchen Uebertragung der Herrschaft an den Sohn ist die Stelle ganz entscheidend; da wir sie aber einmal erwähnt, so wollen wir auch in jener Beziehung, daß nach den Worten des Apostels die Herrschaft des Sohns eine endliche, auf die Weltbauer beschränkte, also nach der Weltzeit aufhörende zu seyn scheint, uns mit einigen Worten äußern.

Dem Sohn ist also das außergöttliche, Gott und dem Vater entfremdete Seyn übergeben, um es dem Vater wieder zu versöhnen, also das Seyn, das er als ein außergöttliches, dem Vater unannehmliches empfangen hatte, diesem als ein göttliches, ihm wieder annehmliches und versöhntes zurückzugeben. Dieß nun wird erst am Ende der Weltzeit ganz geschehen, und es wird also das Seyn, das außer dem Vater, ihm ganz entfremdet war, wieder in dem Vater seyn, aber doch wird es nur in dem Vater seyn als ein durch den Sohn ihm wieder

versöhntes, zurückgebrachtes; da es also der Vater nur durch die Wirkung des Sohns wieder in sich hat, und da diese Wirkung nicht eine vorübergehende, sondern eine immerwährende und in diesem Sinn ewige ist, da dieses Seyn nie anders als durch die Wirkung des Sohns in Gott seyn kann und bestehen wird, so ist jenes Zurückgeben des durch ihn verwandelten und wiedergebrachten Sehns an den Vater von Seiten des Sohns nicht etwa ein Aufgeben seiner Wirkung oder Herrschaft über dasselbe, er übergibt es dem Vater nicht als ein solches, über das Er (der Sohn) keine Gewalt mehr hätte, sondern er übergibt es ihm als ein ihm (dem Sohn) fortwährend unterworfenenes — denn nur als ein durch ihn (den Sohn) fortwährend in seiner Ungöttlichkeit überwundenes kann es der Vater besitzen. Indem es der Vater als ein solches durch den Sohn beherrschtes annimmt, so übernimmt er es gerade als ein nur gemeinschaftlich mit dem Sohn zu besitzendes; es folgt also aus der Stelle nichts gegen die gemeinschaftliche Herrlichkeit des Vaters und des Sohns, sondern sie lehrt gerade diese Gemeinschaft der Herrlichkeit als das nothwendige Ende; sie lehrt nicht das Ende der Herrschaft des Sohnes überhaupt, sondern nur das Ende der ausschließlichen, die ihm während der Weltzeit von dem Vater übertragen war; sie spricht also zugleich für diese ausschließliche Herrschaft des Sohns während der Weltzeit, welche wir behauptet haben.

Wenn es in jener Stelle (B. 25.) heißt: der Sohn muß herrschen, bis er alle seine Feinde unter sich (unter seine Füße) gebracht hat, so ist hier also freilich ein terminus ultimus bestimmt, nach welchem die Herrschaft des Sohns, aber nur die ausschließliche aufhört. Das widergöttliche Seyn ist als solches allerdings nicht mehr in der Hand des Vaters. Denn der Vater ist der ursprünglich das Seyn setzende. Nun kann er aber das ungöttliche als solches nicht setzen, insoweit ist es dem Vater fremd und eines, von dem Er nichts wissen will; es ist nur in der Hand des Sohns. Diese Herrschaft kann aber als eine ausschließliche nur dauern, bis er alles Widergöttliche dieses Sehns überwunden hat; denn ist dieses überwunden, so wird es von dem Vater wieder angenommen, also ist es jetzt ebensowohl des Vaters als des Sohns. Nun folgen die schon bekannten Worte: Wenn

aber ihm, dem Sohn, alles unterthan seyn wird (*ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα*), alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles unterthan hat (*τότε καὶ αὐτός ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα*). Hier wird also von der Unterwerfung des Sohnes dasselbe Wort gebraucht, das von der Unterwerfung des Seyns gebraucht worden. Welchen Sinn nun aber diese Unterordnung habe, so ist die vorausgehende Bedingung, die Voraussetzung derselben, daß ihm — dem Sohn — alles unterworfen, d. h. daß er zur vollkommenen Herrlichkeit gelangt sey. Also wird er dem Vater nur eben dadurch und insofern untergeordnet, inwiefern er selbst Gott, d. h. Herr über alles ist. Wenn das außergöttliche Seyn als solches aufgehoben ist, hat auch der Sohn keine Herrschaft mehr außer Gott, auch Er tritt in die Gottheit zurück; denn sein eignes außer-Gott-Seyn war bedingt und verursacht durch jenes außergöttliche Seyn; cessante causa cessat effectus; der Sohn kann gar nicht mehr außer dem Vater seyn, nachdem das Seyn, in Bezug auf welches allein er außer dem Vater ist, durch ihn selbst aufgehört hat ein außergöttliches zu seyn. Mit dem Seyn muß wohl auch er selbst in den Vater zurücktreten; die ihm eigne Herrschaft, die er bis jetzt außer Gott hatte, kann er nicht mehr als eine eigne besitzen. Dieß konnte er nur, solange das Seyn selbst außer dem Vater war. Der Moment, in welchem der Sohn alles Seyn sich unterworfen hat, ist eben der Moment, in welchem alles Seyn in den Vater zurücktritt: mit diesem Seyn muß aber auch er selbst, d. h. er muß in jenem Moment auch selbst in den Vater zurücktreten. — Damit indeß über diesen Sinn kein Zweifel zurückbleibe, damit man ihn nicht etwa so verstehe, als sey jene Unterordnung ein völliger Uebergang in den Vater, gleichsam ein Erlöschen, ein Untergehen des Sohns in dem Vater, setzt der scharfsinnige Apostel hinzu, jene Unterordnung geschehe, auf daß oder damit Gott sey alles in allem. Dieß letzte Wort gehört zu den tiefsten des N. T. Denn es wirft das hellste Licht zurück auf den ganzen Verlauf vom Anfang bis zum Ende. Früher¹ sagte ich: am Ende der Schöpfung sey der Sohn, was der

¹ Oben S. 37. D. 5.

Vater, nämlich auch göttliche Persönlichkeit, aber nicht außer dem Vater, nämlich es ist nicht eine Gottheit, die er für sich besitzt, die er nur in der Einheit mit dem Vater besitzen kann, also er ist nur in dem Vater Gott, keines eignen Willens, keiner von dem Vater unabhängigen Bewegung fähig. Hier, als nur in dem Vater sehend, ist er allerdings ihm untergeordnet. Erst das Seyn, das während der Schöpfung so wenig aus dem Vater heraustrat als die es überwindende Potenz (nur im Verhältniß gegen jenen actus purissimus des göttlichen Ursehns war sie außergöttlich), erst dieses Seyn, indem es aus Gott hinaustritt, macht es auch den Sohn von dem Vater frei und unabhängig, daß er ein von dem Seyn des Vaters (substantiell) unterschiedenes und eignes Seyn hat (zuvor war das Seyn des Vaters und des Sohnes nur Ein Seyn); erst das außergöttliche Seyn macht, daß der Sohn einen eignen Willen hat; jetzt erst ist er von dem Vater — nicht unabhängiger Gott, aber unabhängige Persönlichkeit. Indem er nach Ueberwindung des gottwidrigen Sehns diese unabhängige Persönlichkeit wieder aufgibt, kehrt er wieder in die Unterordnung unter den Vater zurück, wird aber eben damit wieder, was der Vater ist, d. h. Gott; er kehrt also nur in die Unterordnung zurück, in welcher er vor dem Umsturz war (daß der Apostel dieses Wort vom Ende braucht, berechtigt uns, es vom Anfang zu brauchen — zu sagen, daß der Sohn vor dem Fall zwar auch Gott, aber in der Unterordnung unter dem Vater, nämlich ohne Freiheit gegen diesen war, denn dieß heißt Unterordnung), aber diese Unterordnung im Ende ist darum doch eine andere als die im Anfang; hier nämlich kehrt der Sohn als selbständige Persönlichkeit in den Vater zurück, was er im Anfang nicht seyn konnte; und da dasselbe, was von dem Sohn gilt, auch von der dritten Potenz, dem Geist, zu sagen ist, so entsteht uns hier nun jene gesteigerte Dreieinheit, welche eigentlich erst die christliche Dreieinigkeits-Idee ist¹. Nämlich nun sind es nicht bloß drei Personen überhaupt, Gott ist nicht bloß in drei Persönlichkeiten, sondern es sind drei Personen, deren jede Gott ist. Solang' alles in dem Vater

¹ Siehe den vorhergehenden Band, S. 338. 339. D. S.

beschlossen ist, wie in der Schöpfung und vor der Entstehung des außer-göttlichen (außer Gott gesetzten) Seyns, so lange ist *Ἐν τὸ πᾶν*, Eines, nämlich der Vater, ist alles; hier am Ende aber ist umgekehrt *πᾶν τὸ Ἐν*, alles, d. h. jedes, ist Eines, jedes nämlich Gott. Wenn daher der Apostel sagt: der Sohn ordne sich dem Vater unter, damit Gott alles in allem sey, so sagt er eben damit, daß der Sohn in dieser Unterordnung seiner Eigenheit nach nicht aufhöre oder erlösche, denn sonst wäre wieder nur alles in Einem, nicht alles in allem, d. h. in jedem. Hier, wo der Apostel sagt, daß Gott am Ende *πάντα ἐν πᾶσι* sey, hätten also diejenigen Theologen, die ein Verdienst darenin setzen, nur immer von und gegen Pantheismus zu reden, die beste Gelegenheit, von einem christlichen oder wenigstens paulinischen Pantheismus zu reden. Eigentlich aber ist diese letzte Einheit nur der gesteigertste, sublimste Monotheismus, den wir als das Resultat unserer ganzen bisherigen Entwicklung ansehen dürfen. Nicht weniger klar ist aus dieser Entwicklung, daß jene höchste Dreieinigkeits-Idee, welche erst die christliche ist, sich nicht so ungeschichtlich, ohne alle Vermittlung, weder aus reiner Logik entwickeln, noch auch so starr dogmatisch aufstellen läßt, wie es von einer bloß formellen Orthodorie geschieht. Die Dreieinigkeits-Idee geht selbst durch drei Momente hindurch; sie muß von der *Lautousie*, wo eigentlich nur der Vater die dominirende Ursa — wo alles in dem Vater beschlossen ist —, sie muß von der *Lautousie* durch die *Peterousie*, welche während der Spannung bis zur endlichen Ver-söhnung dauert, zur *Homousie* hindurchgehen, welche also erst das letzte Moment ist, das ohne die beiden vorausgegangenen gar nicht verständlich ist, das Athanasius nur gleichsam als Kanon aufstellen konnte, ohne daß sich der Gedanke wirklich hätte vollziehen lassen, da es an der hier gezeigten Entwicklung fehlte. Hat doch schon im Anfang des vorigen Jahrhunderts einer der berühmtesten Theologen, Christoph Matthäus Pfaff, dem es weder an Gelehrsamkeit fehlte noch am Bestreben orthodox zu seyn, das freimüthige Geständniß abgelegt, daß er in der Trinitätslehre zwar jedes Moment einzeln genommen wohl verstehen könne, aber das Ganze mit allen Momenten und Bestimmungen

in seinem Kopfe zusammenzubringen sey ihm unmöglich. Mit jenen drei Momenten sind zugleich die sogenannten Häresen als nothwendige Momente der wahren Idee selbst dargethan. Die Tautoufie (wo der Vater alles, und alles im Vater) entspricht dem Sabellianismus, die Heteroufie zum Theil dem Arianismus, der nur auf jenen Stellen des N. T. beruht, wo un widersprechlich der Sohn außer dem Vater, als außergöttliche Persönlichkeit erkannt ist. Der Arianismus ging nur darin zu weit, daß er den Sohn zum Geschöpf machte. Dieß Letzte hinweggenommen, kann man sagen, ist der Arianismus ein nothwendiges Moment der richtigen Vorstellung. Wie hätte er sonst auch so viele bedeutende Anhänger bis in die letzte Zeit finden können, namentlich in England, wo (mit welchem Grund weiß ich nicht) Sir Isac Newton unter die Arianer gerechnet wurde. Der Arianismus gibt das außergott-Seyn des Sohns, welches nur für einen bestimmten Moment gilt, für die absolute, die allgemeine Lehre. Dadurch wird er zur Häresis. Denn Häresis bedeutet eine particuläre Meinung, die sich als allgemein will geltend machen, d. h. eine Meinung, die nur einen bestimmten, einen particulären Moment repräsentirt, die aber sich für das Ganze geben will.

Das Moment der Heteroufie ist schlechterdings nothwendig, wenn die Dreiheit nicht im letzten Moment zur bloß nominalen werden soll; sie ist von diesem Uebergang in eine bloß nominale nicht abzuhalten, wenn die Drei nicht einmal wirklich außereinander, gegeneinander selbständige gewesen sind. Nichts hat in der kirchlichen Lehre größere Schwierigkeit gemacht, als für den reellen Unterschied zwischen Vater und Sohn einen Ausdruck zu finden, der den Uebergang in eine bloß nominale Einheit verhinderte, ohne von der anderen Seite die Ansicht dem Polytheismus zu nähern. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß die herkömmliche Entwicklung nichts weiß von einem außergöttlichen Seyn des Sohns (und des Geistes). Eben diese substantielle Differenz vermittelt, daß auch nachher in der Einheit (die nun auch nicht mehr bloß die wiederhergestellte erste Einheit ist) die Drei nicht nur von einander unterschieden, sondern als wirklich selbständige Persönlichkeiten gedacht werden können.

Am Ende des elften Jahrhunderts, als Roscelin die drei Personen *tres res sive realitates* nannte, widerlegte sich Anselmus, aber indem er statt dessen die drei Persönlichkeiten *tres relationes in una substantia* nannte, wurde er selbst wieder verdächtigt. So schwer wurde es, zwischen dem Zuviel und Zuwenig, wie Athanasius schon die beiden Klippen bezeichnet hatte, die Mitte zu halten. Im Grund und die Wahrheit zu sagen, gibt es bis jetzt keinen wissenschaftlichen Ausdruck dieses Verhältnisses, über den man übereingekommen wäre. Wenn in den späteren Jahrhunderten weniger an diesen Klippen Schiffbruch gelitten, so kommt dieß nur daher, daß man — stillschweigend gleichsam — übereingekommen war, die Sache nicht weiter erklären, nicht genauer bestimmen zu wollen. Ich muß indeß aufrichtig gestehen, daß, wenn man nur die Wahl hätte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig des Unterschiedes, ich im Interesse der Wissenschaft noch immer das Erste vorziehen würde, da die bloß nominale Dreiheit ohne alle wirkliche Mehrheit nichts erklärt, dagegen sogar der — übrigens gewiß mit Unrecht so genannte Tritheismus noch immer eher im Stande wäre vieles begreiflich zu machen. Das Moment der Heterousie nämlich, wie wir es nennen, ist für sich hervorgetreten, in der besonderen Vorstellung, die man mit diesem Namen (Tritheismus) belegt hat. Denn weil die Anhänger dieser Vorstellung die substantielle Einheit der Personen leugneten, indem sie lehrten, die drei Personen seyen nicht der Substanz, sondern nur der Gottheit nach eins, so wurde ihnen dieß so ausgelegt, als verstehen sie das Wort Gottheit als einen Gattungsbegriff, unter dem die drei Personen als ebenso viele verschiedene Individuen stehen. Wenn sie aussprachen: die drei Personen sind wesentlich drei und nur der Gottheit nach eins, so verstand man dieß so, wie man dieß verstehen würde, wenn von verschiedenen Menschen, z. B. Jakobus, Petrus und Johannes, gesagt würde, sie seyen wesentlich drei und nur der Menschheit nach eins. Wie dieser Ausdruck mit sich bringt, daß Jakobus, Petrus und Johannes drei Menschen sind, so folgerte man aus jenem Ausdruck, daß Vater, Sohn und Geist drei Götter seyen; deßhalb nannte man die Vertheidiger dieser Vorstellung Tritheiten. Allein wie kann man

sich vorstellen, daß z. B. der scharfsinnige Aristoteliker Johannes Philoponos (am Ende des sechsten Jahrhunderts), den man zuerst des Tritheismus beschuldigte, oder auch nur der bekannte Abt Joachim von Floris (dessen ich später noch einmal erwähnen werde) so gar blödsinnig gewesen? Ebensovienig läßt sich annehmen, daß der berühmte Gilbert von Poitiers, der dritte, den man dieser Kezerei beschuldigte, derselben fähig gewesen. Und am allerwenigsten wäre begreiflich, wie sowohl der schon erwähnte Abt als der eben genannte Bischof Gilbert mit einer solchen Meinung der feierlichen Verdamnung hätte entgehen können, da beide übrigen wegen ihrer Lehrart vor eine Kirchenversammlung gezogen wurden. Wenn man den dem angeblichen Tritheismus entgegengesetzten Satz des vierten Lateranensischen Concils und die eignen Worte des Gilbert von Poitiers zu Grunde legt, so kann man sich von der Denkweise der sogenannten Tritheiten nur folgende Vorstellung machen. Sie legen das Hauptgewicht auf die Mehrheit, und ich habe schon bemerkt, daß wenn man nach einer von beiden Seiten fehlen sollte, derjenige noch immer dem Sinn und der ganzen Anstalt des Christenthums weit näher bleiben würde, der nach dieser als der nach der entgegengesetzten Seite zu weit ginge. Eigentlich setzen sie vor allem, d. h. ohne vorausgehende Einheit, also mit Ausschließung unseres ersten Moments (der Tautoufie), gleich die Mehrheit, Vater, Sohn und Geist, und zwar jeden von diesen als ein für sich bestehendes und gegen die andern selbständiges Wesen, nicht aber als einen für sich bestehenden und gegen die andern selbständigen Gott. Nur das Erste haben sie wirklich gesagt, das Zweite schreibt ihnen nicht einmal einer ihrer Gegner zu; wir müssen also denken, daß sie eben dieses auch leugneten, und vielmehr so argumentirten: Weder ist der Vater für sich Gott ohne den Sohn und den Geist, noch der Sohn für sich Gott ohne den Vater und den Geist, also, da jeder nur in der Gemeinschaft mit den andern Gott ist, sind sie, obwohl mehrere Wesen, dennoch nur Ein Gott. Dieß drückten sie dann kürzer so aus: sie sehen nicht der Substanz, sondern nur der Gottheit nach eins. Nun ist dieß aber ein an sich untadelhafter Ausdruck, oder wenigstens, wenn man einen Fehler darin finden

will, so besteht dieser nur in einem Mangel der nöthigen Schärfe des Ausdrucks, die von ihnen nicht zu erwarten war. Der Hauptfehler der Erithheiten lag nicht in dem, was sie behaupteten, sondern in dem, was sie ausschlossen, nämlich jene vorausgehende Einheit, die man als solche (als vorausgehende) nur eine substantielle nennen kann, obwohl sie in der Folge, nachdem die substantielle Differenz hervorgetreten ist, eben dadurch und im Verhältniß zu dieser — zu der substantiellen Differenz — sich zur übersubstantiellen erhebt, wie denn auch manche schon unter den ältesten sowie unter den späteren Dogmatikern, wahrscheinlich weil sie doch nicht recht wagten eine substantielle Differenz absolut zu leugnen, und um sich diese für gewisse Fälle vorzubehalten, für nöthig fanden zu erklären, die Einheit sey nicht eine substantielle, sondern eine übersubstantielle (*ὑπερουσίος*), und das, was sie das Wesen in Gott nennen, sey nicht eigentlich Wesen im Sinn von Substanz, sondern *οὐσία ὑπερουσίος*. Allein auch dieß wieder kann nur für einen bestimmten Moment gesagt werden, nämlich nur da, wo die Persönlichkeiten in eigentliche substantielle Differenz gesetzt sind.

Alle Ausdrücke der bisherigen Dreieinigkeitslehre erhalten wissenschaftliche Bestimmtheit und Bedeutung erst mit dem Auseinanderseyn der Momente, wie denn auch der geistreichste unter den neueren philosophischen Dogmatikern mit läßlichem Freimuth die Nothwendigkeit einer gänzlichen wissenschaftlichen Umschaffung dieses Dogmas mit siegreicher Dialektik dargethan hat. Es gibt in der That nichts Trostloseres als die wissenschaftlichen Bestimmungen der bisherigen Lehre, weil man keiner eigentlich vertrauen, keine mit Sicherheit und ohne die Gefahr anwenden kann, während die eine Klippe vermieden wird, gegen die andere anzustoßen.

In der Homouste (dem dritten Moment) ist die Heterouste nothwendig begriffen, ohne diese würde sie zur bloßen Tautouste. Dieß gestehen die strengsten Anhänger des Athanasius ein, ja dieser selbst — in dem ich nicht den wissenschaftlich beschränkten Kopf habe finden können, als welchen ihn die unwissenschaftliche Seichtigkeit einer gewissen Zeit gern vorstellen wollte, und den namentlich auch Lessing hoch geachtet hat — er selbst

macht die Bemerkung: οὐκ αὐτό τὲ ἐστὶν ἑαυτῷ ὁμοούσιον, dasselbe könne nicht demselben, sondern nur einem andern homoussisch seyn, dasselbe sey demselben nicht homo-, sondern tautoussisch. Dieß ist durch unsere Entwicklung erreicht. Nach völlig aufgehobener Spannung, wo nun der Sohn in den Vater oder unter den Vater zurückkommt, eben damit wird, was der Vater ist (und ebenso der Geist), hier ist jede der drei Personen den andern homoussisch (weil das Substantielle in jeder dasselbe und nur gleichsam der Exponent dieses Substantiellen in jeder ein anderer), aber nicht tautoussisch.

Stellen wir uns auf die Höhe des hier erreichten Standpunktes, so können die drei Personen nun auch als successive Herrscher, als die drei Herrscher aufeinanderfolgender Zeiten gedacht werden. Es ist erlaubt zu sagen: Die Zeit vor der Schöpfung sey in besonderem Sinn die Zeit des Vaters, da das Seyn noch ausschließlich in seiner Hand ist, die gegenwärtige Zeit sey in vorzüglichem Sinn die Zeit des Sohns, von dem eben darum in der zuletzt behandelten Stelle mit deutlicher Anzeige einer Zeit gesagt ist: er muß herrschen, bis er alles ihm Widerstrebende zum Schemel seiner Füße, d. h. zu seinem Grund, seiner Basis, seinem Hypokeimenon, gemacht hat. Die dritte Zeit, die während der ganzen Schöpfung die zukünftige ist, in die alles gelangen soll, sey die Zeit des Geistes. Es ist also auch erlaubt, die drei Personen als die successive Herrscher dreier verschiedener Zeiten zu denken, nämlich der großen oder Weltzeiten — der χρόνων αἰώνων — 1) der Zeit der ausschließlichen Macht des Vaters, 2) der Zeit der jetzigen Schöpfung, wo alles Seyn dem Sohn übergeben, also die Macht des Sohns über das Seyn auch eine ausschließliche ist, 3) der Zeit, in der keine Zeit mehr seyn wird, die also selbst Ewigkeit. Man kann diese drei Zeiten im Gegensatz mit dem, was insgemein die Zeit genannt wird, die aber selbst nur ein Glied ist in dieser großen Folge von Zeiten, d. h. ein Glied der wahren, der absoluten Zeit — im Gegensatz also mit jener bloß zeitlichen Zeit, die nämlich durch die bloße beständige Wiederholung der Einen Weltzeit = A entsteht, können sie ewige genannt werden. Denn mit dem, was man gewöhnlich sagt, die Zeit gehe nicht über die Welt

hinaus, oder sie sey eine bloße Form unserer Sinnlichkeit, und Ähnlichem, kann man von der göttlichen Oekonomie, wie sie in der Offenbarung dargestellt ist, und also von der Offenbarung selbst, nichts begreifen. Diese und ähnliche schwächliche Begriffe muß man ablegen, um in das große Geheimniß, das durch das Christenthum aufgeschlossen ist, einzubringen.

Ein Autor des siebzehnten Jahrhunderts, der bekannte Angelus, genannt Silesius, hat unter seinen geistlichen Sinngedichten auch dieses:

Der Vater war zuvor, der Sohn ist noch zur Zeit,
Der Geist wird endlich sehn am Tag der Herrlichkeit.

Schwerlich zwar wurde dieses Sinngedicht in jenem höchsten Sinn gemeint, obgleich die Aussprüche des N. T.: Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte, schon wenigstens dahin deuten, daß Gott, der im Anfang absolute Zukunft ist — der seyn wird — dieß sein absoluter Name —, um sich zu offenbaren, schlechterdings etwas in sich auseinanderhalten, sich als Anfang und als Ende setzen mußte, und noch bestimmter, wie es die Apokalypse¹ ebenfalls ausdrückt: Ich bin der Ist, der war und der da kommt, drei Zeiten unterscheidet. In jenem Epigramm ist unter der Zeit, wo der Vater war, unstreitig nur die Zeit des A. T. verstanden, unter der Zeit, wo der Sohn ist, die Zeit des Neuen. Aber selbst diese besonderen Zeiten wiederholen ja, nur im engern Kreise, die höheren und allgemeineren. Jenes Epigramm ist also wohl mehr im Sinne einer Secte, oder vielmehr einer Anzahl tiefer denkender Menschen im Mittelalter zu verstehen, die eben daraus, daß das A. T. die Zeit des Vaters gewesen, die Zeit des N. T. die Zeit des Sohns sey, schloßen, daß eine dritte Oekonomie, eine dritte Zeit bevorstehe, die Zeit des Geistes, welche das ewige Evangelium bringen solle. Als Anhänger dieser Lehre von einem bevorstehenden ewigen Evangelium wurde insbesondere der oben erwähnte Abt Joachim gerechnet, und vielleicht hat diese Anwendung, die er von der Dreieinigkeitslehre machte, indem er die drei Personen gleichsam als die Exponenten oder Potenzen dreier aufeinanderfolgender

¹ 1, 8.

Zeiten vorstellte, Gelegenheit gegeben, ihn des Tritheismus zu beschuldigen. Wenn die Anhänger dieser Lehre das bevorstehende Evangelium das ewige nannten, so mußte dieß allerdings anstößig scheinen, wenn damit zugleich gesagt seyn sollte, daß das Evangelium Christi nur ein vorübergehendes, noch nicht das letzte und immer bleibende sey. Ob nun dieß eine wirkliche Meinung war, entstanden und veranlaßt etwa durch den nichts weniger als vollkommenen Zustand der Kirche, oder ob der Sinn nur dieser war, daß eine höhere Entwicklung des Evangeliums Christi bevorstehe, wodurch es erst in das Evangelium des Geistes übergehe, wo das nur durch Geistesdruck und Verfinsternung äußerlich erhaltene, aber eben darum innerlich verdunkelte und aufs Neue zum unverständlichen Geheimniß gewordene Christenthum im vollen Licht einer vollkommen begriffenen und verstandenen Wahrheit erscheinen werde, dieß muß ich begreiflicherweise hier dahingestellt seyn lassen. Für uns hat jene Succession hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß alles, d. h. die ganze Schöpfung, d. h. die ganze große Entwicklung der Dinge, von dem Vater aus — durch den Sohn — in den Geist geht. Der Vater war zuvor, d. h. vor aller Zeit, der Sohn ist in der Zeit, er ist die während der gegenwärtigen Schöpfung herrschende Persönlichkeit, der Geist wird nach der Zeit seyn als letzter Beherrscher der vollendeten, in ihren Anfang, also in den Vater zurückgekommenen Schöpfung: nicht daß alsdann die Herrlichkeit des Vaters und des Sohns aufhört, sondern daß nur die Herrlichkeit des Geistes zu der des Vaters und des Sohnes hinzukommt. Damit ist aber auch erst diese eine vollkommen offenbare und verwirklichte. Denn was Johannes von dem einzelnen Menschen sagt: die göttliche Einwohnung in dem Menschen sey erst vollendet, wenn der Geist hinzukomme, dieß gilt auch von dem Ganzen. Der „Tag der Herrlichkeit“ ist der Tag der gemeinschaftlichen Verherrlichung des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Ich kehre nun wieder in den Zusammenhang zurück.

Nur jener seit dem Umsturz gefasste Wille der zweiten Persönlichkeit, dem Seyn in die Entzweiung zu folgen, aber nur um am Ende mit dem Seyn zugleich auch sich selbst als außergöttliche aufzuheben — nur dieser Wille war die Ursache, daß der Vater die Vermittlung annahm, den Sohn schon damals zum Herrn machte (*κύριον αὐτὸν ἐποίησεν ὁ Θεός* heißt es in der Apostelgeschichte¹ — davon heißt er *ὁ Χριστός*, der Gesalbte, d. h. der von Gott zum Herrn und König über alles Seyn Gesalbte). Jener Wille war die Ursache, daß der Vater dem Sohn die Macht gab über das blinde, gottwidrige Seyn, die er schon zur Zeit der herrschenden Finsterniß, schon im Heidenthum ausübte. Nur in Hinsicht auf diesen Willen konnte der Vater einwilligen, das Unprincip, auf dem er sonst als Organ seines Unwillens halten mußte, der vermittelnden Potenz zur Ueberwindung zu lassen. Schon das Heidenthum also war etwas nur in der Hinaussicht auf jenen Willen Mögliches. Zwar wirkte in diesem die vermittelnde Persönlichkeit nur als natürliche Potenz, aber, da der wahre Sohn, der eigentliche Christus doch auch in dieser ist, so war Christus auch schon in der Mythologie, wenn gleich nicht als Christus. Die Heiden waren also freilich *χωρὶς Χριστοῦ*², getrennt von Christus, nämlich von Christus als solchem,

¹ 2, 26.

² Ephef. 2, 12.

und doch war es nur dieselbe natürliche Potenz, die in Christus sterben sollte, dieselbe war es, wodurch sie erleuchtet wurden, und die sich ihrer allein annahm. Denn der Vater, der sich dem außergöttlichen Seyn unzugänglich machte, zog auch äußerlich sich zurück in das Bewußtseyn eines kleinen, unscheinbaren, in einen Winkel der Welt zurückgedrängten Volks, von dem Tacitus¹ sagt, daß es gegen das ganze übrige Menschengeschlecht von feindlichem Haß erfüllt, eben darum hinwieder allen Völkern verhaßt war, und auch hier erschien er nur als der einer beständigen Versöhnung bedürftige. Christus dagegen war — obwohl noch in seiner bloß natürlichen Wirkung — der Heiden Licht; er war die eigentliche Potenz des Heidenthums; in diesem bildete er sich den Boden, der einst den Samen des Christenthums aufnehmen sollte, für welches das Judenthum viel zu enge gewesen wäre. Heidenthum und Judenthum waren zwei getrennte Oekonomien, die erst im Christenthum zusammenfließen sollten.

War es nicht eine göttliche Wohlthat, welche die Menschheit von dem wilden, thierischen, gesetzlosen Leben der Urzeit zum gesetzlichen und menschlichen hinüberleitete? Nicht bloß die Kenntniß der Feldfrüchte (in einer Stelle des Jesaias²), sondern alles Wissen, auch der Heiden, wird von Gott abgeleitet im 94. Psalm, wo es heißt: Der die Heiden unterweist, sollte der nicht strafen, der die Menschen lehret, was sie wissen? Auch jene mythologischen Götter, welchen sie ein menschlicheres Leben verdankten, nannten die Griechen *σωτηρες*, Heilande. Da übrigens jene natürliche Potenz, die die eigentlich wirkende in der Mythologie ist, die Gewalt über die Menschheit nur sich erwarb, um am Ende von dem Göttlichen durchbrochen zu werden, so war auch schon während der ganzen Zeit des Heidenthums Christus in einem beständigen Kommen, ob er gleich erst wirklich kam, als die Zeit erfüllt war, wovon später noch die Rede seyn wird.

Man wird dieser Ansicht vielleicht das Anstößige des Heidenthums entgegenhalten. Aber — — geht es denn im N. T. ohne alles nach

¹ Hist. V, 5.

² 28, 24 ff.

unseren Begriffen Anstößige ab? Wird doch auch Abraham versucht, seinen einzigen Sohn als Brandopfer zu schlachten! Aber auch im Heidenthum ist es nicht die versöhnende Potenz, welche zu Menschenopfern verleitet, sondern das dem menschlichen Leben feindselige Princip, das der Mensch wieder erregt hat, und das, einmal entbunden, natürlich dem Menschen als dem großt, dem es unterworfen seyn sollte. Es war vielmehr die höhere Potenz, die in der milderen Zeit die Tethothisie, ja Menschenopfer überhaupt zuerst abwehrte.

Es wird ausdrücklich von Christo gerühmt: Wir haben an ihm nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitgefühl haben — *μη δύναμενον συμπάθεισαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*, sondern einen, der versucht ist, d. h. der alles erfahren hat bis zur völligen Gleichheit mit uns, die Sünde allein ausgenommen — *πεπειρασμένον κατὰ πάντα*¹, dieß ist ein starkes, nichts ausschließendes Wort. Er hat also auch alle Leiden und Versuchungen erfahren, denen das menschliche Bewußtseyn im Heidenthum unterworfen war. Schon damals war er der leidende Messias, wie ihn das N. T. darstellt, — leidend eben darum, weil nicht wollend. Er war gegenwärtig und dabei in allen Zuständen des menschlichen Bewußtseyns, ohne selbst von ihnen belect zu werden. Christus hat durch seine Erscheinung in der Menschheit, durch seine Leiden und seinen Tod als Mensch die Vermittlung nur vollbracht, aber er ist der ewige Vermittler, der Mittler zwischen Gott und den Menschen von Weltzeiten her — also auch schon der Vermittler im Heidenthum. Nicht in dieser Wirkung, durch welche das Heidenthum entsteht, ist er Christus, aber er ist doch schon Christus, indem er diese Wirkung ausübt, denn diese Wirkung (diese Gewalt über das abgefallene Seyn) ist ihm nur gegeben, inwiefern er schon Christus, d. h. der Gesalbte Gottes, der von Gott zum Erben und Herrn Eingesezt, ist. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz reicht völlig hin, das Heidenthum zu erklären, aber sie selbst bedarf wieder, wie wir gesehen haben, einer höheren Erklärung, und ist bedingt durch den über sie hinausgehenden Willen, in Ansehung dessen allein der Vater dem Sohn solche Gewalt gab.

¹ Ebr. 4, 15; cf. 5, 2.

Die Zeit des Heidenthums wird die Zeit der Blindheit genannt; es war blind für Christum als solchen, aber der Blinde sieht die Sonne auch nicht, und wird doch von ihr erwärmt, und empfindet ihr allgemeines, durchbringendes Wohlthun. Die Schrift sagt¹ von den Heiden: sie haben nach Gott getappt, ob sie ihn nicht greifen und fühlen möchten; dasselbe läßt sich von dem Heidenthum in Bezug auf Christum sagen. Der Heide wußte nichts von Christo, und doch war er ihm durch seine Wirkung nahe. Ohne ihn war das menschliche Bewußtseyn einer unvermeidlichen Selbstzerstörung preis gegeben.

Wenn das Christenthum nichts anderes ist, als wofür es gewöhnlich angesehen wird, eine bloße Negation des Heidenthums, so daß dieses ihm gegenüber nur Fabel ist und gar nichts Reelles in sich hat, wenn das Christenthum mit dem Heidenthum nichts Positives gemein hat, so zerfällt die Geschichte in zwei Hälften, die völlig auseinander und ohne alle Berührung sind, alle Continuität, aller Zusammenhang der Geschichte wird unterbrochen, und das Christenthum erscheint nicht als das Ewige, das es ist, und das insoweit in allem, auch in dem Heidenthum, daseyn muß, es erscheint als ein nur von gewisser Zeit an Daseyendes. Dieß ist aber eine Herabsetzung des Christenthums. Der Inhalt aller wahren Religion ist ein ewiger, also von keiner Zeit absolut auszuschließender Inhalt. Eine Religion, die nicht von der Welt her, die nicht durch alle Zeiten ist, kann nicht die wahre seyn. Das Christenthum muß also auch im Heidenthum gewesen seyn, dieses hatte denselben substantiellen Inhalt (dieß Wort drückt dasselbe aus mit dem früheren: Christus war im Heidenthum — nur nicht als Christus, dieß heißt eben bloß substantiell, nicht in seiner Wahrheit). Es wäre der menschlichen Natur unmöglich gewesen, Jahrtausende lang bloß vom Irrthum zu leben; ein nur mit Nichtigkeiten erfülltes menschliches Bewußtseyn konnte nicht dauern. Es ist undenkbar, daß die Menschheit Jahrtausende hindurch ohne allen Bezug zu demjenigen Princip gestanden hätte, in dem allein das Heil ist.

Wer die Herablassungen Gottes im Alten Testament bedenkt,

¹ Act. 17, 26. 27.

und die göttlichen Erscheinungen in demselben nicht auch für bloße Fabel hält, wird auch den Theophanien des Heidenthums nicht alle Realität absprechen. Die Heiden waren vom Angesicht des Vaters gleichsam verwiesen, aber eben ihnen gab er Christum zum Herrn, wenn dieser gleich unter ihnen nur als natürliche Potenz wirkte. Das Heidenthum — eben darum weiß das Christenthum nicht seine absolute Negation, sondern seine Wahrheit ist — hat auch in sich selbst eine relative Wahrheit.

Sie sehen, das Christenthum, indem wir ihm das ganze große Heidenthum zum Hintergrund geben, hat eine weit größere und mächtigere Basis seiner Realität, als ihm die gewöhnlichen spitzfindigen Beweise seiner Wahrheit zu geben vermögen. Das Christenthum ist nicht etwa einseitig aus dem Judenthum hervorgegangen, es hat ebensowohl als dieses das Heidenthum zu seiner Voraussetzung; nur dadurch ist seine Entstehung die große weltgeschichtliche Erscheinung, wofür sie von jeher gegolten.

Die vermittelnde Potenz mußte sich erst zum Herrn des entgegengesetzten Princips — im Bewußtseyn — gemacht haben, zur *μορφή Θεοῦ* gelangt seyn, ehe sie sich ihrem persönlichen Willen, also ihrem wahren Wesen nach zeigen konnte. Erst mußte das Gott widerstrebende Seyn in seiner Wirkung — in seinem Actus — überwunden werden — dieß ist der Inhalt des Heidenthums, und dieß kann auch geschehen durch eine bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz. Wenn dieß geschehen, wenn die versöhnende Potenz sich ganz zum Herrn jenes der Potenz, dem Grunde nach noch immer Gott widrigen, gegen den göttlichen Willen gesetzten Seyns gemacht, dann ist die Zeit für jenes große Opfer gekommen, in welchem die vermittelnde Potenz mit dem Seyn, das sie sich unterworfen hat, zugleich und in derselben That auch ihr eignes außergöttliches Seyn aufhebt, und so die wahre Versöhnung stiftend alles zu Gott zurückführt. Da erst, wenn Herr geworden, kann jener Wille offenbar werden, den die vermittelnde Potenz seit der Schöpfung gefaßt hatte — darum heißt es *ἀπανορώθη ὁ Χριστός*¹,

¹ 1 Joh. 8, 8., vergl. mit v. 5 und mit 1 Joh. 1, 2.

Christus wurde offenbar, was voraussetzt, daß er zuvor nur verborgen war — Christus ist Christus nur in jenem Willen, jeder Wille aber wird nur offenbar durch die That, und so war Christus als solcher verborgen, und wurde erst offenbar in der That der ewigen, d. h. bleibenden Versöhnung. Denn eine Versöhnung war auch im Judenthum und Heidenthum. Die Idee der Opfer, zumal der Sühnopfer geht, durch alle Völker, und ist im Heidenthum nicht eine weniger wesentliche als im Judenthum. Die heidnischen wie die jüdischen Opfer beziehen sich aber zunächst nur auf Versöhnung jenes äußeren Princip, das die Ursache der Spannung ist. Die wahre, die absolute Versöhnung wird dadurch nicht bewirkt, weil jenes Unprincip nur äußerlich, nicht aber in seiner Potenz, nicht auch in dem Recht, überwunden wird, in dem Recht, das es sich auf den Menschen noch immer vorbehält, wenn es auch in der Ausübung desselben nachläßt, wenn auch schon durch natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz im Heidenthum Menschenopfer und andere Gräuelpfeiler verschwunden waren. Wie also die jüdischen, so sind auch die heidnischen Opfer nur die vorausgehenden Zeichen des großen, einst zur ewigen Versöhnung darzubringenden Opfers. Denn jene Opfer mußten beständig wiederholt werden, eben weil sie das dem Menschen feindliche Princip nur äußerlich und seiner Wirkung nach, nicht innerlich, aufgehoben. Das große Opfer, in welchem die früheren erst zur Wahrheit werden, wurde nur Einmal für immer gebracht, weil in ihm alle Spannung gelöst und selbst in ihrem Grund aufgehoben wurde, weil dieses allein Gott versöhnte. Dieses große, ewig gültige Opfer wird dadurch gebracht, daß der, welcher *ἐν μορφῇ Θεοῦ*, statt Gottes, wie Gott war, daß dieser sich der göttlichen Gestalt entäußert, sein außergöttliches Seyn Gott als creatürliches unterwirft (denn dieß ist der Sinn der Menschwerdung) und den Tod erleidet, in welchem eben nur die natürliche Potenz stirbt, und der Göttliche selbst sein außergöttliches Seyn aufhebt. Indem jene schon in der Schöpfung vermittelnde Persönlichkeit, indem sie, wiewohl immer mit dem Willen des Vaters, ihren Bezug zu dem gottwidrigen Seyn behält, nimmt sie gegenüber von dem Vater ein eigenes Seyn an, was sie zuvor weder wahr-

der Schöpfung noch im Ende der Schöpfung hatte, sie setzt damit sich selbst außer Gott, und ist eine von dem Vater freie und unabhängige Persönlichkeit; als solche ihm gegenüber stehend ist sie aber auch allein in der Lage und Stellung, die zu einer wahren Vermittlung erforderlich ist. Sie konnte nicht des gottwidrigen Seyns sich annehmen, ohne ihr eignes Verhältniß zu Gott äußerlich wenigstens aufzugeben, nicht in dieses Seyn eingehen, sich ihm gleich stellen, mit ihm Gemeinschaft pflegen (gerade wie dem erscheinenden Christo nachher vorgeworfen wird, mit Sündern Umgang zu pflegen): sie konnte, sage ich, ihr Verhältniß gegen das gottwidrige Seyn nicht beibehalten, ohne selbst in die Spannung, und soweit in die Opposition mit Gott einzugehen, den Zorn Gottes auf sich zu nehmen, und aus lauterer Liebe zu der Welt, die sie nicht verloren geben wollte, sich zum Mitschuldigen jenes Seyns zu machen, und so als die unschuldig-Schuldige selbst die Strafe dieses Seyns auf sich zu ziehen.

Ich glaube nicht, daß die Ausdrücke, deren ich mich eben bedient habe, zu kühn sind, wenn sie auch nicht eben die gewöhnlichen sind; ich habe damit nur den wörtlichen Sinn jener Ausdrücke beibehalten.

Man wird der Philosophie der Offenbarung vielleicht vorwerfen (denn es gilt den meisten als Vorwurf), sie sey orthodox. Aber nicht um Orthodoxie ist es zu thun — ich weise dieß von mir ab, weil es einen ganz falschen Standpunkt für die Philosophie der Offenbarung geben würde. Mir ist es in der That ganz gleichgültig, was irgend eine Dogmatik aufstellt oder behauptet, es ist nicht meine Aufgabe, es ist nicht die Aufgabe des Philosophen, mit irgend einer übereinzustimmen. Mir ist es nur um das Verständniß des Christenthums in seiner ganzen Eigentlichkeit zu thun, und allerdings sind wir durch unsere philosophischen Ideen in den Stand gesetzt, das Christenthum um ein gut Theil eigentlicher zu verstehen, als manche halborthodoxe Ansicht, aber zugleich auch um ein gut Theil vernünftiger, als eben diese, und sogar als die sogenannten rein vernünftigen oder rationalen Ansichten, welche das Reale des Christenthums in nichts auflösen. Wie ich Sie durch die Philosophie der Mythologie gelehrt habe, in dieser, nämlich auch in der wörtlich

oder eigentlich (nicht allegorisch verstandenen) — in der wörtlich verstandenen Mythologie Wahrheit zu sehen, so will ich Sie durch die Philosophie der Offenbarung in den Stand setzen, in der Offenbarung alle Ausdrücke aufs eigentlichste, noch eigentlicher selbst als manche für rechtgläubig geltende Ansicht, geschweige als jede halb oder ganz rationalistische, zu verstehen.

Es wird ausdrücklich von Christus gesagt: er hat sich für uns zum Schuldigen gemacht, er ist für uns zum Fluch geworden¹. In dem Brief an die Hebräer (7, 22) heißt es von Jesus: er ist Bürge eines besseren Bundes (einer besseren Einheit mit Gott) geworden — er hat sich für uns verbürgt, daß ein neuer, besserer Bund entstehen werde. Hieraus erhellt unter anderem, daß die vermittelnde Funktion Christi nicht erst mit seiner Erscheinung im Fleisch angefangen, daß sie von der Welt her — mit dem Fall — wirksam gewesen.

Wer für einen andern Bürgschaft leistet, ist nicht selbst schuldig oder der Schuldner, und doch ist er Schuldner, er ist also der unschuldig- (nicht schuldig-) Schuldige. Die zweite Persönlichkeit kann sich des Gottwidrigen Seyns nicht annehmen, ohne sich äußerlich selbst von Gott zu trennen; durch den Menschen ist der Sohn von Gott getrennt, insofern heißt der Mensch ein Feind Christi; denn für uns seine Feinde ist er gestorben, sagt der Apostel².

Indem Christus sich zum Bürgen für das Menschengeschlecht machte, erlangte er dessen Erhaltung, aber damit hatte er zugleich die Folge dieser Erhaltung auf sich genommen. Erhalten konnte das Menschengeschlecht, aber nicht vor der Sünde bewahrt werden, die vielmehr sich mehr und mehr entwickeln mußte; indem er sich für die Erhaltung der Menschheit verbürgte, hat er also zugleich auch alle Sünde derselben auf sich genommen.

Auf diese Weise also wurde Christus der ewige Versöhner. Indem er selbst in die Spannung einging, wurde er natürliche, kosmische Potenz — als solche wirkte er im Heidenthum dem blinden, Gott und dem

¹ Gal. 3, 13 (cf. 2 Cor. 5, 21).

² Röm. 5, 10, cf. v. 6—8.

Schelling, sammtl. Werke. 2. Abth. IV.

Menschen feindlichen Princip entgegen. In seinem Tode stirbt er als diese kosmische Potenz, das Göttliche des Verfühners durchbricht das Natürliche und verzehrt es gleichsam in jenem Tode. Damit ist dann auch erst die Spannung ganz aufgehoben. Spannung ist Unruhe, wie mit jemand auf gespanntem Fuß seyn, in Spannung mit jemand leben, so viel ist als in Uneinigkeit mit ihm seyn. Ich sage, durch jenes große Opfer, wo die vermittelnde Persönlichkeit sich als natürliche Potenz aufhebt, ist erst die ganze Spannung oder ist die im menschlichen Bewußtseyn gesetzte Spannung erst völlig aufgehoben, die ganze göttliche Einheit wiederhergestellt. Ich sage, die ganze. Hier muß ich nämlich nur erinnern, daß, indem B wieder wirkend wird, zunächst allerdings A² wieder aus dem actus purus, also in Spannung gesetzt ist, aber diese Spannung erstreckt sich dann auch mittelbar ebensowohl auf die dritte Potenz oder vielmehr die dritte Persönlichkeit. (Denn im Ende der Schöpfung ist Gott gleicherweise die drei Personen, Vater, Sohn und Geist, obwohl diese nicht außer dem Vater, oder überhaupt nicht aufeinander, sondern ineinander sind). Wie nun der Geist nicht unmittelbar negirt, aus dem göttlichen Seyn gesetzt ist, so kann er auch nicht unmittelbar sich wiederherstellen, sondern nur durch den Sohn ist ihm die Wiederherstellung in das Seyn vermittelt. Eben weil sie nicht unmittelbar wirken kann, erscheint die dritte Potenz auch hier (in dem hier eingeleiteten neuen Proceß) dem Proceß der Wiederherstellung nur als antreibende Ursache, — die Propheten (der Geist ist die Potenz der Zukunft als des seyn Sollenenden) die Propheten, heißt es (2 Petri 1, 21), haben geredet getrieben von dem heiligen Geist — er ist es, der zu der Wiederherstellung der göttlichen Geburt in sich auch den Einzelnen antreibt; daher sagt Paulus¹: alle, welche der Geist Gottes treibet, sind Söhne Gottes; der Geist ist nicht die unmittelbar wirkende, sondern die durchwirkende, finale, zum Ende hindurch drängende Ursache, wie wir ihn denn als durchwirkende Ursache in der Natur erkennen. Es wurde schon früher² bemerkt, daß er eigentlich

¹ Röm. 8, 14.

² Vergl. S. 334 des vorhergehenden Bandes. D. 5.

die Ursache alles dessen ist, was als zweckmäßig erscheint; denn in ihm allein ist der Zweck und das Ziel¹. Nun ist aber der Geist durch die neue im menschlichen Bewußtseyn eingetretene Spannung — nicht weniger als die zweite oder vermittelnde Potenz ist auch der Geist aus der göttlichen Einheit gesetzt und daher bloß kosmische Potenz, als solcher der dritte Herr des menschlichen Bewußtseyns, wie wir ihn in der Mythologie gefunden haben. Das N. T. unterscheidet sehr bestimmt einen Geist der Welt, *πνεῦμα τοῦ κόσμου*, von dem es alles natürlich = Kunst = und Sinnreiche, alle Weisheit dieser Welt herleitet, von dem Geist aus Gott, dem göttlichen Geist; daher der Apostel¹ von sich selbst sagt: Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt (der in der Spannung wirkt), sondern den Geist aus Gott, und reden darum nicht mit den überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern mit Worten, die der heilige Geist uns lehrt. Uns, sagt er², hat, was kein Auge gesehen (was der bloß äußere Weltgeist nicht zu erkennen vermag) uns hat er es geoffenbart durch seinen, d. h. den heiligen Geist, denn der Geist erforschet alles, und dringt selbst in die Tiefen der Gottheit. Darum wird auch der heilige Geist (das Heilige ist eben dem Kosmischen entgegengesetzt) der heilige Geist wird als der höchste Lehrer vorgestellt, der erst in alle Wahrheit, d. h. in die ganze Wahrheit leiten wird³, der Lehrer, der selbst über den Sohn ist, den dieser nach seiner Entfernung von der Welt vom Vater senden wird⁴; er heißt der Geist der Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*. Nun kann aber der Geist, die dritte Person, nicht vorher kommen, als bis das ganze Werk Christi gethan und in seinem Tod vollbracht ist. Die dritte Potenz ist die von allen ausgeschlossen werden kann, aber selbst nicht ausschließende, was von der zweiten nicht zu sagen ist. Auch die zweite Potenz muß, solange bis das Unprincip überwunden ist, sich in ihrer Besonderheit, und demnach in der Spannung mit der

¹ 1 Cor. 2, 12. 13.

² 1 Cor. 2, 9. 10.

³ Joh. 16, 13, cf. 14, 26.

⁴ Joh. 14, 16. 17.

dritten Potenz halten. Hieraus, daß die zweite Potenz als solche auch die dritte ausschließt, erklärt sich, warum Christus, als er das Werk des Neuen Testaments anfang, den heiligen Geist anziehen, mit diesem gesalbt werden, ihn empfangen mußte, was nicht möglich war, wenn er nicht zuvor außer ihm, jede Potenz also als eine besondere war. Darum kommt erst bei der Taufe, wo durch eine Stimme vom Himmel der bisher Außergöttliche als Sohn erklärt wird, auch der Geist sichtbar auf ihn herab. Diese Herabkunft des Geistes in dem Augenblick, wo der Messias als der Sohn Gottes (in der ganzen Bedeutung dieses Worts, die ich entwickelt habe) erklärt wird, zeigt, daß von diesem Augenblick an die ganze Gottheit in dem Mensch Gewordenen sich wiederherstellt, daß er von nun an wirklich *εἰκὼν θεοῦ τοῦ ἀοράτου*, das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes ist, wie er von dem Apostel genannt wird, die ganze Gottheit leiblich, d. h. vollständig (dies bedeutet *σωματικῶς*¹; wie das Körperliche erst durch die dritte Dimension vollendet wird), in ihm wohnt. Diese Anziehung des Geistes ist also ein neuer Beweis für die Spannung, in welche auch Christus gesetzt war, und die sich erst löst, wie er als Christus erscheint. Allgemein aber kann der Geist nur kommen, wenn der Vater völlig versöhnt ist; der Vater, wie der Apostel Johannes² sich ausdrückt, kann nur zugleich mit dem Sohn Wohnung bei uns machen, d. h. uns wieder immanent werden, nachdem wir ihm entfremdet waren³; ja das Empfangen des Geistes ist eben das Zeichen, daß der Vater wieder in uns, also mit uns versöhnt ist, wie aus dem Wort desselben Apostels (1, 3, 24) erhellt: daß er in uns bleibt — uns inwohnt — *ὅτι μένει ἐν ἡμῖν* —, das erkennen wir *ἐκ τοῦ Πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν*, aus dem Geist, den er uns gegeben hat. Der Geist ist der durch Vater und Sohn vermittelte, darum wird gelehrt, daß er vom Vater und Sohn ausgehe, was indeß so zu verstehen, daß er vom Vater ausgeht, aber durch Vermittlung des Sohns.

¹ Col. 2, 9.

² 14, 23. — Vergl. S. 336 des vorhergehenden Bandes. D. S.

³ Randbemerkung: B über uns hinaus.

Allgemein kommt daher der Geist nur, nachdem Christus ganz verherrlicht, d. h. nachdem er des außergöttlichen Seyns ganz entledigt, oder, wie Jesaias sich ausdrückt, aus der Angst und aus dem Gericht, d. h. der Spannung, genommen ist. Darum heißt es im Evangelium Johannis (7, 39): Der Geist war noch nicht da, noch nicht gekommen, denn Christus war noch nicht verherrlicht, verklärt.

Sie sehen, wie genau die Stellung, die dem h. Geist im N. T. gegeben wird, der Folge sich anschließt, die wir den Potenzen gegeben haben, und wie wichtig es war, diese auch als successive zu denken.

Die Jünger betrübt durch die Erklärung seines nahen Todes tröstet Christus mit den Worten: Es ist euch nützlich, daß ich gehe. Denn so ich nicht gehe, kann der Tröster — wie es gewöhnlich übersetzt wird — der *παράκλητος*, jener höchste und letzte Lehrer nicht zu euch kommen, wenn ich aber gehe, werde ich ihn zu euch senden. Der Tod Christi wird nämlich als Uebergang zu seiner Verherrlichung, d. h. der gänzlichen Entledigung von jenem leidenden Zustand betrachtet, in dem er seit dem Umsturz des Seyns ist (das Verherrlichtwerden ist der Gegensatz des *πάσχειν*, des Leidens, wie schon früher² gezeigt; daher wenn Christus den Vater um die Herrlichkeit bittet, die er vor der Welt bei ihm hatte, so folgt, daß er seit der Welt [seit dieser Weltzeit] in leidendem Zustand war). Also der Tod Christi ist der Uebergang zu seiner Verherrlichung — wo er der Spannung und also dem leidenden Zustand ganz entnommen wird. Der Sinn der angeführten Rede ist daher: ehe ich nicht aus der Spannung und dem Leiden gesetzt bin, kann auch der Geist nicht kommen, nämlich der wahre Geist, der Geist aus Gott, der nicht der Geist der Welt, sondern der heilige Geist ist. Erst im Tode überwand Christus den letzten Widerstand — da war die Einheit mit dem Vater wiederhergestellt, und nun erst konnte der Geist kommen (wie er denn nun nach der Himmelfahrt über die Jünger ausgegossen wird) in locum Christi quasi succedens. Denn immer, wenn Eine Potenz ihr Werk gethan hat, folgt ihr die andere,

¹ Joh. 16, 7.

² S. 376 des vorhergehenden Bandes. D. S.

es zu vollenden. Das sind Verhältnisse, die keine Philosophie erklären kann, in der keine wahre Succession ist, die bloße logische Verhältnisse kennt, und in der eine bloß simulirte Succession ist, die im letzten Gedanken sich wieder aufhebt.

Von diesem Punkte fällt noch ein Licht auf das Heidenthum zurück, das Ihnen zugleich erklären wird, warum ich dieses bis in seine letzte Entwicklung verfolgt habe. Ich sagte früher: im Heidenthum werde nur die äußere Einheit der Potenzen, aber nicht das Verhältniß zu der über die Potenzen erhabenen geistigen Einheit, zu dem wahren Gott hergestellt; alles, was das Heidenthum erreiche, sey nur ein *simulacrum* der Einheit¹. Könnte die Einheit sich ganz als eine wirkliche und gegenwärtige herstellen, so wäre die Spannung ganz aufgehoben, damit auch der Rapport zu Gott selbst wiederhergestellt. Aber eben weil die Spannung nur äußerlich (*actu*), nicht innerlich aufgehoben ist, wird die dritte Potenz nicht zur Gegenwart. Auch im Heidenthum ist sie, aber sie bleibt ihm in der Zukunft stehen. Hier ist dem mythologischen, d. h. dem natürlichen Proceß keine Grenze gesetzt; es heißt: bis hieher und nicht weiter! Auch für das letzte innerhalb der Mythologie mögliche Bewußtseyn bleibt die dritte Potenz nur Zukunft, d. h. *Mysterium* (denn was bloß zukünftig ist, ist insofern verborgen). Das Heidenthum, wie wir gesehen, schließt sich nur durch etwas ab, das es in die Zukunft setzt, also eigentlich nicht in sich selbst hat; es endet, aber es endet mit einer Prophezeiung, die man wohl eine Prophezeiung des Christenthums nennen kann. Denn erst durch Christus als solchen wird die dritte Person eine gegenwärtige.

Zuletzt will ich Sie noch aufmerksam machen, wie nun durch diese Vermittlung und Versöhnung alle früheren Verhältnisse gesteigert, zu welcher Begreiflichkeit sie gebracht sind.

Weil Christus nur Mensch werden konnte vermöge des Göttlichen in ihm, oder vermöge des in ihm seyenden (innerlich nämlich seyenden) Vaters, so wird eben in dem Menschgewordenen auch allein das Göttliche Christi offenbar. Derjenige aber, der zum Sohn erklärt wird,

¹ Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 212. D. S.

ist dabei nicht mehr wie in der Schöpfung der im Vater Seyende und Begriffene, sondern es ist der allerdings außer dem Vater Seyende. Ist also der außer dem Vater Seyende als Sohn erklärt, der mit dem Vater eins ist, so ist damit eine viel höhere, und daher zugleich sachlichere Vermittlung gesetzt, als die in der Schöpfung war, wie auch das durch, wenn es heißt: Gott hat die Welt mit sich durch Christum versöhnt, eine weit mehr vermittelte Bedeutung hat, als wenn es heißt: er hat durch den Sohn die Welt erschaffen. Hier (in der Schöpfung) ist nämlich der Sohn nicht außer ihm, nicht für sich, nicht selbstständig wirkende Persönlichkeit. In der Erlösung aber ist der Sohn der selbstständig wirkende, der außer dem Vater seyende, obwohl er in anderer Beziehung nur der Vater selbst, der außer sich, in einer zweiten Persönlichkeit gesetzte Vater ist („Wer mich siehet, der siehet den Vater“), und ob es gleich nur der Wille des Vaters ist, der durch den Sohn geschieht — des Vaters, der die Welt so geliebt, daß er ihr den eingebornen Sohn gab — überließ gleichsam —, daß sie nicht verloren sey. Insofern konnte der Apostel sagen: Gott (war in Christo und) versöhnte die Welt mit ihm (mit sich) selbst¹.

Sie sehen, wie hochgesteigert hier jenes Verhältniß wiederkehrt, vermöge dessen der Vater in der Schöpfung unmittelbar als B hervortritt, aber seinen wahren Willen in den Sohn legt, und durch diesen dasselbe Seyn überwindet, negirt, daß er als Vater setzt und bejaht. Derselbe, welcher als bloßer Vater der Welt, d. h. dem von ihm abtrännigen Seyn absolut unverföhlich wäre, derselbe versöhnt als Sohn eben dieses Seyn sich selbst, und in dieser Vermittlung eben ist die höchste Einheit Gottes mit sich selbst, die durch Untreue des Menschen zerrissen worden, wiederhergestellt.

Es gehört allerdings ein gewisser Muth des Denkens dazu, dieses Verhältniß mit ganzer Kraft festzuhalten, wie eine Zuversicht des Herzens dazu gehört, es sich anzueignen.

Hiermit glaube ich nun den Grundgedanken der Offenbarung vollständig ausgesprochen. Damit ist zugleich die Ursache aller Offenbarung

¹ 2 Cor. 5, 19.

erklärt. Der wahre Sohn, die Persönlichkeit, die in der bloß natürlichen Potenz verborgen ist, die, welche von Anfang an schon — in Uebereinstimmung mit dem Vater, den Willen hatte, das von Gott abgefallene Sein zurückzubringen, diese nämlich ist ebenso die Ursache aller Offenbarung, wie eben dieselbe als bloß natürliche Potenz die Ursache aller Mythologie ist. Unterscheiden wir nun zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorsatzes (der Vorsatz war vom Fall des Menschen an schon gefaßt, in der Voraussicht Gottes aber schon vor der Schöpfung; die *πρόθεσις*, wie sie der Apostel nennt, die Welt, die er, der Vater, nicht in sich erhalten konnte, durch den Sohn zurückzuführen, war schon vor Grundlegung der Welt gefaßt, denn nur in der Hinaussicht auf diese Vermittlung konnte er ursprünglich eine Welt wollen) — unterscheiden wir aber zwei Zeiten, die Zeit des bloßen Vorsatzes und die Zeit der wirklichen That, so ist auch vor dieser Zeit der, welcher Mensch werden sollte, schon das Princip der Offenbarung, nur freilich einer noch verhüllten, bloß durch Zeichen und Weissagungen redenden, wie im A. T.

Den Unterschied zwischen Offenbarung und zwischen natürlicher Religion (Sie wissen, was ich so nenne) macht nicht das Substantielle (dieses ist in beiden dasselbe), sondern nur das Wirkende. Das Wirkende in der einen ist die bloß natürliche Potenz, das Wirkende in der andern die Persönlichkeit selbst. Da aber die Persönlichkeit von der natürlichen Potenz nicht zu trennen ist, so ist implicite auch im Heidenthum schon Christus, obwohl nicht als Christus. Im A. T. ist Christus schon als Christus, aber noch bloß im Kommen begriffen. Im N. T. ist Christus als Christus auch offenbar. Also er war vorher nicht überall nicht da, er war da, nur verhüllt, im Heidenthum durch einen doppelten, im Judenthum, daß ich so sage, durch einen einfachen Vorhang. Wie der Tempel des Herrn zu Jerusalem einen doppelten Vorhof hatte, wovon der äußerste der der Heiden hieß, sowie ein Heiliges, aber außer diesem ein Allerheiligstes, in welches nur der Hohepriester, und auch dieser jährlich nur einmal, gehen durfte, am Fest der großen Versöhnung: so sind Heidenthum, Altes Testament und Neues Testament gegeneinander abgestuft.

Nur weil Christus wirklich kommen, d. h. weil es ein Christenthum geben sollte, gab es ein Judenthum. Das Judenthum ist nur wegen des Christenthums da, dieses ist das Wesentliche, jenes das Zufällige. Erst mußte die Zeit erfüllt, die Zeit des Heidenthums, in welcher die vermittelnde Potenz sich als Herru des Seyns — bis zur *μορφή θεοῦ* — verwirklichte, abgelaufen seyn, eh' Christus selbst erscheinen konnte. Denn nur der, welcher Herr des außergöttlichen Seyns ist, kann es zugleich mit sich als außergöttliches aufheben, und so es mit Gott wieder vereinen.

Was uns nun weiter obliegt, ist, das, was bisher bloß im Allgemeinen dargestellt worden, nun auch im Einzelnen auszuführen. Und da werden sich denn vorzüglich folgende Punkte hervorheben lassen: 1) Christi Wirkung auf die Menschheit schon vor seiner Erscheinung; 2) seine Menschwerdung; 3) die in Folge derselben durch ihn vollbrachte Vermittlung und Versöhnung.

Zuerst also wird von der Präexistenz Christi die Rede seyn (d. h. von seiner Existenz vor seiner Erscheinung im Fleisch), und hier bietet sich denn als Entwicklungsmittel nichts Vollkommeneres dar, als der ebendarum von jeher für besonders werth und heilig geachtete Anfang des Evangeliums Johanne, mit dem wir uns also zunächst beschäftigen werden. Indeß wird es unvermeidlich seyn, uns zuerst über eine Vorfrage zu erklären.

Es wird nämlich Christus in dieser Stelle, und nur in dieser, als „*ὁ λόγος*“ bezeichnet. Es kann Ihnen nicht unbekannt seyn, wie viele Erklärungsversuche über dieses Wort *λόγος* existiren; sogar bis nach Persten ist man gegangen, um dort Erklärung zu finden. Eher könnte man für möglich halten, der Ausdruck schreibe sich aus der alexandrinischen Philosophie her. Wirklich spricht Philo viel von einem *λόγος θεοῦ*. Bald ist er ihm die vorbiblische Welt in Gott, der Urentwurf der Welt, die über alles erhabene Vorstellung Gottes von der Welt und von der Ordnung und Symmetrie in derselben, bald ist er ihm das Princip, durch welches, *δι οὗ*, alles geworden ist. Insofern scheint er mit der demiurgischen Potenz ganz identisch, von der Johannes sagt: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*. Wie kommt aber Philo

zu diesem Ausdruck *λόγος*? Die Antwort scheint nicht schwer. Alles, wird im *N. T.* gesagt, ist durch das Wort des Herrn gemacht, wo Wort so viel ist als Befehl. Nun mochte schon früher dieses Wort Gottes als etwas Selbständiges gedacht worden seyn, Philo aber machte die Bemerkung, daß das griechische Wort *λόγος* zugleich auch den Begriff von Vernunft, von Verstand auszudrücken geeignet sey, und also sich mit den platonischen Vorstellungen von dem göttlichen Aus identificiren lasse. Nun war ihm dieser Logos wirklich der göttliche Verstand, den er als Mittelglied zwischen der erschaffenen Welt und dem unsichtbaren Gott denken konnte, um diesen von der unmittelbaren Berührung mit der Materie abzuhalten. Bei dieser Vergleichung des Johanneischen Logos mit dem Philonischen hat man aber zweierlei übersehen: 1) daß Philo von diesem Logos nie absolut spricht, wie Johannes, sondern immer hinzusetzt *ὁ Θεὸς λόγος, ὁ Θεοῦ λόγος*, Johannes aber sagt bloß *ὁ λόγος*; 2) ist diese Herleitung schon historisch durchaus zweifelhaft. Es ist unerweislich, daß dieser Ausdruck *ὁ Θεοῦ λόγος* ein in der alexandrinischen Philosophie überhaupt gebräuchlicher war. Konnte also Johannes mit den Schriften Philos so genau bekannte Leser voraussetzen, die ihm diesen Ausdruck — den er übrigens doch zugleich für eine ganz andere Sache gebraucht hätte (denn ob sich Philo seinen Logos je als wirkende Potenz bei der Welterschöpfung, ob nicht bloß als vorbildliche gedacht hat, ist noch eine große Frage, bei Johannes aber ist die Persönlichkeit, die durch *λόγος* gemeint ist, entschieden demiurgische, d. h. bei der Schöpfung wirkende Potenz) — man begreift nicht, wie Johannes so mit den Schriften Philos bekannte Leser voraussetzen konnte, die ihm diesen Ausdruck zum voraus gleichsam zugegeben und ihn verstanden hätten. So allgemein bekannt und gelesen waren die Schriften Philos gewiß nicht. Ich habe diese Ableitung von dem Philonischen Logos erwähnt, weil er die neueste Mode. Außer ihr will ich gleich noch die andere erwähnen: *λόγος* sey = Vernunft, Vernunft dann = Weisheit, von der die früher angeführte Stelle des *N. T.* sage: Der Herr hatte mich vor allen seinen Werken, bei allem, was er machte, war ich dabei; dem

entspreche bei Johannes ganz genau: *χωρίς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν*. Entweder sey schon in den Sprichwörtern die Weisheit von der zweiten Person der Gottheit zu verstehen (alte Meinung; bereits widerlegt und gezeigt, daß die Weisheit in jener Stelle ein ganz anderes Princip ist), oder wenigstens sey hier unter *Logos* ebenfalls die Weisheit zu verstehen, die man sich bei der Welterschöpfung thätig und hernach in Christo erschienen gedacht habe¹.

Diese Erklärungen haben am Ende nur Einen Grund: eine solche verweltliche, demiurgische Potenz kann man sich überhaupt nicht denken — also sie hat keine Objektivität; für eine solche Persönlichkeit ist kein Raum, also ist sie nur zufällig auch bei Johannes, entlehnt vom *Philo*. Wie man in der griechischen Mythologie, weil man auch die Dionysosvorstellung nur als eine zufällige sich denken kann,

¹ Eine andere Hypothese war, Johannes habe diesen Ausdruck als durch die Lehre des Kerinthos bekannt vorausgesetzt. Wenn Kerinthos ein Zeitgenosse des Johannes, so zeigten sich zwar schon zu seiner Zeit die ersten Spuren jener Philosophie, die sich mit dem Christenthum zugleich erhoben — des Gnosticismus (der Gnosticismus ist ein dem Christenthum paralleles Symptom, ein Einschlagen des heidnischen Princip in den unbewegten Judaismus). Allein es ist 1) nicht zu beweisen, daß Kerinthos gerade dem über die kosmischen Mächte erhabenen Geist, welchen er lehrte, dem Christus- oder Messias-Geist, den Namen *λόγος* beilegte; 2) muß ich gestehen, daß mir die dabei supponirte polemische Tendenz des Johanneischen Evangeliums keineswegs über allen Zweifel erhaben schiene. Schon von selbst und ohne ausdrückliche Absicht mußte die Erzählung des Johannes Antithesen gegen das System des Gnostikers Kerinthos enthalten, ebenso wie gegen andere gnostische Systeme, die nach Johannes Zeit entstanden; aber es scheint mir eine gewagte Sache, aus den verwoirrenen und zum Theil sich widersprechenden Nachrichten, die man über Kerinthos Lehren hat, ein System von Kerinthos Meinungen sich zusammenzusetzen, und dann zu zeigen, wie offenbar manche Stellen des Johannes gegen diesen eben gerichtet seyn. Es könnte hierin leicht ein *circulus vitiosus* seyn. Vielleicht hat man sogar dem Kerinthos manche Meinungen zugeschrieben, auf die man erst aus Stellen des Johanneischen Evangeliums geschlossen hatte, nachdem einmal eine antikerinthische Tendenz desselben vorausgesetzt war. Vielleicht hatte man zu dieser Voraussetzung einer polemischen Absicht überhaupt nur gegriffen, um sich dem von den übrigen Evangelien verschiedenen Charakter des Johanneischen und besonders das Auffallende dieses, obwohl im historischen Styl geschriebenen, doch ganz doktrinellen Anfangs zu erklären.

diese Vorstellung von Indien herholt, so soll hier der Logos von der alexandrinischen Philosophie herkommen. Aber die Philonische Erklärung wie die meisten andern (z. B. das personificirte Schöpfungswort) haben Einen Fehler gemein, daß sie immer einen Genitiv voraussetzen, der nicht da ist. Es heißt einmal nicht: *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*, sondern ganz abstrakt *ὁ λόγος*. Die Ergänzung ist eine bloß willkürliche. Ehe man *τοῦ Θεοῦ* supplirt, muß man versuchen, ob *ὁ λόγος* nicht in der That ganz abstrakt genommen zu erklären ist. Dazu kommt nun noch Folgendes: Johannes bedient sich dieses Wortes nicht weiter als im ersten und dann noch im vierzehnten Vers, wo er sagt: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, das Wort ward Fleisch. Es läßt sich sodann, und wenn man erst auf die ganz abstrakte Stellung des Wortes aufmerksam geworden, ganz wohl einsehen, warum Johannes im Anfang dieser doktrinenellen Exposition nöthig fand, sich über die Person Christi ganz in abstracto auszudrücken und die gewöhnlichen Benennungen oder Bezeichnungen zu vermeiden. Denn wie sollte er den, der im Anfang war, nennen? Jesus? Aber Jesus ist der Name des Mensch Gewordenen, dieser aber war nicht im Anfang. Die Benennung Christus konnte er ebensowenig brauchen; denn auch nicht *Χριστός* ist diese Persönlichkeit, sondern erst nach dem Abfall der Welt von Gott. Aber Johannes will die Person Christi ganz von vorn begreiflich machen. Er will dieses Subjekt, das schon im Anfang war, von dorthier begreiflich machen; er hat also alle Ursache, es im Anfang seiner Exposition so allgemein als möglich zu bezeichnen, und je abstrakter wir den Ausdruck *ὁ λόγος* erklären, desto mehr dürfen wir hoffen, uns dem Sinne des Evangelisten zu nähern.

Die abstrakteste Erklärung wäre nun wohl, wenn wir annähmen, es bedeutete nichts als eben das Subjekt selbst, von dem die Rede ist, de quo sermo est, analog dem Gebrauch des hebräischen Wortes *דָבָר*, das ebensowohl das Wort, die Rede, als die Sache, von der die Rede ist, bezeichnet. Ich sage: analog. Ich will also nicht behaupten, *λόγος* sey hier Uebersetzung des hebräischen *דָבָר*¹. Dem-

¹ Platon gebraucht das Wort *λόγος* im Sinn von Sache, besonders Sache,

gemäß wäre der Anfang des Evangeliums so zu erklären: das Subjekt, der Gegenstand, von dem wir reden, war im Anfang; gerade wie auch ein anderer Lehrer seinen Vortrag anfangen könnte: der Gegenstand, von dem wir reden, ist so oder so beschaffen. Damit verliert denn freilich das Wort $\acute{\omicron}$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ das Geheimnißvolle, Mystische, worin es bisher gedacht wurde. Allein es bleibt in diesem Anfang Tiefe genug, daß man nicht nöthig hat, noch Geheimnißvolles hineinzutragen. — Etwas völlig Analoges mit diesem Sinn von $\acute{\omicron}$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ist jener Gebrauch der Juden, welche sagen QW (der Name) und damit den Jehovah selbst meinen. Wie hier der Name den über alle Namen erhabenen Namen, den Namen $\kappa\alpha\tau'$ $\acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\eta\iota\nu$ bedeutet, unter diesem aber, der über alles Erhabene selbst gemeint ist (ja dieß trat so sehr an die Stelle des wirklichen Namens, daß, wenn sie sagen wollen: Jehovah hat uns betäubt, oder er hat uns gezüchtigt, sie sagen: der Name hat uns gezüchtigt oder getrübt), wie nun hier der Name im Allgemeinen statt des bestimmten und zwar mit dem emphatischen Artikel statt des über alle andern erhabenen Namens gesetzt wird, so ist $\acute{\omicron}$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ im Anfang des Johannes-Evangeliums zunächst das über alles erhabene Wort, worunter aber die über alles erhabene Sache oder Person verstanden wird. Ich sage: die über alles erhabene Sache oder Person; denn es ist keineswegs nothwendig, $\acute{\omicron}$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ persönlich zu verstehen, es kann ebensowohl auch abstracte als Sache genommen werden, wo es dann dem ganz gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß genommen ist, z. B. $\tau\acute{\iota}\varsigma$ $\acute{\omicron}$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$; was ist dieß für eine Sache?

Dem N. T. ist es nichts weniger als ungewöhnlich, auch das Persönliche abstrakt auszudrücken, da nämlich, wo eine Unbestimmtheit beabsichtigt wird, wie es hier (im Prolog des Evangeliums Johannis der Fall ist), da der Schriftsteller eben die näheren Bestimmungen alle sich frei und vorbehalten will. So bei der Verkündigung spricht der Engel zu Maria: Das Heilige, das von dir geboren wird, wird über welche gesprochen wird, z. B. Protag. p. 314 C: $\kappa\epsilon\tau\iota$ $\tau\iota\mu\omicron\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ $\delta\iota\alpha\text{-}$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\omicron\theta\alpha$; Phileb. p. 30 A: $\tau\omega$ $\tau\eta\varsigma$ $\eta\delta\omicron\upsilon\eta\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omega$ (der Sache der $\eta\delta\omicron\upsilon\eta$).

Gottes Sohn genannt werden. Hier ist das Unbestimmte gleichsam nothwendig; denn es wird von Zukünftigen geredet. Dieses Heilige wird erst Gottes Sohn genannt werden, noch hat es keinen Namen, darum wird in abstracto von ihm gesprochen. Ebenso ist es hier die Absicht Johannes, gleichsam die ganze Geschichte des im Fleisch Erschienenen von vorn, von Anfang an zu geben. Von dem Standpunkt, auf welchen er sich im ersten Vers, also im Anfang stellt, ist alles, was er über das Subjekt dieser Geschichte sagen wird, oder wozu das Subjekt dieser Geschichte sich bestimmen wird, noch zukünftig. Darum kann er hier z. B. noch nicht sagen: im Anfang war der Sohn Gottes; denn als Sohn Gottes, wie er ihn im 14. Vers nennt, ist er erst geoffenbart und erklärt in seiner Menschwerdung. Das, was nur successiv sich offenbart, ist im Anfang noch unbestimmt, wie ich, was in großer Entfernung erscheint, nicht gleich als einen Menschen erkenne, und daher auch im Neutrum von ihm spreche, und z. B. nicht frage: Wer ist dort, sondern Was ist dort?

Sie sehen, diese Unbestimmtheit des Apostels ist ganz seinem Plane gemäß, die successiv Offenbarung der Person Christi zu zeigen. So sagt er auch nicht: der Belebende oder Erleuchtende, sondern das Leben — das Licht — ganz in abstracto. Es ist übel angebrachte Subtilität der Eregeten, das Abstrakte ins Persönliche zu übersetzen. Insbesondere hat man schon immer zwischen dem Evangelium und dem ersten Brief des Johannes eine gewisse Symmetrie in der Anlage bemerkt. Nun fängt er aber diesen ersten Brief ebenso abstrakt an wie nach unserer Erklärung das Evangelium. Der Anfang lautet so: Was von Anfang war ($\delta \eta \nu \acute{\alpha} \nu \acute{\alpha} \rho \chi \eta \varsigma$ — dieß entspricht ganz dem Anfang des Evangeliums: $\epsilon \nu \acute{\alpha} \rho \chi \eta \eta \eta \nu \acute{\omicron} \lambda \acute{\omicron} \gamma \omicron \varsigma$, $\acute{\omicron} \lambda \acute{\omicron} \gamma \omicron \varsigma$ im Evangelium ist also ganz, was das Neutrum $\acute{\omicron}$ [quod] in dem Brief ist), was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir gesehen und mit unseren Augen geschaut und unsere Hände betastet haben — immer was. In eben diesem Anfang kommt der Ausdruck vor: $\pi \epsilon \rho \iota \tau \omicron \upsilon \lambda \acute{\omicron} \gamma \omicron \upsilon \tau \eta \varsigma \zeta \omega \eta \varsigma$. Viele übersetzen wohl auch hier: von dem Logos, der das Leben oder die Ursache des Lebens ist; aber die

Folge, wo einfach ἡ ζωὴ wiederholt ist, zeigt, daß ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes als Umschreibung von ἡ ζωὴ ist, also ὁ λόγος τῆς ζωῆς nichts anderes heißt als das Subjekt, welches das Leben ist. Und hier will ich denn noch eine andere Anlegie erwähnen, aus der erhellt, daß ὁ λόγος im Anfang des Evangeliums durchaus bloß im Sinne von Subjekt nichts Auffallendes haben würde. Die Ausleger, die von jeher alles zusammen gesucht haben, das räthselhafte ὁ λόγος im Evangelium zu erklären, haben auch erwähnt, daß in den chaldäischen Uebersetzungen des N. T. (= Targumim) sehr häufig statt des Namens Gott oder Jehovah gesetzt werde: Mimra da Jehovah, was wörtlich übersetzt lautet: das Wort Gottes. Einige wollten nun darin eine von Gott verschiedene Person bezeichnen finden. Um aber zu zeigen, daß das Mimra da Jehovah in der chaldäischen Uebersetzung auch von Gott gebraucht, nichts anderes als Circumlocution (Umschreibung) des Subjekts ist, will ich folgende schon von Schöttgen beigebrachte Stelle erwähnen, wo der König von Juda, Assa, zu dem syrischen Könige Benhadad schickt und ihm sagen läßt: Es ist ein Bund zwischen dir und mir. Dieß übersetzt der Chaldäer: ben mimri und ben mimrech, inter verbum meum et verbum tuum, wo also ganz klar ist: das — verbum oder λόγος bedeutende chaldäische Wort ist nur Bezeichnung des Subjekts. Ferner sieht man: eben dieses Wort wird nicht bloß von Gott, sondern auch von menschlichen Personen gebraucht, woraus also vollends erhellt, wie ganz gratuit, grundlos es ist, zu dem λόγος im Evangelium τοῦ Θεοῦ zu suppliren. Wenn verbum dei in der chaldäischen Uebersetzung nicht eine von Gott verschiedene Person, sondern eben nur Gott selbst (das Subjekt Gottes) bedeutet, so bedeutet verbum oder ὁ λόγος, absolut gesetzt, auch nur Subjekt überhaupt, nichts weiter.

Hier ist nun noch die einzige Stelle des N. T. zu erwähnen, wo ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ wirklich und zwar als Name einer Persönlichkeit vorkommt, nämlich in der Apokalypse (19, 13), wo von einem geheimnißvollen, nur ihm selbst bekannten Namen Christi die Rede ist. Dieser Name sey ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ. Hier steht also der Genitiv dabei,

und auch hier bedeutet *λόγος* nur Subjekt, *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ* also Subjekt Gottes. Denn in der That (nach unsern Begriffen) ist der Sohn = dem *primum subjectum divinitatis*. Gott ist zuerst gar nicht anders da als in der Form des bloß Existirenden; sein Wesen ist, daß ich so sage, erst nach seinem Seyn. Eben jener *actus purus* aber, welcher dem Wesen zuvorkommt, ist nachher in der zweiten Potenz ausgedrückt, der Sohn also = dem Anfang der ursprünglichen Existenz Gottes. Und gewiß der Name, wenn er dieß bedeutet, konnte ein geheimnißvoller genannt werden; denn wer hat diesen Zusammenhang geahndet? Noch bestimmter allerdings ist dieß im Hebräerbrief ausgedrückt, wo der Sohn (1, 3) *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* genannt wird, *expressa imago* — das ausgeprägte Wesen seiner Hypostasis, d. h. des *actus purus*, der allerdings Hypostasis, das Prins der Gottheit ist in dem früher erklärten Sinn¹.

Ich glaube nun meine Erklärung des Logos im Anfang des Evangeliums Johannis hinlänglich begründet. Der Anfang des Evangeliums Johannis, insbesondere der Ausdruck *ὁ λόγος*, „das Wort“ hat von jeher so allgemeines Interesse selbst unter Nichttheologen gefunden, daß ich im Verhältniß zu manchen früheren Erörterungen in der Philosophie der Mythologie es nicht zu viel finden konnte, so ausführlich darüber geworden zu seyn.

¹ Siehe S. 159 des vorhergehenden Bandes. D. S.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Bis jetzt haben wir uns bei einer Vorfrage über den Johanneischen Prolog verweilt. Jetzt, nachdem wir wissen, was \acute{o} $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ bedeutet, fragt es sich, was in dem Prolog des Evangeliums von dem Subjekt ausgesprochen oder behauptet wird, d. h. es handelt sich von der Erklärung des Prologs selbst. Indem es nun aber für die Gesamterklärung dieses Anfangs auf grammatische und philologische Auslegung ankommt, so will ich eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Ich darf gewiß von Ihnen das Zeugniß hoffen, daß ich nichts weniger als ein Verächter sprachlicher Kenntnisse und Studien bin. Wo immer Gelegenheit dazu war, habe ich den Werth derselben hervorgehoben. Jedenfalls sind sie die *conditio sine qua non*, die Bedingung, ohne die man nicht hoffen kann in den Sinn irgend einer Schrift einzudringen. Aber es wird doch auch sonst und in andern, dem gemeinen Verständniß weit näher liegenden Dingen anerkannt, daß die gründlichste Kenntniß der Sprache, in der ein Werk geschrieben ist, allein noch nicht hinreicht, seinen Inhalt zu verstehen. Denn z. B. welcher Anfänger im Griechischen wäre nicht im Stand, die Elemente des Euklides grammatisch und philologisch zu erklären? — darum versteht er aber noch nicht ihren Inhalt. Die Sprache der Mathematik besteht aus sehr wenigen Wörtern, hat die einfachste Construction und verzichtet auf alle Beredsamkeit — dennoch versteht nicht jeder, der Französisch versteht, auch den Lagrange. Ja in noch viel gemeineren Dingen schützt die bloße Sprachkenntniß nicht vor Mißgriff.



Vor mehreren Jahren übersezte ein bekannter Polygraph ein französisches Werk, worin auch eine kurze Geschichte der Philosophie eingewoben war. Da kam auch Anaxagoras vor, und es hieß von ihm: *il établit en principe le Nous* — er stellte als Princip den Nus, den Verstand, auf. Das übersezte nun jener: er stellte als Princip das Wir auf; er mochte denken, da ein deutscher Philosoph als Princip der Philosophie das Ich aufgestellt habe, so hätte ein griechischer wohl auch das Wir aufstellen können, was außerdem viel socialer und weniger egoistisch laute. Die Stadt Trient in Tyrol heißt auf Französisch Trente. Eben dieses Wort heißt aber auch dreißig. Ein ähnlicher Uebersetzer fand in einem französischen Original die Worte: *Il faudrait un nouveau concil de Trente*, die er unbedenklich übersezte: Es bedürfte eines neuen Concils von Dreißigen. Auch gegen diese Uebersetzung war grammatisch nichts einzuwenden. Wenn nun schon in so alltäglichen Dingen außer der Kenntniß der Sprache auch Sachkenntniß erforderlich ist, wie vielmehr in so hohen Dingen, wie die, von welchen in den neutestamentlichen Schriften die Rede ist, wo oft sogar Hauptbegriffe nur gelegentlich vorkommen und nicht systematisch abgehandelt werden. Wie will man nun die einzelnen Aeußerungen dieser Bücher verstehen, ohne zuvor den Zusammenhang der göttlichen Veranstaltungen im Ganzen und Großen begriffen zu haben? Ohne Einsicht in diesen müssen die einzelnen Aeußerungen des N. T. schlechterdings unverständlich bleiben. Es gibt z. B. im ganzen N. T. wohl keinen wichtigeren Begriff als den des ewigen Lebens, der *ζωή αιώνιος*. Alle Veranstaltungen durch Christus gehen nur dahin, dieses ewige Leben, diese theogonische Bewegung, diese göttliche Geburt in uns wiederherzustellen. Wenn nun einem Theologen dieser Begriff völlig fremd ist, kann man sich wundern, wenn er am Ende gar die Rede Christi: Wer mein Wort hört, hat das ewige Leben, so erklärt: Wer meine Grundsätze befolgt, dem wird es nie an geistiger Beschäftigung fehlen, dessen Geist wird immer thätig und regsam bleiben? Muß ein solcher nicht alle Worte und Aeußerungen des N. T., die nur diesem göttlichen Leben entnommen sind, von dem er nichts weiß, muß er sie

nicht in den gemeinen Zusammenhang der Dinge herabziehen und dadurch aller Kraft und Eigenthümlichkeit berauben?

Wie zweifelhaft insbesondere oft der Beistand oder Schutz sey, den man sich für theologische Rechtgläubigkeit von bloßer grammatisch-philologischer Auslegung verspricht, läßt sich vielleicht nirgends deutlicher nachweisen, als in den Anfangsworten des Evangeliums Johannis. Von jeher galten diese Worte als eine unumstößliche Stütze der Lehre von der Gottheit Christi, und umsomehr Ursache hatte man sie dafür zu halten, als die Gegner dieser Lehre das Schlagende der Stelle nicht anders abzuwenden mußten als durch das verzeifelste Mittel einer Aenderung der Lesart, indem sie statt *θεός ἦν ὁ λόγος* behaupteten, es müsse *θεοῦ* heißen, gegen das übereinstimmende Zeugniß aller Handschriften und alten Uebersetzungen. Dennoch möchte ich wohl wissen, was vom Standpunkt der bloß grammatischen und sprachlichen Auslegung dagegen einzuwenden wäre, wenn man den ersten Vers so zu lesen und zu erklären versuchte: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν.* Bei der gewöhnlichen Abtheilung heißt der letzte Satz: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, da aber die Interpunktionen neu sind, so steht nichts im Wege, das *ὁ λόγος* zum Folgenden zu ziehen, und die Stelle demgemäß so zu übersetzen: In principio (dieses *ἐν ἀρχῇ* ist offenbar wie das Bereschit in Genesis I. zu nehmen) also: In principio, h. e. antea quam quidquam esse coepisset, erat sive existebat *ὁ λόγος*. Jetzt, muß man sich denken, macht sich der Evangelist selbst einen Einwurf, den er aber nicht ausspricht, sondern, wie es oft auch bei andern Schriftstellern geschieht, nur durch die Antwort errathen läßt, nämlich: At, inquires (so wäre die Einwendung zu denken), antea quam quidquam esset sive esse coepisset, nemo erat praeter solum Deum. Hierauf nun die Antwort: Atqui *ὁ λόγος* erat apud Deum. Ich bin weit entfernt, will der Evangelist sagen, den Logos vor Gott zu setzen, wenn ich sage, daß er im Anfang war, so sage ich dieß unter der Voraussetzung, daß er bei Gott war. Um nun aber jeden Mißverstand abzuschneiden, setzt er noch hinzu: *καὶ θεὸς ἦν*:

namque et Deus existebat. Die Bedeutungen, welche dabei der Verbindungsartikel *καί* gegeben werden, rechtfertigen sich durch Gebrauch und sehr bestimmt durch Johanneischen Sprachgebrauch. Der einzige denkbare Einwurf von Seiten der Philologie gegen diese Erklärung wäre etwa die Abwesenheit des Artikels vor *θεός*. Allein so gewiß es ist, daß, so oft *ὁ θεός* (mit dem Artikel) gesetzt wird, immer eine Contradistinktion, z. B. von dem Sohn, gemeint ist, so gewiß ist, daß, wo eine solche Unterscheidung nicht beabsichtigt wird, *θεός* ohne Artikel steht. Die Beweise dafür kann man in diesem ersten Kapitel selbst gleich im 6. 13. 18. Vers finden. Ich selbst zwar bin keineswegs für die angeführte Erklärung, zu deren Unterstützung man noch insbesondere anführen könnte die sonst ganz müßig scheinende Reassumption im 2. Vers: *οὗτος* (oder nach unserer Interpunction: *ὁ λόγος οὗτος*) *ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*, die in der That so müßig erscheint, daß sie eben darum von mehreren Handschriften ausgelassen wird: diese Wiederholung, könnte man sagen, sey nur dadurch zu rechtfertigen, daß am Ende des ersten Verses ein Wechsel des Subjekts vorgefallen sey, was nach der gegebenen Erklärung in den Worten *καί θεός ἦν*, namque et Deus existebat, geschehen ist, dieser Zwischenwechsel des Subjekts nöthige den Evangelisten wieder auf seinen früheren Satz, in welchem der Logos das Subjekt war, zurückzugehen. Ich bin, wie gesagt, nicht für diese Erklärung, ich will mit derselben nur sagen, daß auch auf die Auslegung des N. T. das Wort anzuwenden ist: Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes, trachtet am ersten nach dem Ganzen, nach dem Complex der göttlichen Veranstaltungen im N. T., dann wird euch das Uebrige von selbst zufallen, d. h. der Zusammenhang, das Ganze der göttlichen Wahrheit entscheidet über das Einzelne.

Es ist jetzt wieder, zumal unter den beschränkten Pietisten gewisser protestantischer Schulen, viel von der unbedingten Unterwerfung unter die göttliche Auktorität der Schrift die Rede. Darunter verstehen sie aber die Unterwerfung unter einzelne Stellen; daher bei solchen eine wahre Stellenjägerei, daß ich so sage, d. h. ihr einziges Streben

geht dahin, Stellen zu finden, wo sie sagen können: hier steht mit dürren Worten. Denn um das Dürre und um die Worte ist es ihnen zu thun, nicht um den Verstand. Sie wollen Stellen nur zur Widerlegung. Eine wahre Ironie des N. T. ist es, daß sich solche Stellen, wie sie gern hätten, nicht leicht finden, daß man, um sich von den wichtigsten Wahrheiten zu überzeugen, ins Ganze gehen muß. Da bleibt denn freilich nichts übrig, als zum Gesetz zu machen, daß die Auslegung nach dem bestehenden Lehrbegriff regulirt werde, und der bestehende Lehrbegriff ist der, welcher im 16. Jahrhundert festgesetzt worden; mit andern Worten heißt dieß so viel, daß weder Kenntniß der Sprache noch Auslegungskunst noch der menschliche Geist selbst seit dem 16. Jahrhundert irgend einen Fortschritt gemacht haben. Die Reformatoren selbst haben sich nicht nach einzelnen Stellen blindlings gerichtet, sondern nach dem Geist des Christenthums, und eben weil sie den Geist getroffen, darum haben sie gesiegt.

So wenig jener große geschichtliche Zusammenhang, in welchem das Christenthum allein verständlich ist, gleichsam durch eine mechanische Mosaikearbeit aus vereinzelt Stellen zusammengebracht werden kann, ebenso wenig freilich auch ist er durch eine Philosophie zu erreichen, die alles Geschichtliche von sich ausschließt. Um eine Probe solcher Auslegungen zu geben, die sich philosophische nennen, wahrscheinlich nur weil sie ganz ungeschichtlich sind, will ich, um allen Anstoß zu vermeiden, auf einen Versuch zurückgehen, den Fichte gemacht hat, den Anfang des Evangeliums Johannis mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen. Fichtes Philosophie bestand bekanntlich in der Behauptung, alles, die ganze Außenwelt sey nur im Wissen da, die Dinge haben keine Realität außer dem Bewußtseyn. Später sah er gleichwohl sich veranlaßt, die Welt auf irgend eine Weise in Zusammenhang mit Gott zu bringen, oder vielmehr Gott selbst wieder einzuführen, von dem er früher behauptet hatte, der einzige Gedanke, der sich mit dem Wort verbinden lasse, sey der einer bloßen moralischen Weltordnung, womit Gott alle physische und metaphysische Bedeutung entzogen war. Um aber zugleich seinen Idealismus festzuhalten, sagte er: Alles ist

bloß im Wissen, aber dieses Wissen selbst ist = dem göttlichen Daseyn, das von dem göttlichen Seyn unzertrennlich ist. In Gott, so erklärte er sich näher, und aus Gott wird nichts, entsteht nichts (um Gott recht hoch zu setzen, beraubt er ihn der höchsten Prærogative; man kann hierauf das alte Princip: *ex nihilo nihil fit*, umgekehrt anwenden: das, woraus nichts wird, ist selbst nichts, wenn also aus Gott nichts wird, ist er selbst nichts) — in Gott ist ewig nur das, was Ist, fährt er fort, aber so ewig als Gottes inneres Seyn ist sein Daseyn. Dieses Daseyn ist etwas anderes als das Seyn, aber unzertrennlich von ihm und sogar ganz gleich dem Seyn. Dieses Daseyn, das ein anderes vom Seyn und doch ihm gleich ist, kann nun nichts anderes seyn als das Wissen (mit so wenigen Schritten ist also Fichte wieder auf dem alten Standpunkt), und in diesem Wissen, welches auch Weisheit oder Vernunft, also *λόγος* ist, in diesem Wissen ist eine Welt, und alle Dinge sind allein durch dieses wirklich geworden. Fichte steht demnach in dem Johanneischen Logos das Wissen, welches nach ihm das Gott gleich ewige äußere Seyn oder Daseyn Gottes ist, und in welchem Wissen allein die Welt ist, deren Seyn nicht hinaufreicht an das göttliche Seyn. Im Anfang war das Wort, heißt also: im Anfang war das Wissen. Ohne das Wort ist Nichts geworden, heißt: alles außergöttliche Seyn hat seinen Grund und seine Stätte nur im Wissen. So weit könnte, wer übrigens mit Fichtes Theorie vom Wissen einverstanden wäre, nachfolgen. Aber wie kommt er nun von dem Wissen, das = dem göttlichen Daseyn ist, von diesem Allgemeinen zu dem historischen, in einer gewissen Zeit erschienenen Christus? Diesen Uebergang sucht Fichte so zu vermitteln: Absolut betrachtet nehme zu allen Zeiten in jedem, der sein individuelles Leben an das göttliche hingibt, der ewige Logos, d. h. das ewige Wissen, ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu, menschliche Natur, ein persönliches, sinnliches Wesen an; es könne also im Grund jeder der Mensch gewordene Logos sein. Soweit sey alles philosophisch. Das Eigenthümliche des Christenthums sey nur die Behauptung, daß die bestimmte, historische Person, Jesus von Nazareth,

daß diese eben von sich selbst, durch seine Natur und ohne alle Anweisung eine solche vollkommene sinnliche Darstellung des ewigen Wissens, also des Logos, gewesen sey, und wahr sey auch allerdings, daß diese Einsicht in die absolute Einheit des Wissens mit dem göttlichen Daseyn, daß diese Einsicht vor Jesu von Nazareth nirgends vorhanden gewesen; sey sie doch seit dessen Zeit bis auf diesen Tag (d. h. bis auf die Fichte'sche Philosophie) wieder verborgen gewesen! Jesus aber habe diese Einsicht offenbar gehabt, und sie zuerst vor allen Menschen gehabt zu haben, sey wirklich ein ungeheures Wunder. In sofern sey ganz wahr, daß Jesus der eingeborne und erstgeborne Sohn Gottes sey, alle andern und folgenden aber es nur durch seine Vermittlung werden. Dem sey einmal so. Denn leugnen lasse sich zwar nicht, daß die Philosophie, soweit er (Fichte) sich bewußt sey, ganz unabhängig von dem Christenthum dieselbe Wahrheit finde, und sie in einer Consequenz und Klarheit überblicke, wie sie vom Christenthum aus uns wenigstens nicht überliefert worden sey; indessen stehe doch auch der Philosoph einmal auf dem Boden des Christenthums, und könne nicht genau unterscheiden, was er sich selbst und was er dem Christenthum verdanke. So bleibe also auch der zweite Theil des christlichen Dogmas bestehen, daß alle Menschen, auch die Philosophen nicht ausgenommen, seit der Erscheinung Jesu nur durch ihn, durch seine Vermittlung zu der Einsicht gekommen, daß das menschliche Wissen nichts anderes als das göttliche Daseyn sey. Soweit Fichtes Erklärung des Johanneischen Logos.

Mit einigen Abänderungen der Worte, mit weniger Naivetät wahrscheinlich und einer Zugabe noch weniger verständlicher Terminologie wird auch eine spätere Philosophie, wenn man es genauer untersucht, sich nicht viel anders über dieses Verhältniß äußern. Da es mir bei diesem Vortrag um nichts weniger zu thun ist, als eine einseitige Richtung zu begünstigen und ich überhaupt nichts will und suche als freiwillige Ueberzeugung, so will ich Sie hiermit selbst aufgefordert haben, zu sehen, wie diese Gegenstände von andern philosophischen Standpunkten, namentlich von dem des Hegelschen Rationalismus, dargestellt

werden, um sich selbst zu überzeugen, wie weit seit der Fichteschen Philosophie bis zu diesem das Begreifen fortgeschritten sey, und ob man sich nicht vielmehr noch auf demselben Standpunkt befinde. Es kann nur lehrreich seyn, sich zu überzeugen, welche Distanz zwischen jenen Erklärungen und derjenigen ist, welche eine andere Philosophie jetzt möglich macht. Ich sage nicht, daß die Philosophie sich nothwendig mit diesem Gegenstand zu beschäftigen hat. Aber dieß ist auch nicht die Frage. Seit Fichte, ja seit Kant, hat sie sich damit beschäftigt. Man könnte endlich wissen, daß es einer ganz anders angethanen als der von Kant sich herschreibenden Philosophie bedarf, um jene Gegenstände zu erreichen.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen wollen wir zu den Worten des Johannes selbst gehen. Es wäre zu wünschen, daß Sie den griechischen Text vor sich hätten. Sie begreifen von selbst, daß die Worte des Johannes für mich nur der Text sind, an dem ich die Geschichte der zweiten Person in der stetigen, genauen Aufeinanderfolge ihrer Momente entwickle.

Der Anfang also ist: Im Anfang (dieser Ausdruck ist hier streng zu nehmen; er bedeutet: ohne daß irgend etwas vorausging) war der Logos. Dieses war, dieses $\eta\nu$ ist ganz gegen den Arius, der, irre gemacht durch Stellen, die sich auf das außergöttliche Seyn Christi schon vor seiner Menschwerdung beziehen, zu weit ging, wenn er von dem Sohn sagte: $\eta\nu \acute{\omicron}\tau\epsilon \omicron\nu\kappa \eta\nu$, es war eine Zeit, wo er nicht war, ja sogar, er sey $\epsilon\grave{\xi} \omicron\nu\kappa \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu$, aus dem nicht Seyenden, aus nichts geschaffen, also Geschöpf, zwar das erste und höchste, aber doch nur Geschöpf. Dem entgegen steht hier das einfache, allen Zweifel abschneidende $\eta\nu$, er war, und zwar so, daß schlechterdings nichts ihm vorausging; er war, selbst ehe Gott als solcher offenbar wurde, sich zeigte, — simpliciter. Das $\epsilon\nu \acute{\alpha}\rho\chi\eta\tilde{\iota} \eta\nu \acute{\omicron} \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ ist so zu nehmen, daß nichts ausgesagt wird, als $\eta\nu$ — er war. Es heißt auch bloß „er war“, ohne daß irgend eine Bestimmung hinzugefügt wurde, also er war im reinen Seyn, nämlich in jenem actus purissimus des göttlichen Seyns selbst, aber eben darum nicht als besondere Potenz oder Persönlichkeit. Diese Worte bezeichnen also ganz genau den Moment,

in welchem wir den Logos zuerst im absoluten Anfang denken, wo er nämlich das rein Seyende Gottes ist. Die Rede schreitet aber von diesem Moment des unwordentlichen Seyns sogleich weiter zu dem, wo das, was im Anfang war, wo dieses reine Seyn bereits ex actu puro gesetzt, hypostasirt, potentialisirt, zu einem Seyenden gemacht ist, bei Gott — *πρὸς τὸν Θεόν* — ist. Daß hier zu einem zweiten Moment fortgegangen wird, zeigt die Wiederholung des Subjekts. Sollte das „er war bei Gott“ nicht etwas anderes sagen als: er war in Gott ewig, so würde die Rede einfach fortgehen; statt dessen heißt es: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν*. Darin liegt offenbar ein Fortschritt. Es ist derselbe und doch gewissermaßen schon ein anderer Logos, der *ἐν ἀρχῇ* war und der *πρὸς τὸν Θεόν*, bei Gott, schon von Gott unterschieden, besondere Potenz ist. — *Ὁ Θεός*, der bestimmte, mit Unterscheidung genannte Gott, bei dem der Logos ist, ist eben der, in dessen Gewalt das andere von seinem ewigen Seyn verschiedene Seyn steht, *ὁ Θεός* also ist der, welcher in der Folge der Vater heißt.

Das Subjekt (*ὁ λόγος*) ist bei Gott, zunächst in der Vorstellung Gottes, noch vor der Schöpfung, als noch nicht reell-, aber doch ideell- — d. h. in der göttlichen Vorstellung — unterschiedene, besondere Potenz, sodann aber auch in der Schöpfung, wo es schon als besondere (und zwar als demiurgische Potenz), wirkt, und nicht mehr bloß in der Vorstellung Gottes, sondern reell von Gott unterschieden, obwohl noch bei ihm (nicht selbständig) ist. Diese beiden Momente sind in den Worten „das Subjekt (der Logos) war bei Gott“ zusammengefaßt.

Nun rückt der Apostel wieder um einen Moment weiter, indem er sagt: *καὶ Θεός ἦν ὁ λόγος*, und dasselbe Subjekt war *Gott*, nämlich am Ende der Schöpfung, wo es ebenso Herr des *Gottes* ist, als es zuerst nur der Vater war, im Besitz der Gottheit, die *er* jedoch vorerst nicht als eine besondere, nicht für sich, nicht außer dem Vater (vom Vater unabhängig), sondern nur in dem Vater hat, daher es auch nur *Thes* ist, nicht *ὁ Θεός*, Gott selbst, welches

nur der Vater ist. Dieß alles ist früher schon erklärt worden, und braucht also hier bloß wiederholt zu werden.

Sie sehen von selbst, nach unserer Erklärung ist in der Stelle unterschieden: 1) Das ewige, reine Seyn des Subjekts. Ewig ist, dem keine Potenz vorhergeht; in der Ewigkeit ist kein „als“; als etwas, z. B. als A, kann nichts gesetzt seyn ohne Ausschließung von einem nicht A. Hier aber ist das Subjekt nur noch reines, d. h. irreflektirtes, gradaus gehendes, nicht als solches gesetztes Seyn. Denn jedes als solches Geseztwerden setzt eine Reflexion — ein Reflektirtwerden —, also schon ein Contrarium voraus. Bis hieher ist also das Subjekt (ὁ λόγος) rein ewig. Unterschieden ist sodann: 2) Das Seyn des Subjekts als A, als besondere Potenz. Der reinen Substanz nach ist das Subjekt ewig, als besondere Potenz in der göttlichen Vorstellung zwar von Ewigkeit, aber doch nur — von Ewigkeit. (Die Begriffe Ewigseyn und von Ewigkeit seyn sind keineswegs ganz identische Begriffe. Neell kommt es freilich auf dasselbe zurück). Aber 3) als wirkende, demiurgische Potenz ist es erst seit dem Anfange der Schöpfung. Denn wirkend ist es nur, nachdem das conträre Seyn nicht mehr bloß Möglichkeit, sondern Wirklichkeit ist. Wir müssen also auch sagen: Es ist im Anfang der Schöpfung gezeugt. Denn im Anfang der Schöpfung ist es durch das conträre Seyn negirt, also in den Fall gesetzt, durch Ueberwindung desselben sich zu verwirklichen (aber etwas in diese Lage setzen heißt es zeugen) — also die Zeugung des Sohns ist parallel dem Anfang der Schöpfung. Wir haben schon früher¹ bemerkt, daß hier die Frage entstehe, wie sich diese Ansicht mit der (ehemals wenigstens) behaupteten ewigen Zeugung des Sohns vertrage, wobei wir aber zuerst nöthig fanden zu fragen, in welchem Sinn diese ewige Zeugung gemeint ist. Wird Ewigkeit in ganz unbedingtem Sinn genommen, so ist sie jener absolute terminus a quo, der gemeint ist, wenn man sagt: von Ewigkeit. Diese Ewigkeit, eben weil als absoluter Ausgangspunkt gedacht, ist der schlechthin einfache Gedanke, der Gedanke einer reinen, einfachen Position des

¹ Im vorhergehenden Band, S. 319 ff. D. S.

reinen, jeder Potenz zuvorkommenden Actus, der nichts, was einem Geschehen, einem Vorgange ähnlich ist, in sich aufzunehmen vermag. Deshalb eben wird sogleich von ihm hinweggegangen, er ist nur Moment, nur der Gedanke eines Augenblicks, der sogleich verlassen, der nur gesetzt wird, um von ihm wegzugehen, in dem selbst Gott nur sich findet, um ohne Aufenthalt von ihm wegzugehen, was geschieht, indem er jenes andere bloß mögliche Seyn ersieht, mit dem er sich — wie wir nun sagen — von Ewigkeit an beschäftigt, von da an, daß er Ist. Betrachten wir also die Ewigkeit nicht abstrakt, sondern als Seyn Gottes, so ist ihr reiner Inhalt eben nur, daß Gott Ist, simpliciter ist, ohne daß ihm etwas vor- oder nachgedacht wird, denn in diesem Fall gehe ich schon von ihm weg und sage: von Ewigkeit. Wollte man nun die Zeugung des Sohnes in diese Ewigkeit setzen, so sehen Sie wohl, in diesem schlechtthin einfachen Gedanken wäre kein Raum für sie, oder sie könnte in dieser Enge nur noch als ein rein logisches Verhältniß gedacht werden, denn nur noch Logisches hätte in solcher Enge Raum. Ewiger Weise folgt aus einem Wesen nur, was aus seinem Begriffe, also logischer Weise folgt, wie der Satz, daß in einem Dreieck die Summe der drei Winkel zweien rechten gleich ist, nur ewiger, d. h. logischer Weise, ohne alles Geschehen aus dem Begriff des Dreiecks folgt. Wollte man also von einer ewigen Zeugung des Sohnes in diesem Sinn reden, so müßte man behaupten, der Sohn folge aus dem Vater auf solche bloß logische Weise, der Sohn wäre eine bloß logische Emanation des Vaters. Dieß würde auf eine Deduktion der Dreieinigheit führen, der wenigstens die Theologen nicht beistimmen könnten, weil sie damit zugäben, der Begriff der Zeugung sey ein bloß metaphorischer, wogegen sie sich ausdrücklich erklären. Dieß alles habe ich schon im allgemeinen Theil der Philosophie der Offenbarung des Weiteren auseinandergesetzt; ebenso habe ich dort erklärt, welchen Einfluß der Arianismus auf die Behauptung einer ewigen Zeugung des Sohns im strengsten Sinn gehabt habe.

In der Stelle, die vor uns liegt, sagt Johannes nicht aus: der Logos wurde im Anfang gezeugt, sondern er war im Anfang, das

ewige Seyn des Sohns — und zwar das einfache Seyn, nicht das als Sohnseyn; denn alles als solches Seyn setzt schon eine Exclusion, eine Unterscheidung, also einen Akt voraus. Nicht die ewige Zeugung, das ewige Seyn des Sohns ist allein schriftmässig. Dagegen will ich zu Gunsten der älteren Theologen anführen, daß sie vielleicht jene Unterscheidung zwischen dem absolut Ewigen und dem, was von Ewigkeit ist, nicht so genau gemacht haben, daß sie unter der ewigen Zeugung nur eine Zeugung von Ewigkeit, oder sogar überhaupt nur eine vor aller Zeit gemeint haben, da das Verhältniß der Ewigkeit zur Zeit sowie die ganze Genealogie der Zeit früher überhaupt in der tiefsten Unbestimmtheit lag, und wir wohl sagen können, daß in dieses dunkelste Verhältniß auch erst Licht durch die positive Philosophie gekommen ist. Denn von je an war die Zeit gleichsam das böse Gewissen aller leeren Metaphysik, der Punkt, dem sie gern aus dem Wege ging. Die reine Ewigkeit (ich wiederhole hier zum Theil Früheres¹), die absolute Ewigkeit ist nur ein Gedanke des Augenblicks; von Ewigkeit, d. h. von da an, daß Gott Ist (so daß wir in der Ewigkeit eben nur sein Seyn denken, und zwar dieses Seyn als *actus purissimus*), von Ewigkeit stellt sich Gott, jene zeugende Potenz dar; an dieser Möglichkeit hat er das Mittel, alle seine künftigen Thaten und Hervorbringungen vorauszusehen. Dieser Moment hat also, ohne selbst noch Zeit zu seyn, schon eine Beziehung auf die künftige Zeit und Welt. Diesen von der absoluten Ewigkeit an gehenden Moment wollen wir die vorzeitliche Ewigkeit nennen; die absolute Ewigkeit wäre die überzeitliche Ewigkeit zu nennen, die noch gar keine Beziehung auf Zeit hat, die selbst nicht etwa ein erster Moment ist, sondern über aller Zeit ist und dem ersten Moment, der von Ewigkeit ist, nur in Gedanken vorausgeht. Diese vorzeitliche Ewigkeit, die für sich selbst noch nicht Zeit ist, wird durch die Schöpfung als Vergangenheit, und demnach als eine Zeit gesetzt. Denn mit der Schöpfung fängt eine neue Zeit an (ein neuer Aeon), welche neue Zeit nun

¹ Siehe im vorhergehenden Band, S. 306 ff. Vergl. zu dem Folgenden auch oben S. 71, sowie Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 493. D. S.

Gegenwart ist, und so können wir sagen, daß mit der Schöpfung überhaupt erst Zeit gesetzt ist; denn Zeit ist erst gesetzt, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesetzt ist. Es gibt keine Zeit, solange keine Vergangenheit ist. Die einzig mögliche Art, sich einen Anfang der Zeit zu setzen, was von großer Wichtigkeit, ist eben, daß etwas, was zuvor Nichtzeit war, als Zeit, demnach als Vergangenheit gesetzt wird. Nur ein solcher dynamischer Anfang der Zeit läßt sich denken, kein mechanischer. Erst mit der Schöpfung fängt also auch eine Unterscheidung der Aeonen oder Zeiten an. Unterschieden wird nämlich 1) die vorzeitliche Ewigkeit, welche durch die Schöpfung als Vergangenheit gesetzt ist; 2) die Zeit der Schöpfung selbst, welche die Gegenwart ist; 3) die Zeit, in welche alles durch die Schöpfung gelangen soll, und die sich als zukünftige Ewigkeit verhält. Ich bemerke hiebei, damit kein Mißverständnis entstehen könne, in diese Zeit ist die Welt oder Schöpfung nicht gelangt, sie ist in der zweiten zurückgehalten, arretirt worden. Diese arretirte Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen, nicht aber in die wahre Folge, in die dritte Zeit durchdringen kann, diese Zeit, die nur immer wieder sich selbst setzen kann, deren Schema die Reihe $A + A + A$ ist, diese bloß scheinbare Zeit, die nicht die wahre ist — die wahre wäre erst hergestellt, wenn die Gegenwart in ihre Zukunft durchdringen könnte — diese bloß scheinbare Zeit, die, anstatt die wahre Zeit zu seyn, vielmehr nur ein Anhalten, eine *epoché* der wahren Zeit ist, ist die Zeit dieser Welt, in der wir leben, und von der gewöhnlich allein in der Philosophie die Rede ist, und von der man allerdings Recht hat zu sagen, daß sie nicht über diese Welt hinausgehe — diese scheinbare Zeit, die Zeit dieser Welt, also ist nur Eine, immer sich wiederholende Zeit, von dem großen System der Zeiten, das in der göttlichen Absicht lag, nur Ein Glied — daher die alte Klage, daß unter der Sonne, d. h. in der Schöpfung, sich nichts Neues ereignet, ein Tag wie der andere, heute wie morgen, morgen wie heute ist, alles in einem traurigen Cirkel einformig wiederkehrender Erscheinungen umläuft — diese scheinbare Zeit, die in A weder eine wahre Vergangenheit, noch eine wahre Zukunft hat, ist

nicht die wahre Zeit. Denn die wahre Zeit ist nicht Eine, sich immer wiederholende Zeit, sondern selbst eine Folge von Zeiten. Aber eine Folge von Zeiten, also wahre, wirkliche Zeit war mit der Schöpfung — aber auch erst mit der Schöpfung war sie gesetzt. Demnach ist die That, durch welche die Schöpfung gesetzt ist, auch die — Zeit überhaupt erst setzende That; die Zeit überhaupt erst setzende That ist selbst *πρὸ πάντων αἰώνων*, vor allen Aeonen, inwiefern diese Unterscheidung von Zeiten oder Aeonen erst mit der Schöpfung geschieht, die That der Schöpfung selbst erst das Setzende der Aeonen ist¹. Und wenn der Anfang der Schöpfung der ist, daß der Sohn oder

¹ Von der scheinbaren Zeit sagt schon ein altes orientalisches Apophthegma: sie ruht, ohne daß sie aufhört zu fliegen, und sie fliegt, ohne daß sie aufhört zu ruhen. Sie ruht, weil sie immer dieselbe = A ist, und sie fliegt, weil sie doch immer eine andere (nämlich ein anderes A) ist. Sie ruht, weil sie nie von der Stelle kommt, doch immer A bleibt, und sie fliegt, weil sie immer vergeht und immer sich selbst wieder zu setzen genöthigt ist. Nur dadurch, daß die Zeit der Welt in jedem Augenblick die ganze ist, und die ganze stets der ganzen folgt, erklärt sich jene Stetigkeit, die man von jeher durch die Vergleichung der Zeit mit einem Strom auszudrücken versucht hat. Doch bemerke ich, daß der wahre Vergleichungspunkt nicht richtig aufgefaßt worden ist, indem man das tertium comparationis gewöhnlich darin sucht, daß wie in einem Strom jede einzelne Welle sanft und unmerklich von einer folgenden verdrängt werde, so die Zeitmomente oder Zeittheilchen ineinander verfließen. So aber ist es nicht gemeint. Das Bild bezieht sich nicht auf die einzelnen Wellen, oder überhaupt auf Theile, sondern der Fluß von seinem Ursprung bis zu seiner Mündung wird als ein Ganzes betrachtet: dieses Ganze, der Strom selbst, ist jeden Augenblick ein anderer, denn in jedem Augenblick tritt ein Theil seiner Masse, seines Inhalts aus ihm hinaus, und ein anderer aus seinen Quellen wieder in ihn hinein; er besteht keinen Augenblick aus denselben Wellen, und die in demselben Verhältniß zu einander ständen; insofern ist er also nie derselbe, in jedem Augenblick ein anderer, und doch ist er immer derselbe. Auf dieses nie-derselbe-Bleiben bezieht sich das scharfsinnige Wort des Heraclites: niemand steigt zweimal in denselben Strom, oder, wie er den nämlichen Gedanken auf andere Weise ausgedrückt hat: niemand steigt aus demselben Strom heraus, in welchen er hineingestiegen ist. Der ganze Strom ist in jedem Moment ein anderer, und doch in jedem Moment derselbe, denn immer folgt der ganze dem ganzen. Wenn ich unter A nicht Theile des Stroms, sondern den ganzen Strom verstehe, so kann ich auch von ihm sagen, er sey $A + A + A \dots$, in beständiger Bewegung, und doch immer der nämliche, wie die Zeit dieser Welt. (Aus einem anderen Manuscript.)

das, was in der Folge der Sohn seyn wird, ex actu puro in potentiam gesetzt wird, so ist auch der Sohn *πρὸ πάντων αἰώνων* gesetzt; denn erst dadurch, daß er gesetzt ist, also durch ihn selbst sind die Aeonen gesetzt, wodurch ein unerwartetes Licht fällt auf jene Stelle des Hebräerbriefs (1, 2), wo von dem Sohn gesagt ist, *δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν*, durch welchen er die Aeonen gemacht hat. Der, durch welchen die Weltzeiten, die der Aeonen, gesetzt sind, kann selbst keinem einzelnen Aeon angehören; er ist vor allen Aeonen und durchaus nicht Geschöpf, weil es erst eine Schöpfung gibt, wenn Er als solcher, als besondere, vom Vater unterschiedene Potenz gesetzt ist.

So viel noch über unser Verhältniß zu den älteren theologischen Bestimmungen, die sich uns nun dadurch begreiflich gemacht haben, daß einem früheren Denken alles ewig heißt, was vor die jetzige Ordnung der Dinge fällt. Nun ist aber auch der Akt, durch den die zweite Potenz als demiurgische gesetzt wird, vor der Schöpfung, und in diesem Sinn also allerdinge ein ewiger Akt. Die Gewohnheit, alles, was der Welt vorhergeht, ewig zu denken, ist der populären Denkart ganz gemäß, der sich nicht nur die Theologen, sondern das Neue Testament selbst anschließt.

In dem Text des Johannes ist das *ἐν ἀρχῇ* bei den drei Gliedern des Verses zu wiederholen, hat aber in jedem eine andere Bedeutung. „Im Anfang war der Logos“. Hier bedeutet „im Anfang“ schlechthin ewiges Seyn. „Im Anfang war er bei Gott“. Hier bedeutet „im Anfang“ von Ewigkeit: von Ewigkeit war der Logos bei Gott; und ebenfalls „im Anfang“, d. h. vor der gegenwärtigen Ordnung, die durch den Umsturz gesetzt ist, vor dieser Welt, mit der der Logos außergöttliche Person wurde, „war der Logos Gott (*θεός*)“. Es heißt nicht: er ist Gott, es heißt: er war Gott, und das geschichtliche Moment, das hierin liegt, muß nicht verwischt werden. Es ist starres, aber eben darum nicht verständliches Dogma, wenn man sagt: Er ist Gott. Auf dem Standpunkt, auf welchem Johannes im Anfang seiner Erzählung steht, war er Gott und ist der, der Gott seyn wird, aber er ist nicht Gott (diesß nicht arianisch, denn arianisch ist zu sagen, *ἦν ὅτε οὐκ ἦν*, es war eine Zeit oder ein Moment, wo er nicht

war. Aber nach unserer Ansicht ist kein Moment, wo er nicht war, obgleich nicht in jedem Moment zu sagen ist: er ist Gott, wirklich nämlich; denn natura ist er es freilich in jedem Moment).

Die strengste Bestimmung hinsichtlich der wahren Gottheit Christi ist unstreitig diese: der Sohn sey so wesentlich Gott, daß der Vater selbst nicht Gott seyn würde ohne den Sohn. Nun ist allgemein anerkannt, Gott in der reinen, absoluten Ewigkeit sey unerkennbar, also auch nicht erkennbar als Gott. Denn es wird dort nichts erkannt als das nothwendige Seyn. Gott aber ist wesentlich Freiheit, aber in der Freiheit gegen sein Urseyn (denn nur darin kann seine Freiheit bestehen), in der Freiheit Schöpfer zu seyn, sieht er sich erst und ist er erst, indem er den Sohn hat, der ihm allein die Schöpfung möglich macht, weil er an ihm allein das hat, wodurch er das andere, das conträre Seyn (den nothwendigen Voranfang, das nothwendige *ὑποκειμενον* der Schöpfung) auch wieder in die Potenz zurückbringen kann. Also ist erst der, welcher den Sohn hat, wirklich Gott, nämlich Gott, der im Himmel, d. h. in der Freiheit ist, und thun kann, was er will, d. h. er ist selbst erst wirklich Gott mit dem wenigstens voraus erkannten und geliebten Sohne. Man kann insofern sagen: der Sohn gehört mit zu dem Wesen Gottes, nämlich Gottes als solchen, er ist insofern allerdings durch das Wesen Gottes (*necessitate naturae divinae*) gesetzt, wenn man darunter die Gottheit Gottes, nicht aber Gott als bloße Substanz versteht.

Unsere bisherige Erklärung des Johanneischen Prologs wird sich dem Denkenden gerade dadurch selbst empfehlen, daß sie in dem Anfang desselben keine bloßen Tautologien, sondern etwas Fortschreitendes sieht von dem: *ὁ λόγος ἦν* (er war ohne alle Bestimmung), zu dem: *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν*, und dem: *θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Daß dieß keine Subtilitäten sind, die nur wir hineinlegen, was oft Auslegern, zumal von tieferen Begriffen, begegnet, oder, daß Johannes mit dem „*θεὸς ἦν*“ etwas anderes und mehr gesagt zu haben glaubte als mit dem vorhergegangenen *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν*, erhellt daraus, daß er, Willens von dem Antheil des Logos an der Schöpfung

zu reden, nöthig findet, den früheren Satz „er war bei Gott“ zu reassumiren. Denn in der Schöpfung war er bloß (als Potenz) bei Gott, aber nicht Gott. Deshalb kommt er im zweiten Vers auf das Frühere zurück mit den Worten: *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*, er war im Anfang bei Gott; er bedarf dieß als Uebergang, um im dritten Vers von seiner Funktion in der Schöpfung zu sprechen. „Alles ist durch ihn geworden und ohne ihn ist nichts geworden, was geworden ist“. Dieß bedarf keiner weiteren Erklärung. Das Subjekt ist hiemit als demiurgische Potenz bestimmt.

Nun folgt aber der vierte Vers, der anfängt: In ihm war Leben: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*. Gemöthlich: In ihm war die Ursache des Lebens. Der Sinn würde an sich wohl mit unserer Ansicht stimmen, denn ohne die vermittelnde Potenz gab es überhaupt kein Leben. Allein die Worte heißen nicht: In ihm war das Leben, sondern: In ihm selbst (dem Subjekt) war Leben, ganz parallel dem Worte Christi: Wie der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben zu haben in ihm selbst: *ὡσπερ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν* (nicht *τὴν ζωὴν*) *ἐν ἑαυτῷ*, *οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν* (nicht *τὴν ζωὴν*) *ἔχειν ἐν ἑαυτῷ*¹. — *Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* ist also ganz = dem: *αὐτὸς εἶχε ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*. Mit den Worten: In ihm selbst war Leben, ist also die Erzählung wieder um einen Schritt weiter gerückt, es ist von dem Sohn die Rede, wie er nun schon außer dem Vater als selbständige Persönlichkeit ist, die Leben in sich selbst hat. Das *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* bildet gleichsam den Gegensatz zum *θεὸς ἦν* (er war Gott). Daß das außergöttliche Seyn gemeint ist, erhellt noch mehr aus dem Folgenden: Und dieses Leben war das Licht der Menschen: *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*. Denn eben daß der Vater dem Sohn gegeben hat, außer ihm zu seyn, dadurch hat er ihn dem Menschengeschlecht gegeben. Dieses selbständige Leben war die Rettung, das Heil, das Licht des Menschengeschlechtes. Dieses ist dadurch stillschweigend als des Lichtes bedürftig, als der Finsterniß anheimgefallen,

¹ Joh. 5, 26.

erklärt. Darum fährt die Rede fort: Auch scheint dieses Licht wirklich in der Finsterniß: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει*. Finsterniß = Heidenthum. Das Scheinen ist etwas Unwillkürliches — bloß Natürliches —: eben dieß wird durch das Präsens und das Impersonale *φαίνει* ausgedrückt. Der Sinn ist: *et haec quidem lux natura sua lucet in tenebris*. Mit diesen Worten ist also die bloß natürliche Wirkung dieses Lichts, seine Wirkung im Heidenthum ausgedrückt. Im bloßen Scheinen ist noch nichts Persönliches, nichts, woran der Wille Theil hätte. Die bloß natürliche Wirkung der vermittelnden Potenz hätte sich nicht bestimmter ausdrücken lassen als durch diese Worte: das Licht scheint in der Finsterniß. „Ich habe dich zum Licht gegeben den Heiden. Es ist ein Geringes, daß du mir dienst, die Stämme Jakobs aufzurichten, das Verwahrlosete in Israel wiederzubringen, sondern ich habe dich auch zum Licht der Heiden gemacht“, spricht Gott bei Jesaias ¹. Ja, das Unwillkürliche in der Wirkung der vermittelnden Potenz (das Unwillkürliche, Blinde, nämlich ihrer Wirkung im Heidenthum) ist so bestimmt ausgedrückt, daß Jesaias 42, 19 sogar die Worte stehen, die sonst auf keine Weise erklärbar sind: Wer ist so blind als mein Knecht, wer ist so taub wie mein Bote, den ich sende? Wer ist so blind als der Vollkommene, so blind als der Knecht des Herrn?

Weiter heißt es dann bei Johannes: Und die Finsterniß faßte, begriff es (das Licht) nicht: *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*. Dieß ist dasselbe, was wir vom Heidenthum gesagt: auch im Heidenthum ist Christus, aber nicht als solcher, nicht, daß er nicht da wäre, sondern daß er nicht als solcher begriffen wird; für die Heiden ist Christus bloß natürliche Potenz, ein bloßes natürliches Licht.

Jetzt, nachdem der Apostel die Geschichte jener noch unbestimmten Persönlichkeit bis auf das Heidenthum fortgeführt hat, kann er auf das Christenthum übergehen. Auch dieß geschieht ganz in der geschichtlichen Ordnung, indem er zuerst des Vorläufers Christi, Johannes des Täufers erwähnt: Es war ein Mensch von Gott gesandt, sein

¹ 42, 6. 49, 6.

Name war Johannes; dieser kam zum Zeugniß, damit er Zeugniß ablege von dem Licht, damit alle durch ihn glauben, er war nicht das Licht, sondern daß er zeugete vom Licht. Nicht er selbst war das Licht, seine ganze Bestimmung war nur, Zeugniß zu geben von dem Licht.

Bis hierher war ein stetiges Fortschreiten, bis zur Wirkung des Subjekts in dem verfinsterten Bewußtseyn, wo es zwar nicht aufhört das Licht dieses Bewußtseyns zu seyn, aber sein eigentliches Selbst noch unbegriffen ist. Diese Zwischenzustände machen die Menschheit Christi erst verständlich. Johannes ist weit entfernt, jenen unmittelbaren Uebergang aus der reinen Gottheit in die menschliche Gestalt zu lehren, den die gewöhnliche Vorstellung annimmt, die daher geübt ist, schon vom vierten Vers an alles von dem Menschgewordenen zu verstehen, namentlich den Vers: Das Licht leuchtet in der Finsterniß. Aber jeder fühlt, welcher Sprung dieß wäre, von der demiurgischen Funktion im dritten Vers sogleich zur Erscheinung in der Menschheit überzugehen; dazwischen liegt das ganze Heidenthum, sowie das Judenthum. Daß das Licht von der Finsterniß nicht begriffen wurde, muß man dann von dem Widerstand erklären, den Christus bei seiner Erscheinung als Mensch gefunden. Dem widerspricht das Präsens *φαίνει*, Christi Erscheinung im Fleisch ist ein so bestimmt zeitliches Faktum, daß hier schlechterdings stehen müßte: das Licht erschien, ging auf in der Finsterniß, nicht: es scheint, was einen fortdauernden und zugleich natürlichen Zustand andeutet. Ganz anders lauten daher die Ausdrücke, mit denen nun nach Erwähnung Johannis d. T. das wirkliche Kommen Christi beschrieben wird. *Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*: es war das wahre Licht, eben in die Welt gekommen — das wahre, das nicht mehr bloß das natürliche, nur scheinende und also scheinbare ist. Seichter kann nicht erregt werden, als wenn das *φῶς ἀληθινόν* im Gegensatz von dem Täufer verstanden wird; der Täufer war weder das bloß scheinende noch das wahre Licht; er war überhaupt nicht das Licht, *οὐκ ἦν καὶνος τὸ φῶς*, er war nur da, von dem Licht zu zeugen. Das

wahre Licht ist dem entgegengesetzt, das bloß schien, indeß das wahre beschrieben wird als das jeden Menschen erleuchtet, *ὁ φωτίζει πάντα ἀνθρώπου* (*φωτίζει* als Transitivum steht mit dem unpersönlichen *φαίνει* in offenbarem Gegensatz), das Licht, das nicht mehr bloß scheint, das jeden wirklich erleuchtet, das nicht mehr irgend jemand nicht begreifen kann, wie jenes in der Finsterniß Scheinende, das bloß eine natürliche Wirkung hatte, unter der sich die persönliche verbarg, das Licht, das jeden wirklich erleuchtet, war eben in die Welt gekommen (*ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*, wie nachher von Johannes: *ἦν βαπτίζων*, er taufte eben). Der Ausdruck: das wahre Licht war in die Welt gekommen, läßt den Apostel daran denken, daß der, welcher als das wahre Licht in die Welt gekommen war, auch schon vorher in der Welt gewesen ist, daher er fortfährt: Er war in der Welt: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*. Dieß wird zwar gewöhnlich eben von dem Menschgewordenen verstanden und daher übersetzt: iam inter homines versabatur. Allein *κόσμος* kann hier keine andere Bedeutung haben als in dem gleich folgenden *καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, da nun hier nicht die bloße Menschheit verstanden werden kann, so auch dort nicht, und der Satz: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν*, ist daher noch von dem allgemeinen Daseyn des Subjekts zu verstehen: er war schon immer in der Welt, denn die Welt ist sogar durch ihn geworden — also er war in der Welt als demiurgische Potenz —, er war in der Welt, die Welt erkannte ihn nur nicht in jenem seinem allgemeinen Daseyn — *mundus eum ignorabat* —, er war ihr nur nicht bekannt.

Jetzt erst (B. 11) kommt der Apostel auf seine specielle Erscheinung zu sprechen. Er kam zu den Seinigen, d. h. zu denen, die ihn schon vorher kannten, und die nicht zum Kosmos gehörten, der Kosmos ist nur die Welt des Heidenthums, die Juden kein Weltvolk, sie sind die, welche ihn schon kannten. *Εἰς τὰ ἴδια* heißt sprachgemäß „zu seinem Geschlecht“, *ad familiam, ad gentem suam*, zu dem jüdischen Volk, das er sich zum voraus angeeignet, unter dem er als Christus in Kommen begriffen, also zuvor schon, wenn auch nur als bloß

zukünftig, bekannt war. Aber *οἱ ἰδιοί*, die Seinen nahmen ihn nicht an, sie stießen ihn zurück. Es heißt nicht: sie erkannten ihn nicht, wie es vorher von der Welt hieß; nicht: sie begriffen ihn nicht, wie vorher von der Finsterniß: sie begriff ihn nicht; es heißt nicht *οὐ κατέλαβον*, sondern *οὐ παρέλαβον*, sie erkannten ihn wohl, sahen ihn wohl als den, der er ist, als den Sohn Gottes, sie nahmen ihn aber nicht an. Jetzt, da er als Person erscheint, jetzt ist die Zeit der unbegriffenen Wirkung vorüber, jetzt war die Zeit des Begreifens und also auch des freien Annehmens gekommen. Die Heiden stießen das Licht in seiner noch unbegriffenen, bloß natürlichen Wirkung nicht zurück, sie begriffen es nur nicht; die Juden aber stießen das begreiflich gewordene zurück und nahmen es nicht an.

Die ihn aber annahmen (fährt der Apostel fort, der jetzt ganz ins Persönliche übergeht), die ihn annahmen, denen gab er Macht (Möglichkeit) Kinder Gottes zu werden, d. h. die durch den Fall unterbrochene göttliche Geburt in sich wiederherzustellen. Das Ende offenbart, was im Anfang war. Die ganze Rede ging bis hieher auf die Zukunft, alles war gleichsam in *suspensio* bis auf das letzte Faktum, das alles beschließt. Mit diesem schließt auch der Apostel, indem er sagt: Und jenes Subjekt — hier muß er die abstrakte Beziehung *ὁ λόγος* wieder aufnehmen, er will sagen, dieses Subjekt, das nun schon mit allen Prädicaten der bisherigen Entwicklung ausgestattet, in dem das alles vereinigt ist, was bisher exponirt worden — dieses Subjekt ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen (*εἶδεσάμεθα*, hierauf ruht das Hauptgewicht) — nachdem er erst verborgen und im Kommen begriffen gewesen war, sahen wir seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohns vom Vater (wir sahen an ihm diejenige Herrlichkeit, die von seiner ursprünglichen Gottheit, seinem Einsseyn mit dem Vater sich herschreibt; wir sahen in ihm den, der mit dem Vater eins und in dem wahrhaftig nur der Vater selbst ist). Denn der Wille, vermöge dessen er menschliche Natur annimmt, ist nicht der Wille der bloßen Natur oder Potenz, er ist der Wille des wahren

Sohns, dessen, der im Schoße, d. h. im Vertrauen des Vaters ist, und dieses vom Himmel, d. h. von der ursprünglichen Gottheit selbst herkommende Subjekt offenbart sich als dieses eben nur in dem Mensch gewordenen, so daß eben darum, wer den Mensch gewordenen sieht, den göttlichen, den wahren Sohn, also den Vater selbst sieht. Dieß ist das erstaunenswerthe Ende jener vom Anfang der Dinge, ja des Seyns selbst angehenden Geschichte, welche Johannes im Beginn seines Evangeliums mit schnellen und zarten, aber dennoch tief eingreifenden Zügen entwirrt, eine Geschichte, welche unser Inneres mehr als jede andere erweitert, welche zu wissen (und Sie wissen, was ich wissen nenne; nicht jenes nur sogenannte, durch das man nichts erfährt, nichts Neues nämlich, nichts Positives, das uns nur wieder da hinstellt, wo wir zuvor gewesen, ohne daß unserem Bewußtseyn eine eigentliche Bereicherung, eine wirkliche Erweiterung zu Theil geworden — alles bloß rationale Wissen ist im Grunde nur nicht wissendes Wissen —), dieß also, sage ich, ist das Ende der Geschichte, welche zu wissen mehr werth ist als alles andere Wissen.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Deutlich sind in dem großen Texte, den wir zuletzt zu erklären versucht haben, die allgemeinen und persönlichen Wirkungen Christi unterschieden, aber damit sind auch beide anerkannt. Die Sphäre seiner allgemeinen Wirkung (die er nicht als Christus ausübt) ist das Heidenthum, seine persönliche Wirkung ist die in der Offenbarung, und eben darum ist er zugleich die persönliche Ursache aller Offenbarung. Es gibt insofern eine doppelte Geschichte der vermittelnden Potenz, es gibt gleichsam eine *historia sacra* und eine *historia profana* ihrer Wirkung. Die letzte ist uns nun bereits bekannt. Wir haben die Geschichte der bloß natürlich wirkenden, vermittelnden Potenz durch alle Verhältnisse verfolgt, die sie als solche mit dem entgegengesetzten Princip eingeht, die Momente des Mythologie erzeugenden Processus sind nur verschiedene Momente dieser natürlichen Wirkung der vermittelnden Potenz; in jedem dieser Momente ist ihr Verhältniß zu dem widerstehenden Princip ein anderes. Haben wir nun die natürliche Geschichte der vermittelnden Potenz durch die ganze Mythologie hindurch verfolgt, so kommt es darauf an, auch der Geschichte ihrer persönlichen Wirkung während der alttestamentlichen Verfassung nachzugehen. (Ich nehme dieß Wort „alttestamentliche Verfassung“ im weitesten Sinn; diese Verfassung fängt nicht mit der mosaïschen Gesetzgebung an, diese selbst ist nur das Resultat eines schon früher eingegangenen, eines persönlichen Bezugs, in welchem die vermittelnde Potenz mit den Vor-

eltern des Volks Israel getreten war). Wenn wir nun aber fragen: wie wirkte die vermittelnde Potenz in der alttestamentlichen Verfassung, so ist hierbei, wie wir dieß schon bei fröherer Gelegenheit gesehen haben, zum voraus festzuhalten, daß eine vermittelnde Potenz immer etwas voraussetzt, das Vermittlung fordert, die Vermittlung nothwendig macht. Weit entfernt also, das ursprüngliche Bewußtseyn jenes vorbehaltenen Theils der Menschheit uns erimirt, ausgenommen zu denken von der Gewalt des Principis, dem das Bewußtseyn des andern und größten Theils der Menschheit unterworfen ist, ist es vielmehr mit diesem in einem ganz gleichen Verhältniß zu denken. Der terminus a quo, der Ausgangspunkt ist für jenen Theil der Menschheit, von welchem wir annehmen, daß die vermittelnde Potenz sich mit ihm in ein persönliches Verhältniß gesetzt habe, derselbe wie für den größeren Theil, zu dem sie in einem bloß natürlichen Verhältniß stand. Ein unmittelbares Verhältniß hat die gesammte Menschheit, hat also das Bewußtseyn auch zum Beispiel in Abraham nur zu dem einseitig-, dem falsch-Einen Gott¹. Der unmittelbare Gott auch des israelitischen Bewußtseyns (wie ich es der Kürze halber nennen will, nur mit der Bemerkung, daß, was von diesem gesagt ist, stets auch von den Vätern des israelitischen Volks mit gilt, sowie ich unter Israel das ganze Geschlecht verstehe, mit Ahnherrn und Nachkommen), der unmittelbare Gott des israelitischen Bewußtseyns ist also nicht der wahre, sondern der Gott, dessen Einzigkeit sich später als eine ausschließliche darstellt, der als (auf den Alleinbesitz des Seyns) eifersüchtiger Gott erscheint, der keinen andern neben sich duldet, der als verzehrendes Feuer beschrieben wird — aber eben diesem Gott nicht sowohl entgegen, als zur Seite, ihn in der Wirklichkeit zum wahren Gott vermittelnd, steht nun eine andere Persönlichkeit, welche dem Bewußtseyn in dem nicht wahren Gott den wahren zeigt oder aufschließt, so daß also dieser Begriff, der Begriff des wahren Gottes, nicht etwa ein ursprünglicher, sondern ein hervorgebrachter

¹ Man vergleiche hier und zu dem Folgenden die Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 7. Vorlesung, S. 144 ff. D. S.

ist, und ein solcher muß er ja auch seyn, wenn er ein geoffenbarter seyn soll. Offenbarung ist zwar ein allgemeiner Ausdruck, der daher verschiedener Anwendung fähig ist, oder sich auch auf anderes ausdehnen läßt, aber in dem bestimmten Sinn, in welchem das Wort hier angewendet ist, und in welchem es sonst gewöhnlich gebraucht wird, ist dabei verstanden, daß es der wahre Gott ist, der sich offenbart. Jede Offenbarung ist ein Actus, und zwar ein ausdrücklicher, in dem eben darum ein Uebergang stattfindet, und der daher einen früheren Zustand voraussetzt. Es fragt sich, was in diesem früheren Zustand, und demnach als Voraussetzung der Offenbarung angenommen werde. Etwas ein gänzlichcs Nichtwissen, ein Bewußtseyn, in dem schlechterdings nichts von Gott ist? Unmöglich. Denn wir haben gesehen, daß das menschliche Bewußtseyn das natürlich Gott setzende ist. Die Offenbarung findet also im Bewußtseyn einen Gott vor, und wenn sie Offenbarung des wahren Gottes ist, kann sie es nur auf die Weise seyn, daß sie den wahren Gott an die Stelle eines anderen setzt, der, wenn auch nicht eben der falsche, doch wenigstens nicht der wahre ist. Es liegt, sagte ich, schon in der Natur eines geoffenbarten Begriffs, daß er nur ein hervorgebrachter seyn kann, ist er aber ein hervorgebrachter, so setzt er etwas voraus, das schon da ist (gleichsam eine *materia ex qua*, eine Grundlage, aus der er entsteht), und dieses schon Daseyende, das durch die Offenbarung verwandelt, jedenfalls also in der Art, wie es zuvor da ist, negirt, aufgehoben, im Gegensatz mit welchem also der wahre Begriff hervorgebracht werden soll, dieses zuvor Daseyende kann eben darum nicht das Wahre seyn. Im Allgemeinen ist dieß nun wohl jedem einleuchtend, doch wie es nun im besonderen Fall geschehe, und wie es namentlich bei der Offenbarung des A. T. (denn von dieser ist die Rede) sich verhalte, ist genauer zu erklären. Hier wollen wir denn, um den kürzesten Weg einzuschlagen, das Verhältniß gleich an einem besonderen Ereigniß deutlich zu machen suchen, einem solchen, das wohl als urbildlich für die ganze Folge der alttestamentlichen Offenbarung gelten kann.

Nach diesen Geschichten, so erzählt das erste Buch Moses, ver-

suchte Gott (Elohim) Abraham und sprach zu ihm: Nimm Isaak, den einzigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morija, und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berg, den ich dir sagen werde. — Nach den Begriffen, welche bei der sogenannten gebildeten Mehrheit der jetzigen Zeit den einzigen Inhalt der Religion ansprechen, ist es nun schon unbegreiflich, wie Gott in ein solches unmittelbares Verhältniß zu einem menschlichen Individuum treten könne, daß er mit ihm spricht, etwas von ihm fordert. Allein auch die, welche, ohne mehr oder ohne Bestimmteres dabei denken zu können, sich zum Grundsatz gemacht haben, an diesen und ähnlichen Erzählungen keinen Anstoß zu nehmen, finden wenigstens für nöthig zu erklären, wie es als übereinstimmend mit der Würde Gottes gedacht werden könne, einen Menschen, besonders aber einen völlig gottergebenen, auf diese Weise zu versuchen. Denn hier wird nicht bloß gefordert, daß er ein Leiden, eine Trübsal auf sich nehme, ohne in seiner Gestinnung zu wanken, hier handelt es sich von einer Handlung, von einer That, gegen die sich das reinste menschliche Gefühl empört, und auf die noch außerdem der älteste Fluch gelegt worden bei dem Brudermord Kains, wie nach der Sündfluth unter den ersten dem zweiten Menschengeschlecht gegebenen Geboten auch dieses steht: „Wer Menschenblut vergeußt, deß Blut soll wieder vergossen werden. Denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht“. Es ist doch unmöglich, daß derselbe Gott, der nach der Sündfluth ausgesprochen: Ich will des Menschen Leben rächen an einem jeglichen Menschen, von Abraham das Leben des eignen Sohnes fordere. Ueberlegen wir nun aber, daß es ungefähr um dieselbe Zeit ganze Völker, und zwar dem Abraham stammverwandte Völker gab, welche es als ein göttliches Gebot ansahen, in gewissen Fällen die geliebtesten ihrer Kinder, nämlich die einzigen, ein- oder erstgeborenen zu opfern, so müßten wir doch alle historische Wahrscheinlichkeit beiseitsetzen, wenn wir nicht annähmen, das Princip, von welchem Abraham zu jener Handlung unmittelbar versucht oder sollicitirt wurde, sey wesentlich dasselbe gewesen, das auch jene Völker verleitete. Dieß wäre allerdings nicht anzunehmen, ohne zugleich anzu-

nehmen, daß für Abraham die Offenbarung des wahren Gottes an ein falsch-göttliches Princip gebunden war, oder dieses zur Voraussetzung hatte. Für sich allein ist jenes Princip allerdings das ungöttliche, ja widergöttliche, aber dieses Princip wirkt ja nicht für sich allein, wie der Verlauf der Erzählung zeigt. Denn als Abraham eben die Hand ausstreckt, den Sohn zu schlachten, ruft ihm der Engel Jehovahs zu, und wehrt ihm, die Hand an den Knaben zu legen. Hier ist also Elohim und der Engel Jehovahs, אֱלֹהִים , מַלְאֲכֵי יְהוָה , unterschieden. Das Verhältniß nun zwischen dem Elohim, der dem Abraham gebietet, seinen Sohn zu opfern, und dem Engel, d. h. der Erscheinung des Jehovah, welche ihn davon zurückhält, läßt sich nun schwerlich anders als so denken. Der, welcher Elohim genannt wird, ist die Substanz des Bewußtseyns, der Engel Jehovahs ist nichts Substantielles, sondern ein im Bewußtseyn nur werdendes, eben nur Erscheinendes, er ist nicht substantiä, er ist immer nur actu da im Bewußtseyn, immer nur אֱלֹהִים , מַלְאֲכֵי יְהוָה , d. h. eben nur Erscheinung, Offenbarung des Jehovah, und setzt daher den Elohim als Substanz, als Medium seiner Erscheinung fortwährend voraus; er ist nicht für sich der wirkliche, denn in dem vorliegenden Fall zeigt er sich als den wirklichen eben nur durch Aufhebung der vorhergegangenen Sollicitation, er setzt also das Princip dieser Sollicitation selbst als Bedingung seiner Wirklichkeit voraus; sonach ist eigentlich keiner von beiden für sich der wahre Gott, denn der wahre erscheint nur, indem er den vorausgehenden, soweit er nicht der wahre ist, aufhebt; er ist daher von diesem nicht zu trennen. Der wahre Gott ist also im A. T. durch den falschen vermittelt und gleichsam an diesen gebunden. Dieß ist die Schranke der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt. Indem die höhere Potenz, welche die Ursache aller Offenbarung ist, das entgegenstehende Princip überwindet, bringt sie in ihm den wahren Gott als erscheinend hervor. Die Offenbarung ist also von Seiten Gottes nicht möglich, ohne daß er im Bewußtseyn unmittelbar ein anderer, ja sich selbst ungleich ist — aber indem er sich in diesem unmittelbaren Seyn aufhebt, sich selbst zu sich

selbst vermittelt und so in der That im Bewußtseyn hervorbringt. Ohne ein solches sich Hervorbringen im Bewußtseyn wäre gar keine Offenbarung Gottes. Bloß äußere Mittheilung, wenn sie auch denkbar wäre, würde es nicht thun; von außen läßt sich kein Bewußtseyn insundiren. Was der Mensch als Begriff in sich aufnehmen soll, muß in ihm selbst hervorgebracht werden, und zwar mittelst eines ihm inwohnenden, in ihm schon sehenden Princip, das sich als Potenz des Hervorzubringenden verhält. Die alttestamentliche Offenbarung setzt daher die Spannung immerwährend voraus, ja die ganze mosaische Einrichtung und Religionsverfassung beruht nur auf der Anerkennung der Realität jenes Princip, das wir das conträre, das widergöttliche genannt haben. Sie muß dieses als ihre Voraussetzung stehen lassen und schonen. Wäre nicht in der alttestamentlichen Offenbarung selbst eine solche Voraussetzung, so wäre keine Ursache, daß die alttestamentliche Verfassung durch Christum ebenso wie das Heidenthum abollirt wurde. Beide werden zugleich und uno eodemque actu aufgehoben. Eben dieses Verhältnisses wegen — gerade darum, weil der mosaischen Religion das Princip des Heidenthums nicht weniger als diesem selbst zu Grunde liegt (zu Grunde liegt; denn es ist eben das, was in ihr beständig beherrscht, eingeschränkt und gewissen Gesetzen unterworfen wird), gerade darum ist das A. T. vorzugsweise die Periode der göttlichen Offenbarung, die ein verdunkelndes Princip voraussetzt. Christus ist das Ende der Offenbarung, wie er das Ende des Heidenthums ist; er macht der Offenbarung, die, wie gesagt, stets ein verdunkelndes Princip voraussetzt, wie dem Heidenthum ein Ende. Die wirkliche Erscheinung Christi ist eben darum mehr als nur Offenbarung, eben weil sie die Voraussetzung der Offenbarung und damit diese selbst aufhebt. Wenn wir als die drei großen Formen aller Religion Heidenthum, Judenthum und Christenthum setzen, so ist die Offenbarung des A. T. nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung, das Christenthum die Offenbarung, welche diese Hülle (das Heidenthum) durchbrochen hat, also Judenthum und Heidenthum zugleich und gleicherweise aufhebt.

Darauf, daß die Voraussetzung geschont und erhalten werden mußte, beruht großentheils das Räthselhafte der ganzen Einrichtung und Verfassung des A. T. Doch muß hier ein Unterschied gemacht werden. Das Volk Israel schreibt sich von einem Geschlecht her, das, während der übrige Theil der Menschheit sich zu Völkern bestimmte und damit dem Polytheismus anheimfiel, sich außer den Völkern hielt und an dem Gott, welcher einst der der ganzen Menschheit gemeinschaftliche war, festhielt. Dieser Gott, der ursprünglich, ohne einen andern neben sich zu haben, allein verehrt wird, ist, wie ich bei Gelegenheit des Zebismus¹ gezeigt habe, noch kein materieller, und wird im Gegensatz mit allen spätern noch immer geistig als der Herr des Himmels und der Erde gedacht, wie er auch der Gott Abrahams ausdrücklich genannt wird. Diese Einheit und Geistigkeit des Gottes blieb in dem Geschlecht der Abrahamiden immer das erste Gebot: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben, du sollst dir kein Bildniß noch Gleichniß machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf der Erde, oder des, das im Wasser unter der Erde ist“ — immer blieb diese Einheit und Geistigkeit des Gottes das Hauptdogma. Von dieser Seite faßt Strabo die mosaische Religion auf in der berühmten Stelle des 16. Buchs, wo er von Moses spricht. Er sprach, sagt er, und lehrte, daß die Aegypter nicht recht denken, welche den Thieren und dem Vieh (dies bezieht sich auf den Apis) Gott gleich bilden, ebensowenig die Libyer (Afrikaner), noch auch die Hellenen, welche menschlich-gestaltete Götter (*άνθρωπομορφους*) bilden. Denn nur das allein sey Gott, was uns alle umfängt, und Erde und Meer, was wir Himmel nennen (sehr häufig ist im A. T. Himmel mit Gott synonym) oder Welt oder die Natur der Dinge. Wer aber möchte wohl von diesem ein Bild verfertigen, das irgend etwas von dem gleiche, was wir bei uns sehen (einem Concreten). Abstehen also müsse man von aller Götterbildnerei. Aber einen Tempel müsse man umgrenzen, und in diesem ein prachtvolltes Heiligthum und dort Gott verehren ohne Gestalt (*χωρίς εἰδους*). So weit Strabo. Aber schon während die Abrahamiden in Aegypten

¹ Philosophie der Mythologie, S. 175 ff.; vergl. S. 197 ff. D. S.

verweilten, hatte sich in Folge des fortschreitenden allgemeinen mythologischen Processes, dem die Offenbarung immer parallel blieb, es hatte sich auch ihnen jener allgemeine Gott, der zuerst noch keinen andern außer sich kannte, zu einem ausschließlicheren — kronischen — fortbestimmt, woraus ihr Verhältniß in Aegypten, ihre Vertreibung aus diesem Land (wie ihr Ausgang von Profanscribenten) oder ihr Auszug, wie er von den Büchern Moses dargestellt wird, sich vielleicht etwas bestimmter als gewöhnlich erklären läßt. Nomaden auch in Aegypten und der väterlichen Lebensweise treu, die in den Augen der Aegypter ein Brennel war, suchten die Pharaonen sie zu der bei ihnen allein geachteten Lebensweise, zu Feld- und Städtebau, zu zwingen. Die Aegypter, heißt es, zwangen die Kinder Israel zum Bauen mit Unbarbarität und machten ihnen das Leben sauer mit schwerer Arbeit in Thon und Ziegeln (zum Städtebau) und mit allerlei Frohnen auf dem Feld (auch zum Ackerbau gezwungen)¹. Nach einigen Stellen der Alten muß man annehmen, daß sie in Aegypten als Anhänger und Verehrer des Typhon betrachtet wurden. Typhon ist in der ägyptischen Gotteslehre jenes blinde, ausschließliche, verzehrende Princip, das, schon einem andern und milderen Gott, Osiris, weichen, nur noch in kleineren, seine eingeschränkte Gewalt zeigenden Tempeln verehrt wird, die neben den großen und prachtvollen der andern Götter errichtet sind². Plutarch in seiner Schrift de Iside et Osiride (c. 31) führt einige an, die sagen: sieben Tage lang sey Typhon, da er der Herrschaft entsetzt worden, auf der Flucht gewesen, und nachdem er sich gerettet, habe er zwei Söhne, den Hierosolymos und den Judaios, erzeugt. Die Logographen, aus denen Plutarch dieß geschöpft, haben also offenbar die Vorstellung von der jüdischen Religion, daß sie eine von dem geflohenen oder verjagten Typhon gestiftete oder mit ihm zusammenhängende sey. Tacitus in der bekannten Stelle im 5. Buch seiner Historiae nennt als Heerführer der Juden Hierosolymus und Judas. Regnante Iside, sagt er, exundantem per Aegyptum mul-

¹ Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 402. D. S.

² Ebenbaselst, S. 389. D. S.

titudinem, ducibus Hierosolymo ac Juda, proximas in terras exoneratam. Auch die sieben Tage der Flucht des Typhon sind nicht ohne Bedeutung; am siebenten Tage ruhte Typhon von seiner Flucht; so erklärt man sich den Sabbath des siebenten Tags. Auch Tacitus¹ erwähnt des siebenten zur Ruhe bestimmten Tags und des siebenten Feierjahres; nach einigen sey dieß eine dem Saturnus (dem Kronos) erzeugte Verehrung, weil, sagt er, die Juden zugleich mit dem Kronos aus ihren frühesten Sigen verjagt worden seyen. Demnach wären sie nach Aegypten gekommen als Anhänger des Kronos und zu der Zeit, als Kronos von der Herrschaft der übrigen Welt verdrängt worden. Kronos ist aber in der Vorstellung der Römer und Griechen das dem Typhon entsprechende Wesen. Es mag zufällig seyn, ist aber doch bemerkenswerth, daß das erste oder eines der ersten Lager der Israeliten auf ihrer Flucht ein Heiligthum des Typhon war, wo sie von den Pharaonen überfallen wurden und keine andere Rettung für sie blieb als der Durchgang durch das rothe Meer. Baal-Zephon (so wird der Ort genannt) ist unstreitig eine Abkürzung von Beht Baal Zephon, Haus, Tempel, Stadt des Typhon². Ja, was noch sonderbarer ist, ein Prophet, und zwar Amos, der schon unter Jerobeam lebte, hat eine Stelle³, wo Jehovah den Israeliten sagt: Habt ihr vom Hause Israel in der Wüste die 40 Jahre lang mir Schlachtopfer und Speisopfer geopfert? Ja wohl, ihr truget die Hüfte eures Königs (des Molochs) und Kiun, euer Bild, den Stern eures Gottes, den ihr euch selbst gemacht hattet. Philologisch gewiß ist, daß Kiun kein anderer ist als Saturn oder Kronos. Das Wahre konnte sich von dem Falschen nicht losreißen; denn es hatte eben dieß noch zu seiner Voraussetzung. Beides verwirrt sich im Bewußtseyn. Das Princip, in welchem Gott nicht seiner wahren Gottheit nach ist, ist darum doch ein reelles Princip,

¹ a. a. O. Cap. 5.

² Vergl. bei Champollion, Descr. de l'Egypte s. l. Ph., Tom. II, p. 87 sq. die Ableitung von einem auf ägyptischen Monumenten befindlichen Namen: OTARI, das *maledictionem faciens, impium* bedeutet.

³ 5, 26.

und inwiefern es zur Offenbarung diene, allerdings nicht allein oder für sich, aber in dieser Verbindung göttliches Princip, ein wahres Princip der göttlichen Oekonomie.

Wenn noch ein späterer Prophet, Jeremias¹, Gott den Kindern Juda vorwerfen läßt, daß sie die Altäre Tophet im Thal Hinnon bauen und ihre Söhne und Töchter verbrennen, und Jehovah hinzusetzt, welches ich doch nie geboten noch in meinen Sinn genommen habe, so setzt er voraus, daß das Volk Juda auch dieses Gebot als ein göttliches angesehen habe, und allerdings dasselbe Princip, das die Heiden zu solchen Opfern erregte, verleitete auch das Volk Juda zu solchen Gräueln. In der Erzählung von Abraham erkennt der Engel, die Erscheinung des Jehovah, den, welcher das Opfer Isaaks verlangt hat, als identisch mit sich und segnet Abraham, weil er sein Gebot habe vollziehen wollen. Wer dieses festhält, daß die Offenbarung ihre Voraussetzung nicht absolut aufheben durfte (dieß geschah erst, als das Ende aller Offenbarung gekommen war), dem wird vieles dadurch begreiflich werden, was uns im N. T. theils als Gottes unwürdig, theils geradezu als heidnisch erscheinen muß, wie das offenbar Heidnische mancher durch die mosaische Gesetzgebung vorgeschriebener Gebräuche.

Ehe ich jedoch davon spreche, habe ich zu dem bereits über alttestamentliche Offenbarung Vorgetragenen nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Viele Theologen nämlich wollen in dem $\text{יהוה} \text{אלהים}$, dem Engel Jehovahs, unmittelbar die zweite göttliche Person sehen. Ich will daher bemerken, daß dieß nicht meine Meinung ist. Zwar es ist die zweite Potenz, welche die eigentliche Ursache der Offenbarung, d. h. die Ursache der Erscheinung des Jehovah — Ursache der Erscheinung des Jehovah in dem B des Bewußtseyns — ist, aber sie ist nicht diese Erscheinung selbst. Es ist das B selbst, was durch die zweite Potenz zum Erscheinungsmedium des wahren Gottes und dadurch zugleich zum Erscheinungsmedium von sich wird². Immer macht die

¹ 7, 31 (vergl. v. 22) und 32, 35.

² Siehe S. 164, Anm. 1, vergl. mit S. 161 der Einleitung in die Philosophie der Mythologie. D. S.

folgende Potenz die vorhergehende zu ihrem ὑποφύτης, zu ihrem Aussprechenden, Verkündiger, was ja Engel auch bedeutet. Wie im Großen und Ganzen im N. T. der Vater von dem Sohn, im N. T. der Sohn von dem Geist weissagt, so ist die Urpotenz selbst — der Urgott, der im Bewußtseyn nicht aufgehoben werden könnte, ohne den Grund alles religiösen Bewußtseyns selbst aufzuheben —, die Urpotenz selbst ist das Organ der zweiten, und durch sie des wahren Gottes, der durch das ganze N. T. ein zukünftiger, von dem nur gepredigt, von dem nur verkündigt, nur gerufen wird, dessen Name selbst nur auf die Zukunft deutet. Die wahre Religion ist die Religion der Zukunft. — In weiterem Fortschreiten, namentlich in den prophetischen Büchern, wird nun die zweite Potenz selbst wieder zum Organ sowie zum Gegenstand der dritten, so daß auch der Begriff des יהוה, יהוה ein fortrückender und in verschiedenen Zeiten ein verschiebener ist, und man eben an diesem Fortrücken ein weit sichereres Merkmal des relativen Alters der verschiedenen Documente hat, als an bloß äußern Zeichen, mit denen man sich bisher beholfen¹. — Dieses Successive der Potenzen ist der

¹ Zuerst also (in der Genesis und den historischen Büchern) ist der Malach Jehovah das durch A² bestimmte B, die zweite Potenz ist es, welche die erste zu ihrem Malach macht. Dieß ist so zu verstehen. Der Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion war der Älteste, noch in seiner ganzen Geistigkeit erhaltene Babisuus, der El Nam, der Gott, der dem Bewußtseyn nicht erst geworden, und also auch nicht geoffenbart ist. Der unbordenkliche Gott Abrahams ist nicht der materielle Himmel, sondern das Princip, das der Herr des Himmels und der Erde ist. Aber dieses Princip folgt im Bewußtseyn seiner Nachkommen der natürlichen Verwandlung, die es im allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit erleidet — ihm ist es noch der allgemeine, seines Gleichen nicht kennende Gott, ihnen hat es sich schon zur bestimmten Potenz zusammengezogen, und fortschreitend nimmt es immer mehr die Natur von B, die Natur des ausschließlichen, eifersüchtig auf seiner Einheit haltenden Principis an, aber eben damit erkennt es schon ein anderes außer sich, jenes das wir durch A² bezeichnen. Die Offenbarung kann jene Umwandlung und dieses Fortschreiten nicht hindern, aber eben jenes Princip (B) wird nun ebenso das Hypokeimenon, die Grundlage, der Stoff, das Medium der Offenbarung, wie es im Bewußtseyn der Völker der Stoff und das Hypokeimenon des natürlichen Proceßes wird, durch den sich die bloß natürliche Religion, die mythologische, erzeugt. Das, was in der Offenbarung sich offenbaren

größte Schlüssel für das Verständniß des A. T., mit dem sich Erstau-
 nenswerthes entdecken, besonders aber die Ueberzeugung gewinnen läßt
 von der Realität der alttestamentlichen Vorstellungen, der relativen
 Wahrheit aller in der alttestamentlichen Religion angenommenen Ver-
 hältnisse. Ist schon in den mythologischen Vorstellungen Wahrheit und
 Realität, so ist noch eine ganz andere Realität und Wahrheit in denen
 des A. T., welchen die mythologischen schon nur zu Grunde liegen, zur

soil, ist der wahre Gott, der יהוה, aber auch dieser ist in seiner Erscheinung
 an die Folge jener Potenzen gewiesen. Zuerst also macht die höhere Potenz,
 oder vielmehr die durch sie hindurchwirkende zweite Persönlichkeit (denn im A. T.
 wird die Potenz noch nicht von der Persönlichkeit durchbrochen, sie wirkt nur
 durch sie hindurch) — diese also, die in der zweiten Potenz wirkende Persönlichkeit
 macht zunächst jenes erste und tiefste Princip B zum Erscheinungsmedium des
 wahren Gottes, des Jehovah, zum יהוה יראי, zum Engel des Jehovah,
 dem alles Gotteswürbige zugeschrieben wird, während dem bloßen Elohim z. B.
 auch die Versuchung Abrahams und selbst die Versuchung zur Abgötterei zuge-
 schrieben wird. Dieses Princip muß auch die Offenbarung gewähren und frei
 walten lassen, wie sie es in der Natur frei walten läßt; denn auch in der Natur
 ist manches nach unseren Begriffen Gottes Unwürbige, wie in manchem, was in
 den mosaischen Erzählungen selbst dem Jehovah zugeschrieben wird (denn jenes
 Princip ist gleichsam die offenbare, nach außen gekehrte Seite des Jehovah, der
 insofern immer als ein doppelter erscheint, von seiner einen Seite als der
 rächende, eifersüchtige, blindstrafende und verzehrende, von der andern als der
 barmherzige, langmüthige, verzeihende). Man denke, was jene Seite betrifft,
 nur an Erzählungen wie die im Buch Josua (Kap. 7), wo die Kinder Israels
 sich vergreifen an dem Verbannten, d. h. an der für den Jehovah vorbehaltenen
 Siegesbeute, — da ergrimmte der Horn Jehovahs über die Kinder Israel, und
 nicht eher wird ihnen wieder Sieg über die Feinde zu Theil, bis der, welcher
 sich veründigt hat, (der Entwender) entdeckt, und vom ganzen Israel gesteinigt
 und mit Feuer verbrannt ist. Diese Seite Gottes wird das Angesicht ge-
 nannt, weil sie das Bordere, das Vorausgehende, nämlich die Voraussetzung
 des wahren Gottes ist, der nur durch sie erscheinen kann. Von diesem Angesicht
 sagt Jehovah selbst, daß es kein Mensch sehen und leben könne, weil es eben
 das absolut Verzehrende Gottes ist. In Bezug auf dieses sagt Jehovah zu Mose
 (2 Mos. 33, 3): Ich will nicht mit dir hinaufziehen (ins Land, welches fließet
 von Milch und Honig), denn du bist ein halsstarrig Volk, ich möchte dich unter-
 wegs auffressen. Mose dagegen ist es daran gelegen, daß das Angesicht Jeho-
 vahs mitgehe, und die Anklüftung, (nur) der Engel solle mitgehen, macht
 B. 4 das Volk bestürzt: „Wo nicht dein Angesicht gehet, so führe uns nicht
 hinauf“, und Jehovah antwortet dann: Mein Angesicht soll mitgehen, damit will

bloßen Materie, zum Stoff geworden sind. Aber gerade darum haben die alttestamentlichen Vorstellungen noch eine weit concretere Realität als die mythologischen, weit entfernt, selbst als bloß mythologische behandelt werden zu können. Die ganze Offenbarung des A. T. ist nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung, (das Christenthum hat diese Hülle durchbrochen). Ein höherer Wille ist es, der auch im A. T. jene Potenzen zu seinen Werkzeugen gemacht, sich in ihnen dar-

ich dir Ruhe verschaffen (dich zur Ruhe bringen) V. 14. Dieß ist so zu verstehen: Gegen die Völker, die er auf seinem Wege findet, wird Gott sein Angesicht kehren, sie mit panischem Schrecken schlagen (wie auch in einer Stelle ausdrücklich gesagt ist), die Israeliten aber soll sein Engel leiten — doch nur, wenn sie gehorchen; denn an einer andern Stelle (3 Mos. 26, 17) droht er ihnen: Werdet ihr meine Sagenungen verachten, und nicht thun alle meine Gebote, so werde ich mein Antlitz wider Euch kehren, und sollt geschlagen werden von euren Feinden. Deutlich ist jene Unterscheidung 2 Mos. 23, 22: so will ich (nicht: so wird Er, der Engel) deiner Feinde Feind seyn; V. 23: Wenn nun mein Engel vor dir hergeheth, und dich bringet in das Land der Amoriter und der Hethiter u. s. w., und ich sie vertilge. Dieser Vertilger ist der eigentliche Gott, bei dem die Macht und Stärke; aber der Name desselben ist auch in dem Engel (V. 21). (Mögliche Einwurfe gegen diese Distinktion: 2 Kön. 19, 35 [hier wird aber יהוה יצאנו nicht mit Unterscheidung genannt], Nicht. 2, 1. 3. Allein allerdings ist eben derselbe, welcher der Engel, auch Zerstörer, doch nicht als derselbe, nicht eodem respectu). Was das Angesicht heißt, eben dasselbe wird auch die Herrlichkeit Gottes, יהוה כבוד, genannt (denn es ist das, wodurch Gott Herr ist), denn Moses bittet (2 Mos. 33, 18), ihn seine Herrlichkeit sehen zu lassen. Darauf antwortet Jehovah: Ich will alle meine Güte vor dir vorübergehen lassen und vor dir den Namen Jehovahs anrufen (hier ist also in Jehovah selbst ein Princip, das den Jehovah beim Namen ruft, d. h. ruft, daß er erscheine). Aber mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich siehet. Weiter verspricht er ihm dann, vor ihm vorüberzugehen und ihn zu halten, daß er sein Angesicht nicht sehe: wenn aber dieses vorbei sey, soll er ihm nachsehen, „denn meine Rückseite (אחורי) kannst du sehen, aber mein Angesicht (פני) kann man nicht sehen“. So dunkel die Stelle ist, sieht man doch, daß hier von zwei Seiten Jehovahs die Rede, einer vorderen, vorausgehenden, die man für sich nicht sehen kann, und einer hinteren, nachfolgenden, und dieser ist erst der Gott, der barmherzig, gnädig, langmüthig und von großer Gnade und Treue ist — der eigentliche Jehovah. Später aber, in den Propheten, da ist die zweite Potenz von der dritten zu ihrem Malach gemacht, es ist die Potenz der Zukunft, A², für welche nun das A¹ selbst objectiv wird.

zustellen sucht. Wie in allen bisherigen Untersuchungen der gemeinsame Aufschluß auch zum Theil für die letzten Erscheinungen in der nothwendigen Succession der drei Potenzen gefunden wurde, so muß dieser Schlüssel sich auch auf das A. T. anwenden lassen.

Sie begreifen aber, daß eine Ansicht wie die hier über die alttestamentliche Offenbarung und Verfassung aufgestellte und Ideen wie die eben vorgetragenen zu ihrer Hindurchführung durchs Einzelne, insofern zu ihrer durchgängigen Begründung, eine Zeit erfordern würde, die uns nicht zu Gebot steht. Ich muß mich daher jetzt nur mit Begründung des allgemeinen Satzes begnügen, daß die Offenbarung des A. T. den Grund und die unmittelbare Voraussetzung mit dem Heidenthum gemein hat, die sie zwar beschränken, in gewisse Grenzen einschließen, aber nicht aufheben kann. Dadurch allein, sagte ich, werde das offenbar Heidnische und überhaupt das Räthselhafte so mancher mosaischer Institute und Gebräuche erklärbar, das man sich ja nicht zu verbergen suchen muß, das vielmehr anzuerkennen ist, um das Eigenthümliche dieser Verfassung und des strengen mosaischen Ceremonialgesetzes im Verhältniß zu der Freiheit zu verstehen, zu der die Menschheit durch Christus befreit worden. Es kann nicht die Absicht seyn, in eine Erklärung des mosaischen Cultus einzugehen. Dieß wäre eine Aufgabe, die uns für den Zweck der gegenwärtigen Vorlesungen zu weit führen würde, und der ich mich auch nicht gewachsen glaube. Es genügt für den gegenwärtigen Zweck, wenn einzelne dieser räthselhaften, dem israelitischen Volk auferlegten Gebräuche aus jenem Verhältniß —, daß nämlich die bloße Offenbarung (denn in Christo ist nicht mehr bloße Offenbarung, hier ist die Realität, die Wirklichkeit, die Sache selbst), daß, sage ich, die bloße Offenbarung den Grund des Heidnischen nicht schlechthin aufheben kann —, es ist genug, wenn der Zusammenhang einiger der unerklärlichsten jener Gebräuche mit diesem Verhältniß gezeigt wird.

Daß unter den religiösen Instituten des israelitischen Volks mehrere sich finden, die es geradezu mit den heidnischen Völkern gemein hatte, ist eine bekannte Sache. Ich will als ein solches nur die Beschnei-

dung nennen. Die Beschneidung kann zwar nicht als ein Institut erst der mosaischen Gesetzgebung angesehen werden. Denn bekanntlich erhielt schon Abraham den Befehl, sich und alle seine männlichen Nachkommen zu beschneiden. Aber Moses hat dieses Gebot bestätigt, und die an jedem männlichen Individuum acht Tage nach der Geburt vorzunehmende Beschneidung gehört zu den unerläßlichsten und verbindlichsten Vorschriften des mosaischen Gesetzes. Nun ist aber die Beschneidung ein gemeinschaftlicher Gebrauch vieler Völker, und zwar meist der in Bezug auf den mythologischen Proceß ältesten, der Arabier, der Phönicier, der Aegyptier, zu denen Herodotos auch noch die Aethiopier nennt, und die Frage ist nur, ob die Beschneidung zu der Zeit, als sie dem Abraham befohlen wurde, ein schon von andern Völkern angenommener Gebrauch war, oder nicht. Aber schon indem Abraham die Beschneidung befohlen wird, wird diese Operation als etwas Bekanntes vorausgesetzt. Wie konnten ferner Jakobs Söhne sagen: es würde uns zur Schande gereichen, unsere Schwester einem Unbeschnittenen zu geben, wenn Abrahams Familie die einzige beschnittene in der Welt gewesen wäre? War also die Beschneidung schon vor Abrahams Zeit und unter hebräischen Völkern gebräuchlich, so hatte sie ihren Grund in dem Princip des Heidenthums, und das höhere Princip, das wir in Abraham wie in Moses annehmen, hat diese Forderung nur gutgeheißen, wie es andere Sollicitationen desselben Principes aufhob oder zurückwies. Aber worin ist nun der eigentliche erste Grund oder Anlaß zu diesem Gebrauch? Philo gibt an, die Beschneidung habe sich der Reinlichkeit wegen, als Schutz gegen eine gewisse Krankheit, und noch in einer anderen ebenfalls medicinischen Hinsicht empfohlen. Unter den Fragen, welche die R. Societät der Wissenschaften in Göttingen den auf Befehl des Königs von Dänemark nach dem Orient geschickten Reisenden mitgab, befand sich auch eine auf den medicinischen Nutzen der Beschneidung bezügliche. Der einzige von den Reisenden übrig gebliebene Niebuhr hat auf die Frage geantwortet, aber alles, was er von dem medicinischen Nutzen des Gebrauchs ausmitteln konnte, ist so unbedeutend und so auf partielle Fälle beschränkt, daß man eine so allgemeine und unter so vielen

Völkern verbreitete Sitte unmöglich bloß von solchen Rücksichten ableiten kann. Es ist also kein Zweifel, daß mit diesem Gebrauch auch unter den Heiden schon ursprünglich selbst eine religiöse Bedeutung verbunden war. Es fragt sich, welche. Der erste, der im Allgemeinen das Richtige gesehen ist der Engländer Spencer, dessen Buch *de legibus Hebraeorum ritualibus* billig jedem Theologie oder Religionsgeschichte gründlich Studirenden bekannt seyn sollte, über dessen Erklärungssystem des mosaischen Ritualgesetzes ich übrigens mich in der Folge näher aussprechen werde. Spencer meint, die Einsetzung der Beschneidung habe einen Bezug auf die Phallosgebräuche (die Phallagogen) der heidnischen Völker gehabt. So im Allgemeinen ist sein Gedanke gewiß richtig. Wenn er aber dann meint, die Beschneidung sey eingeführt worden, um durch die Verstümmelung dieses Theils Phallosprocessionen zu verhindern, so irrt er sich. Denn die Beschneidung ist viel älter als die Phallagogen. Von den Aegyptern bezeugt Herodotus, daß die Sitte der Beschneidung bei ihnen *ἀπ' ἀρχῆς*, von den ältesten Zeiten sich herschreibt¹ In den früher² citirten Fragmenten des Sanchoniathon bei Eusebins wird die Beschneidung von Kronos hergeleitet; also sie schreibt sich aus der kronischen Zeit der Mythologie her. Dieß vorausgesetzt, ist das Wahrscheinlichste, zu sagen, sie beziehe sich auf die Entmannung des Uranos; denn es ist eine allgemeine Vorstellungsweise, die Entkräftung eines früher herrschenden Principis als Entmannung desselben vorzustellen. Mit jedem solchen Uebergang waren, wie wir ebenfalls früher gesehen, Erscheinungen eines fanatischen Orgasmus verbunden, so daß z. B. Priester der Kybele in heiliger Wuth sich selbst entmante; wie die verabscheuungswerthe Sitte des Orients, Knaben in großer Menge zu verschneiden und sie zum Dienst gewisser Gottheiten zu weihen, seine erste Veranlassung ebenfalls in dieser mythologischen Vorstellung hatte. Auf mildere und menschlichere Weise wäre nun die Entmannung, d. h. die Ueberwindung eines früheren und zwar des ältesten Principis durch die Beschneidung gefeiert worden. Denn daß mythologische Vorstel-

¹ Lib. II, c. 104.

² Philosophie der Mythologie, S. 312. D. S.

lungen und Verhältnisse, von denen das Bewußtseyn ergriffen war, in nachahmenden, mimischen Handlungen ausgedrückt wurden, worin die Symbolik vieler Gebräuche besteht, dieß habe ich in der Philosophie der Mythologie an einigen schlagenden Beispielen nachgewiesen. Diese Stellung — oder daß die Beschneidung die Beschränkung des wilden Principis ausdrückte, ist um so wahrscheinlicher, als im mosaischen Gesetzbuch selbst die Beschneidung gewissermaßen moralisch ausgelegt wird als Beschneidung des Herzens oder des Wilden, Ungezähmten, Halsstarrigen und Titanischen der Seele (Deut. 10, 16. 30, 6). Auch die Propheten sprechen in demselben Sinne davon, z. B. Jeremias 4, 4: Beschneidet euch dem Jehovah (dem wahren Gott) und thut weg die Borhaut eures Herzens, auf daß nicht mein Grimm wie Feuer ausfahre und brenne, daß niemand löschen möge. Was hier der Jorn genannt wird, muß in der Offenbarung ebenso gut als im Heidenthum überwunden werden. Die Ueberwindung ist nur eine andere in jener als in diesem. — So viel von der Beschneidung.

Auffallend nach unsern Begriffen sind demnächst auch die Verbote gewisser Speisen und die Eintheilung der Thiere in reine und unreine, unter denen manche sind, von denen der Mensch nicht (wie man sonst denken könnte) durch einen natürlichen Abscheu abgehalten oder zurückgeschreckt wird. Eine Naturgeschichte, die sich nicht mit den bloßen Aeußerlichkeiten der Thiere abgab, sondern ihr verschiedenes Verhältniß zu dem Princip der Natur verstände, und die innern — gleichsam sittlichen — Zustände, welche durch die verschiedenen Thiere repräsentirt werden, begriffe, könnte hier allein vielleicht Aufschluß geben. Unter den Säugthieren ist aber von der ältesten Zeit keines mit einem allgemeineren Bann belegt als das Schwein. Nach Vohart ist es Gegenstand gleicher Abomination für Phönizier, Aethiopier, Indier, Aegypter. Daß dieser Abscheu jedenfalls ein uralter ist und aus dem Heidenthum in die mosaische Gesetzgebung aufgenommen, ist daraus zu schließen, daß das Schwein in Aegypten dem Dionysos geschlachtet wurde, sowie bei den Römern der Ceres oder andern geheimnißvollen, einem späteren Bewußtseyn angehörigen Gottheiten, z. B.

den Laren, wie jeder schon aus Horaz¹ weiß; die Priester der komanischen Göttin (sie entspricht, wie Sie wissen², dem Moment der Urania) durften kein Schweinefleisch essen, sogar in die ihnen geweihte Stadt durfte kein solches Thier kommen.

Gelegenheitlich dieser Erörterung will ich erwähnen, daß die Einrichtung der Stiftshütte, wie sie Moses beschreibt, auffallend mit ägyptischen Heiligthümern übereinstimmt, welche neuerlich genauer bekannt geworden sind. Wer nur die Abbildungen in der *Description de l'Egypte* aufschlägt, wird leicht die Gegenbilder mosaischer Vorschriften und Beschreibungen — der Teppiche, des Throns, des sogenannten Gnadenstuhls, des Tisches mit den Schaubroden — erkennen. Die Bundeslade erinnert an die heiligen Kisten, *plenas sacra formidine cistas*, wie ein Alter sie nennt, die unter den heidnischen Gebräuchen eine so große Rolle spielen und schon bei den Phönikiern wie bei Ägyptern und später bei Griechen gebräuchlich waren. Der Stoff ist auch hier mythologisch.

Von Opfern will ich vorerst nur einiger besonderen erwähnen, in denen ein heidnisches Element durchaus nicht zu verkennen ist. Ich rechne hierher unter andern das Opfer der röthlichen Kuh, durch welches alle diejenigen gereinigt werden sollten, die sich mit einem Todten verunreinigt hatten. Eine röthliche Kuh, die vollkommen, d. h. an der kein anderes Haar und die ohne Fehl sey, und auf die noch kein Foch gekommen, sollte zu diesem Opfer genommen werden. Die rothe Farbe ist die Farbe des Typhon, und ausdrücklich sagt Plutarch³, sie nehmen zum Opfer für ihn die rothen Stiere (*τῶν βοῶν τοῦς πυρρούς*), und beobachten dabei eine solche Sorgfalt, daß, wenn auch nur ein weißes oder schwarzes Haar an dem Thier ist, es für unbrauchbar zum Opfer erachtet wird. Diese röthliche Kuh sollte nicht von dem ersten Priester (Aaron), sondern von dem nächsten nach ihm geschlachtet werden, und auch dieser sollte sie nicht selbst schlachten, sondern sie nur

¹ Satyr. II, 3, 164. 165.

² Philosophie der Mythologie, S. 251. D. S.

³ de Isid. et Osir., c. 22.

vor seinen Augen schlachten lassen, nicht im Lager, sondern draußen im Feld, im Weiten. Die Kuh mußte mit Haut, Haaren und selbst Excrementen verbrannt werden. Die Asche der Kuh wurde alsdann aufbewahrt und zu einem Sprengwasser verwendet, mit welchem allein, wer einen Todten berührt hatte, gereinigt werden konnte. Uebrigens wurde der Priester, der sie schlachten ließ, und der sie verbrannt hatte, und selbst der die Asche gesammelt hatte (wozu übrigens ein reiner Mann genommen werden mußte), alle diese wurden selbst unrein, und mußten ihre Kleider waschen, ihren Leib im Wasser baden, und blieben unrein bis an den Abend (4 Mos. 19, 1 ff.).

Selbst solche offenbar superstitiöse Elemente in der religiösen Gesetzgebung Moses beweisen nichts gegen die Göttlichkeit dieser Gesetzgebung, vielmehr, wenn sie von diesem realen Element gar nichts enthielte, so könnte sie selbst nicht eine im eigentlichen Sinn geoffenbarte seyn — dann gerade wäre sie eine bloß menschliche Erfindung.

Nicht weniger superstitiös erscheint eine andere Einrichtung (3 Mos., 16), daß nämlich am großen Veröhnungstag (= unserm 10. Sept.) zwei gleiche Ziegenböcke vor den Jehovah gestellt wurden vor die Thüre der Stiftshütte (= heiligem Zelt). Darauf wurde das Loos über beide geworfen, ein Loos galt dem Jehovah, das andere dem Asafel (ich werde mich über diesen Namen gleich erklären), d. h. das Loos entschied, welcher von den beiden Böcken dem Jehovah zum Brandopfer gebracht, welcher frei gelassen werden sollte. Der letzte wurde zuerst lebendig vor Jehovah gestellt, hierauf, nachdem Aaron seine beiden Hände auf sein Haupt gesetzt und auf ihn alle Missethat der Kinder Israel bekannt und ihm aufs Haupt gelegt hatte, durch einen eignen Mann in die Wüste frei entsendet, damit also der Bock alle ihre Missethat in die Wildniß trage und auf immer in der Wüste bleibe. Seltsam genug erscheint dieser Dualismus, da offenbar auf der einen Seite der Jehovah steht, auf der andern der Asafel. Ich muß zwar bemerken, daß einige das Wort Asafel selbst durch Wüste erklären. Dieser Erklärung (gesetzt, sie ließe sich etwa durch Vergleichung mit dem Arabischen rechtfertigen) widerspricht indeß schon der offenbare

Gegensatz; der eine Gott soll gehören לַאֲדֹנָי (Laadonai, wie die Juden es aussprechen), der andere לַאֲסַפֵּל , dem Asafel; Jehovah ist eine Person, also scheint es, muß Asafel auch eine Person sein. Unbegreiflich auch wäre, warum dieser sonst nirgends vorkommende Name der Wüste gerade hier gebraucht würde, da es der hebräischen Sprache an andern Wörtern dafür nicht fehlt und überdies die unerträglichste Tautologie herauskäme, wenn gesagt wäre, der eine Gott soll in die Wüste (laasasel) nach der Wüste zu (hammidbara) entsendet werden. Asafel ist also ganz entschieden nomen personae. Steht aber dieß fest, so muß man zugeben, daß der Asafel eine dem Jehovah entgegenstehende Persönlichkeit — ich will zwar nicht mit Spencer sagen, der Teufel — aber doch ein *θεός αντίτεχνος*, ein Dämon ist, dessen Behausung die Wüste. Spencer erklärt das Wort durch *fortem abeuntem*, von יָצָא , der Starke, und dem Verbum יָצָא , das aber eigentlich so viel als schwinden, verschwinden, bedeutet, also wohl von einer früheren Macht oder Potenz gebraucht werden kann, die gegen eine spätere gleichsam geschwunden, in die Vergangenheit zurückgetreten ist; von einer dahingeschwundenen, dahinsiehenden Macht wird das Wort ausdrücklich gebraucht (5 Mos. 32, 36; vgl. Hiob 14, 11). Jedenfalls sieht man hier deutlich die Spur eines ganz mythologischen Verhältnisses. Eine griechische Uebersetzung gibt das Wort durch *τὸν κερρατημένον*, ganz so wie von Typhon gesagt wird: *εκρατήθη ὁ Τυφῶν*, Typhon wurde bewältigt¹. Die Wüste ist für den späteren, zum bürgerlichen Leben übergegangenen Orientalen der Sitz aller Schrecken. Mit der Vorstellung des früheren Zustandes, wo alles Wüste war, verband sich der späteren Zeit unmittelbar die Idee des Bösen, darum wurde der Uebergang zu dem bürgerlichen Leben in dem bekannten griechischen Wort, das bei Eingehung der Ehen gebräuchlich war, als ein dem Bösen Entflohensein ausgedrückt: *Ἐφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον*. Der Mensch ist an das gesellige Leben gewiesen, flieht er es und begibt sich in absolute Einsamkeit, so ist natürlich, daß gewisse Beziehungen, Rapports für ihn entstehen, die in Gesellschaft der

¹ Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 387. 437. D. S.

Menschen gleichsam zum Schweigen gebracht sind, sich nicht äußern können. Denn der Mensch hat Bezug zum Tiefsten wie zum Höchsten, aber der höhere Rapport hält die niederen in ihm gleichsam nieder. Die unglücklichen Personen, die früher des Umgangs mit dem Teufel und der Hexerei beschuldigt wurden, waren meist einsam, abgeschlossen lebende, einem contemplativen Zustand ergebene Personen. Alle diejenigen, die durch ihre Beschäftigung ihr Leben in Eünden und in der Einsamkeit zuzubringen genöthigt sind, z. B. Schäfer, die den ganzen Sommer hindurch ihre Heerden im Freien weiden, sind in Ländern, wo die Schafweide im Großen seit langer Zeit eingeführt ist, z. B. im Württembergischen in den Augen des Volks mit einer Art von *levis notae macula* behaftet, das natürliche Volksgefühl hat eine Art von Apprehension vor ihnen, als ob sie, wie der gemeine Mann sich ausdrückt, mehr könnten als andere Menschen. Daher sie an manchen Orten auch als Quacksalber arzneilichen Rath erteilen. Plinius in seiner Naturgeschichte sagt von den Wüsten Afrikas: *In Africae solitudinibus hominum species subinde fiunt, momentoque evanescent.* Dieß erinnert an den Waldmenschen des h. Antonius. Dorthin in einsame Orter, als Behausung des Vergangenen, wohin die Macht und das Geräusch des gegenwärtigen Zustandes der Dinge noch nicht gedungen, verwies auch der Grieche seinen Pan und die zu ihm gehörigen Wesen, die schwermüthigen Ueberbleibsel des früheren Principis. Dorthin setzte auch die Imagination der Israeliten die Schedim und Seirim, die offenbar eine Art von Pane, Satyrn oder überhaupt panischer Wesen sind, und deren Wohnung man sich in der Wüste dachte. Darum ward den Israeliten kein Opfer im Freien verstattet. Jedes Opfer mußte, auch in der Wüste, vor dem heiligen Zelt gebracht werden. Das Feld, das Weite, gehörte dem allgemeinen, dem schrankenlosen Gott. Jehovah war nicht ein solcher allgemeiner, sondern der persönliche, eben darum auch faßliche und begreifliche Gott, nicht ein Namenloser, sondern der einen Namen hat, und der auch eben darum nicht im Freien oder Weiten, sondern schon in einem Haus, oder in der Wüste wenigstens in einem Zelt sich verehren läßt (um seine Faßlichkeit anzudeuten).

Wer sein Opfer im Freien brachte, wurde nach einer ausdrücklichen Erklärung des mosaischen Gesetzes¹ angesehen, als ob er es den Schedim, jenen panischen Wesen, habe bringen wollen. Der Bock, auf den das Loos für den Asafel fiel, wurde übrigens, wie gesagt, frei und lebendig entlassen, um die Sünde des Volks in das Land der Vergessenheit, in die Wüste zu tragen. Was man übrigens unter dem Asafel sich denken mag, er ist eben dadurch, daß man ihm die Wüste zur Wohnung gab, als ein Wesen der Vergangenheit bezeichnet, wie ja eben dieß auch sein Name andeutet. Hieße es bloß, der Bock sey in die Wüste gesendet worden, so könnte man es als eine bloße einfache Hinwegnahme der Sünde denken. Da er aber zugleich dem Asafel gesendet und freigelassen wurde, so muß man wohl in diesem Gebrauch den Rest einer älteren Superstition vernuthen, wie denn auch der Name Asafel nicht erklärt, sondern als ein dem Volk bekannter vorausgesetzt wird. Es ist für das israelitische Bewußtseyn ein Wesen der Vergangenheit, darum aber doch nicht nichts; wie der Typhon in Aegypten, dem auch die Wüste gehörte, als der überwundene gedacht und doch auch noch durch einzelne Opfer geehrt wurde, seine wenn schon kleine und eingeschränkte Tempel hatte. Die Ansicht der Offenbarung von den andern oder nicht wahren Göttern ist nicht ganz die unserer neuern Erklärer. Die Offenbarung erkennt die Realität des Heidenthums ganz entschieden an, wie ich noch bestimmter zeigen werde, wenn ich auf die christliche Ansicht der Mythologie zu sprechen komme.

Auch bei der Reinigung von dem Ausatz wurde etwas Aehnliches beobachtet. Es wurden zwei Vögel genommen, der eine wurde geschlachtet, der andere in das Blut des geschlachteten getaucht, und dann ins freie Feld entlassen (3 Mos. 14). Alten Naturgottheiten, Wesen jener immer noch mit Sehnsucht betrachteten Vorzeit, wo es kein bürgerliches Gesetz gab und allen alles gemein war, solchen Gottheiten waren im Alterthum an verschiednen Orten freigelassene Heerden, frei weidende Thiere geweiht. Plutarch (im Leben des Lucullus S. 24) erzählt, daß jenseits des Euphrats der persischen Artemis heilige Stiere frei und ohne Hirten geweidet

¹ Levit. 17, 7.

haben, gezeichnet mit einer Fackel, dem Zeichen der Göttin. Bekannt sind die sieben Heerden heiliger Stiere, die nach der Odyssee¹ dem Helios (dem Sonnengott) in Sicilien weideten und von den Gefährten des Odysseus geschlachtet wurden. Sueton im Leben Cäsars (81) erzählt, Julius Cäsar habe bei dem verhängnißvollen Uebergang über den Rubicon eine Herde Krosse geweiht (consecrassé) und sie frei schweifend ohne Hirten entlassen. Wem, welchem Gott diese Krosse geweiht worden, und was diese Entlassung bedeutet, bemerkt der Schriftsteller nicht. Galt sie dem Namenlosen, Allwaltenden, an dessen dunkle Macht bei großen und gefahrvollen Unternehmungen der Mensch am meisten erinnert wird? War dieses Freilassen vom Menschen gezähmter Thiere ein Gebrauch, durch den nach Einsetzung des bürgerlichen, von Gesetzen umschränkten Lebens der Gott des freien Naturlebens versöhnt werden sollte — der Gott, der das Wild hat frei gehen lassen, wie es im Buch Hiob heißt? Ich weiß es nicht. Merkwürdig aber wäre, wenn Julius Cäsar mit jener Freilassung eine königliche, bei Inauguration von Königen gebräuchliche Sitte hätte beobachten wollen. Wenigstens darf man einer ähnlichen bis in unsere Zeit hinein vorgekommenen Sitte der Art gewiß ein hohes Alterthum beilegen. Bei der Krönung der Könige von Frankreich war es gebräuchlich, in der Kathedrale von Rheims eine Anzahl von Vögeln die in Käfigen mitgebracht waren, in dem Augenblick, wo die Krone dem König aufs Haupt gesetzt wurde, frei fliegen zu lassen, etwa als Erinnerung an das freie Naturleben, oder um den heutzutage verlorenen Begriff auszudrücken, daß der wahre König innerhalb der nothwendigen Schranken der bürgerlichen Gesellschaft alles Gebundene löse, das alle befreiende Princip sey.

Durch keine Religion des Alterthums war irgeud ein Volk einer so unerträglichen, auf alle seine Handlungen, auf sein ganzes Thun und Lassen sich erstreckenden Knechtschaft unterworfen, als das israelitische, daß man kaum glauben kann, es sey immer und zu jeder Zeit alles beobachtet worden, was dieses religiöse Gesetz vorschrieb. Dieses offenbar Superstitiöse, zugleich schlechterdings Irrationale und Gottes unwürdig

¹ XII, 127 ff. und 340 ff.

Scheinende so mancher aufs strengste geboteneu Gebräuche des israelitischen Cultus hat von jeher Anstoß erregt. Bis jetzt gibt es zwei Erklärungssysteme. Das erste ist das Spencersche. Spencer nimmt an, in manchen mosaischen Gebräuchen habe sich Gott zu der Denkweise der Israeliten herabgelassen, ja er habe einen oder den andern heidnischen Ritus ihnen gleichsam nachgesehen und verstattet und nur mit der wahren Religion in Verbindung zu bringen gesucht — *ad Israelitarum modulum se attemperasse et nonnullos ritus indulisisse*. Das andere Erklärungssystem ist das weit allgemeiner angenommene der sogenannten typischen Theologie, nach welcher die zahlreichen, vom mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Handlungen, vorzüglich aber die Opfer, typi, d. h. Vorbilder seyn sollten, die ihre Wahrheit nicht in sich selbst, sondern nur in dem hatten, was durch sie vorgebildet wurde, in Christo, und zumal in dem großen Opfer des neuen Testaments.

Was Spencers System betrifft, so kann es in der Art, wie er es vorträgt, freilich nicht vertheidigt werden. Er sieht im Heidenthum selbst keine Nothwendigkeit. Natürlich also, daß er in dem heidnischen Grund des Mosaismus auch keine Nothwendigkeit sehen kann, wie dieß unsere Ansicht ist. Von der andern Seite war es eine Beschränktheit, wenn man dieses System, welches wenigstens das Heidnische in manchen Ceremonien und Vorschriften erkannte, darum verurtheilte, weil es die typische Bedeutung ausschließe. So mußte man freilich urtheilen, weil man gewöhnt war, das Heidenthum außer aller Beziehung auf das Christenthum zu denken. Aber das Christenthum war nicht weniger die Zukunft des Heidenthums als des Judenthums, und nicht dieses allein ist vorbildlich; auch das Heidenthum enthielt Vorbilder des Verhältnisses, das in seiner Wahrheit erst durch Christus erschienen ist. Ja das eigentliche Typische des Mosaismus ist eben das Heidnische in ihm. Man vergißt ganz, daß jede Offenbarung schon einen ursprünglichen, substantiellen Inhalt des Bewußtseyns voraussetzen muß, den sie selbst nicht aufheben darf, weil sie nur an ihm und in ihm das Bewußtseyn des Wahren hervorbringen kann. Dieß ist, wie gesagt, die nothwendige Schranke aller Offenbarung, die nicht fällt, ohne

daß sie selbst aufgehoben wird, wie sie denn in Christo aufgehoben worden.

Vergleicht man den Inhalt des mosaischen Gesetzes mit dem Inhalt der Geschichte des jüdischen Volks, so wird man geneigt, jenes für das bloße Ideal einer religiösen Verfassung zu halten, wie es in der Wirklichkeit nie existirt hat. Dem Gesetz nach, in der Theorie, Monothelsten, sind die Kinder Israel in der Praxis fast ohne Unterbrechung Polytheisten. Die Substanz ihres Bewußtseyns ist durchaus Heidenthum, die wahre Religion nur das Accidentelle, d. h. aber eben das Offenbarte ihres Bewußtseyns. Auch haben sie so ziemlich alle Stufen des Polytheismus durchlaufen. Von der melaecheth haschamaim, der Himmelskönigin, mit der aller wirklicher Polytheismus anfing — von Baal und Astaroth bis zu den Greueln der Phönizier und der kanaanitischen Völkerschaften, sogar bis zum zweiten Wendepunkt der Mythologie, der Kybele (auch diese ist noch nachweislich unter dem Namen Miplezeth¹, der offenbar ein weiblicher ist) fehlt keine der mythologischen Stufen. Der Hang zur Abgötterei, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, wodurch aber der Schein entsteht, als wäre der Monothelismus das Ursprüngliche gewesen, der Polytheismus das Zufällige und Secundäre, während es sich eigentlich umgekehrt verhält (der Polytheismus ist das zu Grunde Liegende, Ursprüngliche, der Monothelismus das Secundäre, im Gegensatz mit jenem Aufgestellte), aber dieser sogenannte Hang ist keineswegs bloß in dem rohren Theil des Volks, es sind die Gebildeten, die Könige, die vorausgehen, unter diesen selbst der, dessen Regierung für das goldne Zeitalter der hebräischen Literatur und Kunst gilt, dessen Weisheit noch jetzt sprichwörtlich im ganzen Orient ist. Wenn der Polytheismus nicht wirklich etwas scheinbar Gebildeteres, Entwickelteres war als die Einfalt der alten Religion, wie war es möglich, daß ein König von Salomos Weisheit sich bethören ließ? Das ganze Volk hat es, wie aus mehreren Stellen zu schließen, als Entbehrung empfunden, daß es nicht wie die andern Völker thun, d. h. die neuen Götter, wie sie genannt werden, die Götter einer späteren entwickelteren

¹ 2 Chron. 15, 16; vergl. 1 Kön. 15, 13.

Zeit anbeten durfte. Von der eigentlichen Abgötterei muß jedoch ein anderer Fehler unterschieden werden, daß zwar Jehovah, aber unter einem Bildniß, verehrt wurde. Dieß ist die Sünde Jerobeams, der nach der Theilung des Reichs aus politischen Gründen, um die Israeliten vom Besuch der hohen Feste in Jerusalem abzuhalten, in Bethel und Dan zwei guldene Kälber aufstellen ließ, in denen übrigens doch der wahre Gott verehrt werden sollte. Hier ist ja nun die heidnische Grundlage offenbar, die schon in der Wüste einmal sich geltend gemacht hatte und von Aegypten her mitgebracht war. Dieser Bilderdienst wird zwar eine Sünde genannt, aber von der eigentlichen Abgötterei doch unterschieden¹. Der Hang zur Abgötterei, wie man sich ausdrückt, ist unter den Juden auf einmal verschwunden, wie sie aus dem babylonischen Exil zurückkommen. Man erklärt dieß gewöhnlich daraus, daß die Juden (bekanntlich waren es nur die zwei Stämme Juda und Benjamin, die überhaupt aus dem Exil zurückkehrten; wohin die nach Assyrien geführten Stämme gekommen und sich verloren, ist bis jetzt nicht ausgemacht), daß die Juden während des Exils mit den Persern in Berührung gekommen seyen, unter denen eine geistigere Religion, eine Art von Monotheismus geherrscht habe. Aber das Merkwürdige dieser Erscheinung ist, daß jene Anwandlungen, jene Hinneigung zum Polytheismus unter dem jüdischen Volk eben um die Zeit verschwinden, in welcher der mythologische Proceß in der Menschheit überhaupt sein Ziel erreicht hat. Dieß Zusammentreffen ist ein Beweis, daß der Polytheismus nichts Zufälliges, daß er eine Art von allgemeiner Krankheit und wie eine Seuche war, die ihren bestimmten Verlauf hatte, und von der nicht bloß ein einzelnes Volk oder einzelne Völker, sondern das ganze Menschengeschlecht ergriffen war, der auch das auserwählte Volk sich nicht entziehen konnte, bis der Proceß an der übrigen Menschheit seine Kraft verlor.

¹ Vergl. 1 Kön. 16, 31., wo es von Ahab heißt, er sey von der Sünde Jerobeams sogar zum Baaldienst (dem wirklichen Götzendienste) fortgegangen. Von Joram, Ahabs Sohn, wird gesagt, er habe wenigstens die Bildsäule Baals wieder hinweggeschafft (2 Kön. 3, 2).

Aus allem dem erhellt also, daß es, um das dem Heidnischen Analoge in den mosaischen Gesetzen und Einrichtungen zu erklären, keiner Herablassung, Condescendenz Gottes bedarf, wie sie Spencer annimmt. Vielmehr ist das mosaische Gesetz selbst der größte Beweis für die Realität des Heidenthums. Der Mosaismus ist gleich unbegreiflich, wenn man nicht die Realität des Heidenthums, und wenn man nicht auf der andern Seite die wirkliche Offenbarung in ihm erkennt. Die Offenbarung konnte die einmal objektiv gesetzte Spannung (die Spannung, aus welcher der mythologische Proceß hervorging) nicht unmittelbar aufheben; das Bedürfniß, die erzürnte Gottheit durch Opfer zu versöhnen, dieses Bedürfniß ist nicht durch die Offenbarung erregt. Die Anordnungen Moses setzen weder die Opfer überhaupt noch selbst die einzelnen Opfer ein, sondern geben nur directive Vorschriften für dieselben. In den spätern Büchern, in den Propheten, aus welchen schon die Potenz der Zukunft, der Geist, spricht (das mosaische Gesetz entspricht der dionysischen Periode — das Prophetenthum geht über das Gesetz hinaus, es verhält sich zum Gesetz, wie die Mysterien zur Mythologie; so wenig man sich vorstellen durfte, die hellenische Religion würdig und ganz umfaßt zu haben, wenn man die Mysterien nicht in Betracht gezogen hätte, so wenig ist auch die alttestamentliche Religionsverfassung ohne ihre andere nothwendig ergänzende und erst völlig erklärende Seite, das Prophetenthum, zu verstehen, ein Institut, das sich zwar vorübergehend und partiell, nämlich immer in gewissen Momenten, auch bei andern Religionen findet, aber so bleibend, so wesentlich, so unzertrennlich mit keiner verknüpft ist, wie mit der mosaischen) — also in den Propheten weist der Jehovah selbst die Opfer als von ihm gewollte von sich ab: „Was soll mir die Menge eurer Opfer, ich bin satt der Brandopfer von Widbern und des Fettes von Lämmern, und habe kein Gefallen am Blute der Farren, der Lämmer und Böcke — ich bin derselben überdrüssig, ich bin müde, es zu leiden“ (Jesajas 1, 11. 14). Weit entfernt, das Typische des mosaischen Gesetzes zu leugnen, möchte ich es vielmehr im Heidenthum selbst schon anerkannt sehen, um so mehr erkenne ich es im Alten Testament. Aber das Typische ist nicht

absichtlich hineingelegt, was zum Theil zu den kleinlichsten Deutungen geführt hat. In jeder Bewegung, die ein bestimmtes Ziel hat, wirkt dieses Ziel schon selbst als *causa finalis* mit. Von Anfang der Bewegung ist das seyn Sollende mitgesetzt, und das seyn Sollende ist auch schon ein Seyn. Das Ziel der ganzen Natur ist das Menschliche, insofern wirkt das Menschliche schon in der Natur (als *causa finalis*); daher finden sich in der Natur Präformationen menschlicher, sittlicher Verhältnisse, z. B. in der gesellschaftlichen Verfassung der Bienen, die man mit Recht einen Staat genannt hat. So zielen wirklich alle Opfer nur auf jenes letzte große Opfer, das Heidenthum und Judenthum zugleich aufheben sollte. Das Blut der Kinder und Böcke, heißt es (Hebr. 9, 13. 14.), und die Asche der verbrannten Kuh brachte nur äußerliche Reinigung hervor. Das Blut Christi, der in Kraft des heiligen Geistes (der ihm folgenden dritten Person) sich selbst, ein unbeflecktes Opfer, Gott darbrachte, befreit das Innere, das Gewissen selbst von der Nöthwendigkeit todter Werke, und setzt es in den Stand dem lebendigen Gott zu dienen. Weil diese Opfer den eigentlichen Grund des Unfriedens mit Gott nicht aufheben konnten, und daher beständig wiederholt werden mußten, so waren sie eben darum nur Schatten, aber doch Schatten der künftigen großen und absoluten Versöhnung, unmittelbare Vorbilder im Alten Testamente, bloß mittelbare freilich im Heidenthum. Aber obwohl bloß Schatten und Vorbilder des Zukünftigen, hatten die Opfer des Alten Testaments darum doch, oder sie hatten vielmehr eben deswegen für ihre Zeit reelle Bedeutung; diese konnte man in neuerer Zeit nicht mehr begreifen, überlegte aber nicht, daß wenn jene Opfer keine reelle Bedeutung hatten, dann nothwendig auch das, wovon sie Vorbilder, seine reelle Bedeutung verlor, wie dieß bald genug geschah, indem zuletzt auch die Idee der Versöhnung überhaupt, also auch der Versöhnung durch Christus als bloß heidnisch erklärt wurde, womit man eben die Idee des schlechterdings nicht Reellen, nicht Objektiven verband¹.

¹ Einer meiner H. Zuhörer hat mir schriftlich die früher schon gemachten Aeußerungen (im Judenthum sey das Verhältniß zu Gott ein bloß äußerliches,

Der Apostel Paulus läßt dem Mosaismus nicht mehr Realität, als er auch dem Heidenthum zuschreibt. So heißt es im Galaterbrief (4, 1 ff.): Solange der Erbe unmißlich ist, ist er unter Vormündern und Pflegern bis auf die vom Vater vorbestimmte Zeit. Also auch wir, da wir unmißlich waren, waren wir unter die kosmischen Elemente (die bloß kosmischen Potenzen — *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) gefangen. Da aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, der vom Weibe geboren

nicht ein innerliches, freies und kindliches, es liege der äußeren Veröhnung mit Gott immer noch der Unfriede zu Grunde) als im Widerspruch mit dem A. T. stehend bezeichnet. Was nun jene Behauptungen betrifft, 1) die von dem bloß äußeren, knechtischen Verhältniß, so kann der Hr. Verf. wohl nicht verlangen, daß ich von meinem Standpunkt hierüber anders denke als der Apostel Paulus, der wohl eine tiefere Einsicht in das Judenthum hatte als er und als ich, und der von dem knechtischen Geist desselben spricht, z. B. wenn er (Röm. 8, 15) sagt: Ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermal fürchten müßtet, sondern einen kindlichen Geist; der die Galater (5, 1) ermahnt: So befehlet nun in der Freiheit, wozu euch Christus befreit hat, laßt euch nicht wieder in das knechtische Joch fangen — was er unter dem knechtischen Joch versteht, sieht man aus dem gleich Folgenden, wo er fortfährt: Ich, Paulus, sage euch, wo ihr euch beschneiden laßt, so ist euch Christus kein nütz, denn wer sich beschneiden läßt, ist schuldig das ganze Gesetz zu thun. Jenes knechtische Joch ist also nichts anderes als das Ganze des mosaischen Gesetzes. — Daß 2) die Veröhnung im A. T. nur eine solche war, welche die innere Entzweiung, den Unfrieden mit Gott im Innern nicht aufhob, ist ebenso Lehre der Apostel, und erhellt eben daraus, daß die Opfer immer wiederholt werden mußten. Der ganze Hebräerbrief, der einen des Gesetzes tiefstündigen Verfasser anzeigt, ist in diesem Sinne geschrieben. Dagegen gebe ich meinem Herrn Zuhörer allerdings zu, daß Stellen im A. T. genug vorkommen, welche Liebe zu Gott, freiwilligen Gehorsam fordern. Einzelne Strahlen der höheren Veröhnung brechen allerdings durch, vorzüglich in den Propheten oder den prophetischen Stellen. Dieß erklärt sich eben aus dem Gegensatz, den wir selbst in der alttestamentlichen Verfassung nachgewiesen haben, aus dem Gegensatz zwischen dem, was in ihr unabhängig von der Offenbarung, als deren Voraussetzung, und was eigentliche Offenbarung ist. Das Letzte ist als durchbrechend vorzugsweise in den Propheten, im Gesetz nur verhält. Das Prophetenthum an sich schon war eigentlich die dem Gesetz entgegengesetzte Potenz — gleichsam das Dionysische im Alten Testament. Indem der Jude seine durch das Gesetz vorgeschriebenen Opfer brachte, folgte er eigentlich derselben Nothwendigkeit, demselben Impuls, dem auch die Heiden bei ihren Opfern folgten; alles, wodurch sich jene von diesen unterschieden, war das Prophetische in ihnen, war die Zukunft, die sie andeuteten.

und selbst dem Gesetz unterthan gemacht wurde, daß er uns, die unter dem Gesetz waren, loskaufe und uns das kinbliche Verhältniß wiedergebe. Paulus spricht hier ohne Unterscheidung von Heiden und Juden (wir und uns, die Galater waren früher Heiden). Zu der Zeit, sagt er, da ihr Gott nicht erkanntet, dientet ihr denen, die nicht von Natur Götter sind; nun ihr Gott erkennet, wendet ihr euch wieder zu den schwachen und dürftigen Elementen (*ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*). Diese schwachen und dürftigen Elemente waren aber jüdische.

Es wäre hier wohl der Ort, die Frage aufzuwerfen, wie unter allen andern Völkern gerade das Volk Israel zum Träger göttlicher Offenbarungen auserwählt worden. Geschichtlich schrieb sich dies allerdings von den persönlichen Vorzügen ihres Stammvaters und den schon dem Abraham geschenehen Verheißungen her. Aber absolut betrachtet, kann man keinen andern Grund der Erwählung Israels finden als den, daß das israelitische Volk nach dem Maßstab der andern Völker gerade am wenigsten bestimmt war eine eigne Geschichte zu haben, am wenigsten erfüllt von jenem Weltgeist, der die andern Nationen zur Stiftung der großen Monarchien hinriß, das, unfähig sich einen großen, immer dauernden Namen in der Weltgeschichte zu erwerben, eben aus diesem Grunde mehr sich eignete, der Träger der göttlichen Geschichte (im Gegensatz der Weltgeschichte) zu seyn; denn so schlaff und weich zeigte sich dieses Volk, daß es trotz der ausdrücklichen göttlichen Befehle nicht einmal das ihm bestimmte Land völlig eroberte, und so in Verührung mit den abgöttischen Völkern blieb, anstatt, wie ihm befohlen war, einsam zu wohnen, wie sein Gott einsam war; gleichwie auch dies merkwürdig ist, daß dieses Volk den Verführungen der andern abgöttischen Völker fast beständig unterlag, während sich kaum eine Spur nachweisen läßt, daß es durch seine Verfassung und seinen Gottesdienst irgend eine religiöse oder moralische Wirkung auf die andern Völker ausgeübt hat. Von der andern Seite, wenn dieses Volk das begünstigte scheinen konnte, hat es diesen frühern Vorzug in der Folge theuer bezahlt. Das Judenthum war eigentlich nie etwas Positives, es kann nur entweder als gehemmttes Heidenthum, oder als potentiell, noch verborgenes Christen-

thum bestimmt werden, und gerade diese Mitte ward ihm verderblich. In den Juden war das Kosmische, das Natürliche, das sie mit den andern Völkern gemein hatten, zur Fülle des Zukünftigen, Uebernatürlichen geworden, aber eben dadurch war es auch selbst geheiligt. Um so schwerer war ihnen, sich von ihrem rituellen Gesetz und diesem doch eigentlich bloß kosmischen Element loszumachen. Eben das ins Christenthum aufgenommene Heidnische — der menschliche Sohn Gottes — machte ihnen das Christenthum schwer, den Heiden war der Zugang leichter gemacht. Mit Behmuth sagt der Apostel im Brief an die Römer (Kap. 9): Ich rede die Wahrheit in Christo, daß ich großes Leid und Schmerzen ohne Unterlaß empfinde in meinem Herzen, daß ich wünsche, selbst verbannt, selbst Anathema zu seyn für meine Brüder, meine Verwandte nach dem Fleisch, deren die Kindschaft war und die Herrlichkeit und der Bund, das Gesetz, die Gottesdienste und die Verheißungen, welcher auch sind die Väter, von denen Christus herkommt. Mit gleicher Behmuth sagt er in demselben Brief: Blindheit ist einem Theil von Israel widerfahren, so lange, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist; wo also deutlich gesagt ist, daß eher die Gesamtheit der Heiden den Zugang zu dem Christenthum finde, als Israel es erkennen werde. Und an einer andern Stelle: Bis auf den heutigen Tag, wenn Moses gelesen wird, hängt die Decke vor ihren Herzen und bleibet unaufgedeckt auf dem A. T., wenn sie es lesen. Allerdings war Christus in gewissem Sinn mehr für die Heiden, als für die Juden¹. Dieß

¹ Da durch das Christenthum eigentlich die Heiden herbeigebracht wurden, so war das Christenthum gewissermaßen eine Einführung des Heidenthums (der Potenz des Heidenthums) in den Mosaismus. — Christus ist aus dem Judenthum für sich nicht zu begreifen. Sines gibt die Materie seiner Existenz, aber Er selbst ist eigentlich die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum mußten die Juden seine Materie zerstören (töbten), und aus der zerstörten erst erhob sich die Potenz des Heidenthums frei, wie er erst am Ende sagt: *πάντα τὰ ἔθνη*. Das Gleiche brükt sich beim Nachtmahl aus und in dem Wort vom Korn, das in die Erde fallen muß, damit es viele Früchte bringe, Joh. 12, 24., vergl. B. 32; besonders gehört hieher auch B. 35: *ἐν μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἔσται*. Joh. 7, 35 deutet vielleicht auf ein Bewußt seyn der Juden, daß er ihnen nicht angehöre. (Vergl. unten, S. 189.)

empfangen also die Juden. Die Wirkung Christi auf die Heiden, die auf diese Art Theil bekamen an der Offenbarung und den Verheißungen, erregte ihren Meid. Sie sahen Christum bloß an als für die Heiden gesendet, nicht, wie in spätern Zeiten, als Betrüger, sondern eher vielleicht als eine Emanation vom Princip des Heidenthums, und das Christenthum selbst nur als eine Modification des Heidenthums¹. Indem sie den Uebergang zum Christenthum versahen und versäumten, schlossen sie sich von dem großen Gang der Geschichte aus. Sie mußten aufhören ein Volk zu seyn, unter die andern Völker zerstreut und zerstückt werden. Sie waren nur etwas als die Träger der Zukunft. Sowie der Zweck erreicht, wird das Mittel ein zweckloses. Wie die Hülse vom Winde verweht wird, wenn das lebendige Korn, das sie in sich trägt, heraus ist, so wurde das jüdische Volk auseinander geweht, und hat seitdem keine eigne, selbständige Geschichte mehr; es ist im eigentlichen Sinn ausgeschloffen von der Geschichte.

Es wäre gewiß ein sehr verkehrter Weg, die Israeliten von der väterlichen Religion abzuziehen, um ihnen dafür eine sogenannte allgemeine, das heißt eine absolut ungeschichtliche und bloß theistische Religion zu geben. Solange sie an ihrer väterlichen Religion halten, haben sie noch immer einen Zusammenhang mit der wahren Geschichte, dem wahren, göttlich gewollten Proceß, der zugleich das wahre Leben ist, und dem sich niemand ungestraft entziehen kann. Völlig abgebrochen und abgerissen von diesem Zusammenhang würden sie nie wieder einen Anknüpfungspunkt finden, und wären nur auf andere und schlimmere Weise, was sie jetzt sind, nämlich wie so viele in unserer Zeit, die ebenfalls allen Zusammenhang mit der Geschichte verloren haben, und die, wie sie, wie die Juden, extorres und exsules sind, Heimathlose und Verbannte, die nirgends Ruhe finden. Eine allgemeine Belehrung der Juden zum bloßen Theismus oder der reinen soge-

¹ „Wagt ihr aus den Heiden Bekommene ihn anbeten, sagt der Jude Tryphon, wir aber, Verehrer des Gottes, der diesen (Christus) selbst gemacht hat, brauchen weder ihn zu bekennen, noch ihn anzubeten“. Neander, Kirchengeschichte, erste Abth. ersten Bandes, S. 380.

nannten Vernunftreligion ist auch schwerlich zu erwarten. Sie sind auch jetzt — nur in anderm Sinn — das vorbehaltene Volk, vorbehalten dem Reich Gottes, in das sie am spätesten einzugehen bestimmt sind, damit auch hier jene erhabene göttliche Ironie sich behaupte, und die die Ersten waren, die Letzten seyen. Aber so gewiß die Verheißungen nicht trügen können, die ihnen auf eine ferne Zukunft gegeben sind, so gewiß wird der Tag kommen, wo sie wieder an- und in jene göttliche Oekonomie aufgenommen werden, von der sie jetzt ausgeschlossen und wie vergessen sind. Wann dieser Tag komme, dieß gehört, wie die letzten Entwicklungen des Christenthums selbst, zu den wirklichen Geheimnissen. Inzwischen ist es der bessern Einsichten würdig, ihnen die nothwendigen Rechte nicht länger vorzuenthalten. Uebrigens bleibt auch dem menschlichst Gesianten für diese Nation zuletzt nur der Wunsch, mit dem der sonst nicht lobenswerthe Papst Johann XXIII., als er in die Stadt Kostnig zum Concil einritt, die Anrede der ihm entgegenkommenden und ihr Gesetzbuch entgegenträgenden Juden erwiederte: *Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris.*

Dreißigste Vorlesung.

Bis jetzt also war von der Präexistenz der Persönlichkeit die Rede, die in Christo erscheinen sollte; jetzt sind wir bis auf den Zeitpunkt der wirklichen Erscheinung dieser Persönlichkeit gekommen. Dieser Zeitpunkt war ein voraus bestimmter („als die Zeit erfüllt war“). Erst mußte alles geschehen seyn, was bloß äußerlich geschehen konnte. Das entgegengesetzte Princip bloß äußerlich zu überwinden, dazu bedurfte es keiner Kraft und also auch keiner Erscheinung aus der Höhe. Das konnte auch durch den bloß natürlichen Proceß geschehen; dieser bloß äußere, exoterische Proceß, der die Ursache der mythologischen Vorstellungen und des Heidenthums selbst ist, mußte zu Ende seyn. Das erklärte Ende desselben (ich sage, das erklärte, nicht das bloße Ende überhaupt, sondern das erklärte, auch äußerlich offenbare) war mit dem Römerthum erreicht. Die vollkommene Indifferenz gegen diesen Proceß stellt das spätere römische Bewußtseyn dar, das selbst keinen Moment des Processes mehr repräsentirte, in dem aber alle früheren zusammenfloßen, und das die Unmöglichkeit weiter fortzuschreiten eben dadurch zeigte, daß es, wie alles, das nicht mehr fortschreitet, in die Vergangenheit zurückgriff, selbst die altorientalischen Religionen wieder erweckte, mit deren Superstitionen schon zur Zeit der ersten Cäsaren ganz Rom erfüllt war. Ein allgemeines Gefühl war über die damalige Welt verbreitet, daß etwas völlig Neues und Unerwartetes kommen müsse, etwas das niemand ahnden könne. Die ganze Welt und selbst die Macht der

früheren Religionen war gleich verstant vor der äußeren, politischen Uebermacht der Römer. Die Welt war still und harrte der Dinge, die da kommen sollten. Das Christenthum war unmerklich im Schoß der römischen Gewalten selbst entstanden, und hatte in der ersten Zeit noch nichts an dem äußern Zustand der Dinge verändert. Der Unterschied zwischen den wichtigsten Völkern der Erde nicht nur, sondern auch der Unterschied zwischen Juden und Heiden war durch das römische Weltreich schon äußerlich aufgehoben, ehe er innerlich aufgehoben werden sollte. Dieses äußere Weltreich war gleichsam der Boden, in den der Same des göttlichen Reiches gesäet werden sollte. Zugleich mußte also auch der jüdische Particularismus unter dem römischen Joch seiner Expiration nahe gebracht seyn. Dieß erst war die vorgesehene Zeit. Als nun diese Zeit erfüllt war, da, wie der Apostel in der früher angeführten Stelle sagt, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und selbst unter das Gesetz (das äußere Gesetz) gethan. Hiemit sind wir also in unserer Entwicklung bis auf den Moment des Offenbarwerdens Christi, und demnach zunächst auf den Moment seiner Menschwerdung geführt. Wir sind damit bei dem eigentlich wichtigsten und wesentlichsten Moment dieser ganzen Entwicklung angekommen, daher es wohl ganz in der Ordnung seyn wird, unserer Untersuchung einige allgemeine Bemerkungen vorausgehen zu lassen.

Die nächste ist wohl die, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes allgemein als ein mysterium imperscrutabile, als ein schlechthin unerforschliches Geheimniß angesehen wird, das man eben darum auch nicht zu ergründen suchen solle, oder über das einen wissenschaftlichen Aufschluß zu suchen, schon an sich Vermessenheit sey. Bedenken wir indeß, daß so manches andere, das vermöge einer nicht weniger allgemeinen und alten Tradition für nicht minder verschlossen und unzugänglich gehalten wurde, uns seitdem dennoch zugänglich und verständlich geworden, daß was sonst von Menschen gesagt wird: non omnia possumus omnes, auch von Zeiten gilt, daß alles von den ersten Principien abhängt, und es, wenn diesen eine Erweiterung widerfahren, am Ende nicht zu verwundern ist, wenn auch in entfernteren Dingen manches,

das zuvor unbegreiflich schien, begreiflich wird, — bedenken wir dieß, so werden wir uns auch im gegenwärtigen Fall durch die allgemeine Versicherung von Unerforschlichkeit nicht ohne weiteres zurückschrecken lassen.

Zur näheren Verständigung will ich übrigens noch eine allgemeine Bemerkung vorausschicken.

Man hat von jeher in Bezug auf die sogenannten Geheimnisse der Religion theils Fragen, die man nicht zu beantworten wußte, damit zurückgewiesen, theils die Klagen über die absolute Unbegreiflichkeit dieser Geheimnisse damit zu beschwichtigen gesucht, daß es auch in der Natur, die uns doch vor Augen liege, so manche für uns undurchdringliche Geheimnisse gebe, daß wir uns z. B. schlechterdings bescheiden müssen, das Fortpflanzungsvermögen organischer Wesen zu erklären. Bei dieser sehr gewöhnlich und auch jetzt noch oft gebrauchten Instanz ist aber übersehen worden, daß hier ganz Disparates verglichen wird. Es könnte sehr wohl seyn, daß in der Natur ein Grund, ein Princip wäre, das ein seiner Natur nicht zu wissendes ist, in dem Fall aber ist es ja eben damit erkannt, daß es als das seiner Natur nach nicht zu Erkennende bestimmt ist. Angenommen und vorausgesetzt, die allgemeine Schwere sey die erste negative Bedingung alles Äußeren und sinnlichen Seyns, so ist leicht einzusehen, daß wir die Schwere nicht auf dieselbe Art zu erkennen vermögen, wie wir dieses Leuchtere selbst erkennen, von dem es die Bedingung ist. Allein indem wir dieß einsehen, so ist eben damit die Schwere selbst begriffen. Jenes allgemeine Princip der Natur, das Ihnen aus früheren Verhandlungen bekannt ist, kann nur gesehen und also auch nur gewußt werden, indem es nicht gesehen und also auch eigentlich nicht gewußt wird. Denn entweder denken wir es in seiner absoluten Bloßheit, also entkleidet von allen begreiflichen Eigenschaften, so ist es das seiner Natur nach nicht zu Sehende. Lassen wir es aber mit solchen Eigenschaften bekleidet seyn, so ist es nun zwar sichtbar, aber nur indem es zugleich zugebedt ist, nämlich eben durch jene Eigenschaften, die ihm angethan sind, mit denen es afficirt ist; es ist also nur sichtbar, inwiefern es eigentlich nicht gesehen wird, und umgekehrt, inwiefern es gesehen wird, wird es eigentlich nicht gesehen.

Der Charakter der ganzen Natur ist, ein Unsichtbar-Sichtbares zu seyn. Von diesem Charakter der Natur ist nun aber keine gültige Anwendung auf dasjenige zu machen, was rein dem Reiche des Gedankens angehört und gar nicht unter die Sinnenanschauung fallen kann. Denn wenn man z. B. sagt, die Entstehung der organischen Wesen ist mit dem dichtesten Schleier bedeckt, so meint man damit nicht, daß man gar nichts davon sehe. Denn der Vorgang wenigstens oder die Reihe der Vorgänge bei der Bildung und Entstehung eines Lebendigen ist uns nicht unbekannt, seitdem von Naturforschern, deren großes Verdienst Ihnen allen bekannt ist, das bebrütete Ei in allen Momenten seiner Entwicklung beobachtet worden. Wir wissen wenigstens was vorgeht, wenn wir es auch nicht erklären, d. h. wenn wir nicht die ganze Verkettung und das Ineinandergreifen der in diesem Proceß wirkenden Ursachen angeben können. Nun handelt es sich hier auch von einem Faktum, dem der freiwilligen Menschwerdung Christi. Diese ist keine Sache der sinnlichen Anschauung. Könnten wir nun auch keinen Gedanken damit verbinden, so hätten wir an dem Faktum gar nichts. Wir müssen es also wenigstens denken, wir müssen wenigstens verstehen, was unter demselben gemeint sey. Erst dann wären wir so weit, als wir in dem andern Fall mit der Anschauung sind. Bei aller angeblichen Unerforschlichkeit des Geheimnisses der Menschwerdung kann man also doch der Forderung sich nicht entziehen, anzugeben, welchen Sinn man damit verbinde — und wirklich hat man auch schon immer in der Theologie einen Sinn damit zu verbinden gesucht, und die Frage kann nur seyn, ob der damit verbundene in anderer Hinsicht ein zulässiger sey. Und so will ich denn der bisherigen allgemeinen Bemerkung noch eine zweite beifügen, daß nämlich, gesetzt auch es müßte vorläufig völlig zweifelhaft bleiben, ob sich über die Menschwerdung jener seit Weltzeiten präexistirenden Persönlichkeit etwas bestimmen lasse, daß doch dann selbst wenigstens zu sagen seyn müßte, wie sie nicht bestimmt werden könne. Bei Gegenständen aber, die wenigstens in gewissen Schranken eingeschlossen sind, ist schon dieß ein großer Schritt zur endlichen Bestimmung derselben, zu wissen, was sie nicht sind, oder wie sie nicht bestimmt werden können.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen also werde ich zuerst von der gewöhnlichen Art, die Menschwerdung vorzustellen, ausgehen, und sodann sehen, was vermöge unserer Voraussetzungen sich über dieselbe aufstellen läßt.

Eine schon seit längerer Zeit gewöhnliche Vorstellung ist, daß man sagt: der Mensch Jesus sey durch unmittelbare göttliche Allmacht erschaffen worden. Mit diesem durch göttliche Allmacht besonders erschaffenen Menschen habe sich dann die höhere Natur oder die zweite göttliche Persönlichkeit auf das innigste und vollkommenste, bis zur Identität der Person, oder so verbunden, daß man sagen könne: eine und dieselbe Person sey Gott und sey Mensch. — Man war gewissermaßen genöthigt, sich so auszudrücken, als habe die göttliche Person eine von ihr unabhängig vorhandene, also erschaffene menschliche Natur bloß angenommen oder angezogen, weil man verhindern mußte, daß nicht die reine Gottheit selbst eine Veränderung, ja eine Verwandlung erlitten zu haben scheine. Man mußte die Sache so vorstellen, als wäre nicht die Gottheit in die Menschheit übergegangen, sondern als wäre zu der reinen Gottheit bloß etwas hinzugekommen. *Videndum erat, wie der gelehrte Petapianus sich ausdrückt, ne pura divinitas mutata fuisse videretur, sed ad eam simpliciter aliquid accessisse.* Darum mußte der Mensch Jesus, da er auch nicht auf dem natürlichen Wege der allgemeinen Zeugung entstanden seyn konnte, besonders erschaffen seyn. Wenn A zu B wird, so kann man sagen, daß A sich verändert hat: kommt aber B zu A bloß hinzu, so daß jetzt nicht mehr A allein, sondern A + B gesetzt ist, so folgt nicht nothwendig, daß A dadurch in sich verändert worden, es kann in sich selbst bleiben, was es ist, es hat nur ein neues Verhältniß eingegangen, das zuvor nicht war, nicht aber ist es in sich selbst ein anderes geworden. Nun sehen Sie aber sogleich: nach der von uns aufgestellten Ansicht von der Präexistenz des Sohnes fällt jene Schwierigkeit ganz hinweg. Wir haben, um dieß zuerst bemerklich zu machen, eine Präexistenz des Sohns im eigentlichen Sinne begründet. Denn das ewige Gottseyn des Sohns könnte nur uneigentlicher Weise eine Präexistenz des Sohns genannt werden. Bei Präexistenz wird immer an einen bestimmten

Zustand gedacht, es wird damit etwas Relatives ausgedrückt; die reine Gottheit ist aber über alle bloße Zuständlichkeit erhaben. Allein wir kennen jene Persönlichkeit wirklich in einem wirklichen, früheren Zustand, in den sie noch dazu nicht durch eigene Bewegung (denn sonst wäre auch dies eine Veränderung), sondern ohne ihr Zutun, durch Wirkung des Menschen gesetzt ist — jenen Zustand, wo sie als aufergöttliche Potenz gesetzt, dennoch zugleich *ἐν μορφῇ Θεοῦ*, in Gestalt Gottes ist, und von diesem, der in Gestalt Gottes ist, wird gesagt, daß er sich selbst entäußert habe und Mensch geworden sey und — nicht seiner Gottheit, aber seines aufergöttlichen Seyns als eines göttlichen, also daß er sich eben der *μορφῇ Θεοῦ* entäußert habe durch die Menschwerdung, wobei denn diese (die Menschwerdung selbst) nur als der höchste Akt seiner wahren Göttlichkeit (der in ihm fortbauernnd bleibenden Gottheit) erscheint (denn nur der Gott in ihm ist jener Entäußerung der *μορφῇ Θεοῦ* fähig), womit denn zugleich geschieht, daß eben in dem Mensch Gewordenen die ursprüngliche Gottheit aufs leuchtendste sichtbar wird, wie der Apostel Johannes sagt: Wir sahen seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater, wir sahen ihn voll Huld und Wahrheit (*πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*), d. h. wir sahen ihn in der ganzen Wahrheit seiner göttlich-huldvollen Natur, die eben durch die Menschwerdung sichtbar geworden¹. Hätte er in der Menschwerdung seiner wahren Gottheit sich entäußert, so wäre ja diese vielmehr unsichtbar und verborgen geworden (wie auch die Theologen eigentlich eine *κρύψις* derselben annehmen), während es nach dem Apostel gerade seine Gottheit ist, die in dem Mensch Gewordenen vielmehr sichtbar wird.

Wir haben also keine Ursache, wie die frühere Theorie, die Menschwerdung uneigentlich zu verstehen, und die zwei Handlungen anzunehmen: 1) die Handlung der Allmacht, die den Menschen Jesus erschafft — und von welcher übrigens doch der Logos als demiurgische Potenz selbst nicht auszuschließen gewesen wäre — 2) jene besondere Handlung der zweiten Person, wodurch sie den werdenden Menschen gleich im Werden

¹ Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 316. D. S.

hypostatisch mit sich vereinigt, d. h. so, daß sie die eigne Personalität des Menschen aufhebt. Dabei nämlich könnte man nie eigentlich sagen, der Logos sey Mensch geworden, sondern: etwas anderes ist Mensch geworden, mit dem sich der Logos verbunden hat. Diese Vorstellung aber ist zu complicirt und zugleich zu gewaltsam, als daß sie die wahre seyn könnte. Auch in Bezug auf Offenbarung gilt: Simplex veri sigillum, das Wahre muß einfach, klar und, alles Erstaunlichen ohngeachtet, dennoch natürlich seyn. Das ist der eigentliche *sensus veri*. Dieses Gefühl für das Einfache, das dem Menschen anerschaffen ist, wenn er auf seine Stimme hört, führt ihn noch nicht unmittelbar zur Wahrheit, aber bewahrt ihn wenigstens vor allem Erzwungenen, vor aller den Geist nicht befreienden, sondern beschwerenden Theorie.

Die Theologen selbst sagen: die menschliche Natur hat nie abgesondert von dem Logos existirt. *Nunquam seorsum a verbo extitit humana natura.* *Ἄμα σάρξ, ἄμα λόγος.* Aber damit ist zwar die Priorität der Zeit nach, nicht aber die Priorität der Natur nach aufgehoben. Der Sache nach muß doch der Mensch, mit dem sich (nach dieser Theorie) der Logos verbinden soll, eher da seyn, als der Logos sich mit ihm verbinden kann. Wenn der Mensch Jesus durch die göttliche Allmacht erschaffen wird (zugegeben, daß mit einer solchen Erschaffung eines besonderen Menschen mitten in der Zeit selbst ein vernünftiger Gedanke zu verbinden wäre), so ist die Entstehung des Menschen Jesus, oder die Menschheit Christi ist ein von dem Logos, also auch von seinem Willen als Mensch zu existiren, zwar nicht moralisch, aber physisch ganz unabhängiger Vorgang. Der Mensch entsteht nicht unmittelbar durch den Mensch seyn wollenen Logos, sondern nur gelegentlich dieses seines Wollens. Dieß ist nun aber ganz gegen die Aussprüche des Neuen Testaments. Der Apostel sagt: *ἐκένωσεν ἑαυτόν*, hat sich selbst entäußert — entleert anstreitig doch von etwas, das selbst war. Wenn er aber bloß mit einem Menschen sich verbindet, so hat er sich ja nichts entäußert, nichts entleigt. Ist die Menschwerdung eine Entäußerung, so muß die Menschheit oder menschliche Natur Christi eben das reine Resultat dieser Selbstentäußerung seyn, dieses

Actus, in welchem er sich — nicht der Gottheit — diese macht er vielmehr eben dadurch wieder sichtbar —, aber der *μορφή Θεοῦ* entäußert. Der Mensch Christus ist nicht bloß darum, sondern auch bloß dadurch entstanden, daß der, welcher *ἐν μορφῇ Θεοῦ* war, sich dieser entäußern wollte. Haec *κένωσις* (diese Entäußerung) homini Jesu unica causa fuit existendi. Der Mensch Jesus ist nicht durch einen neben dem Akt der Entäußerung hergehenden oder mit ihm bloß verbundenen Akt der göttlichen Allmacht, sondern er ist rein und bloß durch den Akt der Entäußerung selbst entstanden. Wenn der Logos mit dem — unabhängig von ihm als solchem — durch die allgemeine göttliche Allmacht gewordenen oder entstandenen Menschen nur sich verband, so hatte er sich ja dadurch selbst nicht entäußert, er blieb was er war. Man ist alsdann genöthigt, die *κένωσις*, die Entäußerung auf den bloßen non-usus, auf die bloße non-demonstratio, auf den bloßen Nichtgebrauch, die bloße Nicht-Erweisung seiner Göttlichkeit zu beschränken, wie dieß die gewöhnliche Erklärung thut. Allein diese Erklärung hebt alle Eigentlichkeit des Ausdrucks völlig auf.

Man kann als Parallelstelle jener Worte des Apostels Paulus im Brief an die Philipper eine andere, 2 Kor. 8, 9, ansehen, wo es heißt: Ihr wisset die Gnade unsers Herrn, daß er, da er reich war (*πλούσιος ὢν* — vielbesitzend, Herr von vielem), um euretwillen arm wurde (*ἐπτώχευσε*), damit ihr durch seine Armuth reich würdet. Das reich sehend, *πλούσιος ὢν*, entspricht dem *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων*, sowie das *ἐπτώχευσε*, er wurde arm, dem *ἐαυτὸν ἐκένωσε* entspricht. Nun kann man aber von dem, welcher reich ist und nur von seinem Reichthum keinen Gebrauch macht, diesen Reichthum nur nicht zeigt, nicht sagen: er ist arm geworden; er bleibt reich, er mag seinen Reichthum sehen lassen oder nicht. Arm wird er nur, wenn er sich seines Reichthums wirklich begibt, wenn er ihn z. B. ganz den Armen schenkt, so daß diese reich werden, während er selbst arm wird. Jenes *ἐκένωσε* kann also nicht von dem bloßen non-usus seiner Göttlichkeit verstanden werden, es muß von der wirklichen Entleerung, von der wirklichen Entschlagung — zwar nicht der Gottheit (denn darin

liegt das *πρῶτον ψεῦδος*), aber der *μορφή Θεοῦ*, davon nämlich verstanden werden, daß er seines unabhängig-von-Gott-Seyns (das ihm übrigens ohne seinen Willen zugestoßen), daß er sich dieses als eines göttlichen, herrlichen, als einer *μορφή Θεοῦ* freiwillig begibt. Die gewöhnliche Theologie muß wohl freilich jene *κένωσις*, jene Entäußerung, von dem bloßen non-usus erklären, weil sie eine wirkliche Entschlagung nur von einer Entschlagung der Gottheit selbst verstehen könnte, damit aber eine Verwandlung der Gottheit in Christo selbst gesetzt wäre, wenn diese zur Menschheit geworden wäre. Nach unserer Ansicht ist diese Furcht eitel, die *κένωσις* nicht eine Entschlagung der wesentlichen Gottheit, sondern der unwesentlichen, eigentlich in Bezug auf den Sohn selbst nur zufälligen *μορφή Θεοῦ*, der er sich übrigens gleichwohl, wäre er anderer Gesinnung gewesen, hätte bemächtigen, die er sich hätte zu Nutz machen können. Daß er das nicht gethan, war nur die Folge seiner Gesinnung, wie bei Paulus deutlich die vorausgehenden Worte zeigen: Ein jeglicher sey gesinnet (*τοῦτο προνοεῖτω*), wie Jesus Christus gesinnet war.

Wenn, wie es nach der gewöhnlichen Ansicht der Fall ist, die höhere Natur mit dem durch göttliche Allmacht entstandenen Menschen sich nur verband, gesetzt selbst daß in dieser Verbindung außerdem die eigne Subsistenz des Menschen völlig aufgehoben wurde, so blieb die höhere Natur ganz, was sie war; man könnte nur sagen: sie hat sich mit diesem Menschen personell verbunden, aber nicht: sie ist Mensch geworden, und noch weniger: sie ward Fleisch, wie bei Johannes, *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Da ist von nichts anderem als *ὁ λόγος* die Rede, der, um Mensch zu werden, nichts außer sich (nicht eines anderwärts gewordenen Menschen) bedarf. Betrüb't genug, daß einer unvollständigen Theorie wegen die Kraft dieses großen Wortes verkannt wurde, noch dazu ohne daß die Theologie dadurch selbst erreicht hätte, was sie übrigens sich als zu Erreichendes vorgeschrieben hatte. Sie will, daß Christus Gott und daß er Mensch sey.

Die gewöhnliche Theorie kommt in keine geringe Verlegenheit, wenn man sie fragt, was denn das subjectum exinanitionis sey. Denn der

Mensch kann sich eigentlich nicht erniedrigen, man müßte denn die Erniedrigung bloß darein setzen, daß das Subjekt außerdem, daß es Mensch wurde, auch noch als Mensch humili conditione war und große Leiden übernahm. Allein man wird doch nicht in Abrede ziehen, daß die Erniedrigung primo loco und vor allem in der Menschwerdung selbst bestand¹. Man kann also nicht sagen, der Mensch sey das subjectum primum sive principale der Erniedrigung (vielmehr ist er das Objekt der Erniedrigung). Von der Gottheit an sich kann man nun aber auch nicht sagen, sie erniedrige sich wirklich, d. h. sie gehe wirklich in menschliche Natur über. Hier ist also ein-mittlerer Begriff schlechterdings nothwendig. Das Subjekt der Erniedrigung kann weder der Mensch (denn dieser ist schon das Erniedrigte), noch die Gottheit seyn; denn diese kann keine Veränderung, noch weniger eine Erniedrigung erleiden. Das Subjekt der Erniedrigung kann nicht ein menschliches seyn, denn an dem ist nichts zu erniedrigen; aber auch nicht das Göttliche an sich, also nur das außergöttlich gesetzte Göttliche. Oder: Das Subjekt der Erniedrigung kann allerdings nur ein Göttliches seyn, weil der Mensch als das schon Erniedrigte es nicht seyn kann, aber nicht das Göttliche an sich, also nur das außergöttlich gesetzte Göttliche. Nach der gewöhnlichen Theorie bleibt die Gottheit des Menschen Jesu an sich, was sie ist; ihre Selbstentäußerung besteht bloß darin, daß sie ihre Manifestation auf eine gewisse Zeit, solange sie nämlich in menschlicher Gestalt seyn will, suspendirt. Aber nach dieser Ansicht ist sie, was man auch sagen möge, doch nicht wirklich persönlich, sondern nur relativ, nur im Verhältnis zu dem unabhängig von ihr entstandenen ist sie Mensch, in sich selbst aber ist sie, was sie zuvor war — Gott.

¹ Daß in den Worten *μορφήν δούλου λαβών* von der Menschwerdung selbst die Rede sey (nicht von einer erst auf die Menschwerdung erfolgten oder zu ihr hinzugekommenen Erniedrigung) zeigt der Zusatz: er ist ganz wie ein anderer Mensch geworden und in seinem Betragen oder Benehmen ganz als Mensch erfunden worden. Hier wird also erst der späteren oder weiteren Entäußerung, wenn man es so nennen will, erwähnt; es soll aber nur die Vollkommenheit der Menschwerdung ausdrücken, denn der Satz: er ist ganz wie ein anderer Mensch geworden, setzt die Menschwerdung überhaupt voraus.

Bloß relativ, *κατὰ σχέσηιν*, ist jede Verbindung, wo A nicht B wird, sondern in sich selbst A bleibt, also in A nur die äußere Veränderung vorgeht, daß es in ein Verhältniß tritt, in dem es zuvor nicht war. Die Sonne z. B. wird in sich selbst nicht verändert, sie bleibt die leuchtende, wenn zwischen sie und unser Auge eine Wolke tritt, die sie nicht durchbricht; sagt man auch, sie verdunkelt sich, so ist dieß bloß relativ, *σχετικῶς*, gemeint; sie ist nur durch ihr Verhältniß zur Wolke dunkel. So ist nach der gewöhnlichen Theorie die Menschheit in Christo nur der Schleier oder die Wolke, die uns die Gottheit verbirgt, obgleich Christus selbst das gerade Gegentheil sagt: Wer mich siehet, siehet den Vater; ebenso Johannes, wenn er sagt, eben in seiner Menschheit sey die Gottheit Christi sichtbar geworden.

Offenbar also erreicht die gewöhnliche Theorie ihre eigne Idee nicht. Einerseits sagt man, der Logos soll nicht bloß *σχετικῶς*, und doch ist er nach der angenommenen Theorie bloß *σχετικῶς*, nicht in sich Mensch. Schon die Kirchenväter bauten vor, die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit dürfe keine *μετέπτωσης*, keine *μεταβολή* der Gottheit seyn. Obgleich nun Johannes sagt: der Logos war Gott, und zwar im Anfang, was einen deutlichen Gegensatz gegen eine spätere Zeit bildet, und obgleich Paulus¹ (wenn man selbst diese Lesart annimmt) nur sagt: *Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί*, Gott wurde offenbar im Fleisch — nicht: er wurde Fleisch —, so ist ihnen der Logos vor der Menschwerdung doch reiner Gott; da sie nun keine Veränderung in der Gottheit zugeben können, so geben sie auch keine eigentliche Menschwerdung des Logos zu (was sie zugeben, ist eine bloße *ἀνάληψις*, eine bloße Aufnahme der Menschheit in die Gottheit) und behaupten, das *ἐγένετο* sey pro re substrata zu verstehen. Da niemand wagen könne zu sagen, das Göttliche sey in die menschliche Natur verwandelt worden, so könne das *ἐγένετο* nicht buchstäblich verstanden werden (so die, welche sich klar und beherzt aussprechen, wie Pfaff). Nach unserer Gesamtansicht, die wir nicht etwa erst zum gegenwärtigen Gebrauch erfunden, sondern ganz

¹ 1 Timoth. 3, 16.

unabhängig von der vorliegenden Frage schon begründet haben, ist das subjectum incarnationis nicht der reine Gott, sondern der Logos, der allerdings *ἐν ἀρχῇ*, im Anfang, Gott war, aber nach dem, was inzwischen sich ereignet, außergöttlich-göttliches Subjekt ist. Von diesem Subjekt, sofern es bloß *ἐν μορφῇ Θεοῦ*, also ein außergöttliches ist, hat es keine Schwierigkeit, im eigentlichen Sinn zu sagen, es sey Mensch geworden, einen wirklichen Uebergang dieses Subjekts — das zwar nur in Gestalt Gottes, und daher nicht Gott, aber doch über alles concrete Seyn, also auch über das concrete menschliche Seyn erhaben war — einen wirklichen Uebergang desselben in das concrete menschliche Seyn zu statuiren. Hier wird denn die wahre Identität des Subjekts oder der Person erreicht. Eben dasselbe, welches *ἐν μορφῇ Θεοῦ* war, ist jetzt Mensch, und umgekehrt, dieser Mensch, den du jetzt siehest, oder den seiner Zeit menschliche Augen gesehen haben, ist dasselbe Subjekt, das *ἐν μορφῇ Θεοῦ*, noch entfernter aber, nämlich *ἐν ἀρχῇ*, d. h. vor der Welt, *Θεός* war, nicht *ὁ Θεός*, aber doch *Θεός*, abgeleiteter Weise (durch Zeugung).

Es versteht sich, daß dieses Subjekt, welches Mensch geworden ist und *μορφῆν δούλου*, Knechtsgestalt, angenommen, eben damit aufgehört hat in göttlicher Gestalt (*ἐν μορφῇ Θεοῦ*) zu seyn, aber nicht hat es aufgehört Gott zu seyn. Im Gegentheil, indem es aufgehört hat in göttlicher *μορφῇ* zu seyn, ist seine wesentliche Gottheit offenbar geworden.

Es ist hier kein Uebergang vom reinen Gottseyn zu dem Menschseyn, sondern nur ein Uebergang vom *ἐν μορφῇ Θεοῦ* Seyn zum *ἐν μορφῇ δούλου* Seyn, d. h. ein Uebergang von einem zuständlichen Seyn zu einem andern zuständlichen Seyn. Es ist nicht die göttliche Natur selbst, sondern nur das außergöttlich-göttlich gesetzte Subjekt, das, seine außergöttliche Hoheit aufgebend, sich als Mensch bekennt. Das unmittelbare Subjekt der Menschwerdung ist uns nicht der Logos als Gott, sondern als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit. Aber eben darum können wir im eigentlichen Sinn sagen: er ist Mensch geworden; wir sind nicht genöthigt, wie die andere Theorie, das subjectum incar-

nationis und den Menschen Jesus erst außer einander zu setzen, und nur durch eine nachfolgende Unification, welche sie selbst wieder nur durch eine gewaltsame Aufhebung der Selbstständigkeit des Menschen zu bewerkstelligen weiß, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur künstlich hervorzubringen. Unsere Darstellung erlaubt uns, diese Einheit als eine positive herauszubringen, wie schon gezeigt worden, und wie, hoffe ich, das Folgende noch einleuchtender machen soll.

Jenes Subjekt, das *ἐν μορφῇ Θεοῦ* war, hat sich also nun zum Menschen gemacht, *hominem se fecit*. Aber weil es nur vermöge seiner wahren Gottheit, d. h. vermöge seiner Einheit mit Gott oder dem Vater, sich zum Menschen gemacht hat, so erscheint nun das Mensch-gewordene Subjekt eben in seiner Menschheit als das von der wahren Gottheit, wie die Schrift sagt, vom Himmel herstammende Subjekt, das ursprünglich bei dem Vater, und insofern selbst Gott war; es wird eben darum in der Menschheit als Gott gesehen, anstatt daß es die Gottheit aufgegeben hätte, und zwar, da es nicht zwei verschiedene Persönlichkeiten, sondern nur eine und dieselbe Person ist, welche *ἐν μορφῇ Θεοῦ* war, und welche eben in der freiwilligen Entäußerung sich als eins mit dem Vater, und demnach als selbst Gott sehend erweist, so haben wir nun hier auch eine vollkommen persönliche Identität zwischen dem Mensch Gewordenen — dem jetzt Mensch Seyenden — und zwischen dem Gott Seyenden. Ein und dasselbe Subjekt ist Gott und Mensch; denn es ist nur Mensch vermöge dessen, was in ihm Gottheit, Einheit mit dem Vater ist. Dabei bleibt es aber um nichts weniger absurd, unbestimmt von einer Menschwerdung Gottes zu reden, wie es jetzt gebräuchlich ist; dieß ist eine von den großen Redensarten, womit man nichts-sagenden oder ganz trivialen Sätzen eine Bedeutung zu verschaffen sucht; je übertriebener die Ausdrücke sind, desto eher geben sie sich her zu jener flachen Erklärung, wonach die Menschwerdung dem Menschen nur offenbaren soll, daß er mit Gott eins (d. h. eigentlich selbst Gott) ist. Wenn Unkundige mit solchen Redensarten sich ein Ansehen geben, so kann man es zulassen. Was soll man aber von gelehrten Theologen sagen, die, bloß um in

diesen vermeintlich erhabenen Ton auch mit einzustimmen, auf dieselbe Weise nun von der Menschwerdung Gottes reden! Diese sollten doch wissen, daß auch die strengste Theologie nie eigentlich von einer Menschwerdung Gottes, sondern nur von der Menschwerdung einer göttlichen Person gesprochen hat, — ich sage, nach unserer Ansicht bleibt es nicht weniger absurd, von einer Menschwerdung Gottes zu sprechen, denn nicht Gott ist Mensch geworden, obgleich der Mensch Gewordene Gott ist. Gott ist Mensch geworden, heißt: Das Göttliche ist Mensch geworden, aber nicht das Göttliche, sondern vielmehr das Außergöttliche des Göttlichen ist Mensch geworden. Es sind hier von Anfang gleich nicht zwei Personalitäten, deren eine dann aufgehoben werden muß, es ist von Anfang an nur eine Person, die göttliche, welche ihr außergöttliches Seyn zum menschlichen herabsetzt, aber eben dadurch selbst als göttliche erscheint. Das menschliche Seyn ist ihr Seyn, sie hat es gewollt und sich gegeben, aber sie selbst ist eben darum über diesem Seyn, und indem wir einerseits die Einheit des Subjekts behaupten, sind von der andern Seite ebenso wenig göttliche und menschliche Natur vermischt worden; die Identität zwischen Göttlichem und Menschlichem ist nicht eine substantielle, sondern eben nur eine persönliche, so daß die menschliche Natur allerdings nur das Unpersönliche, das durch die göttliche Natur Gesezte, die göttliche allein das Persönliche, die menschliche Natur Setzende ist, jene das bloß Substantielle, id quod substantia divinitati, diese das cui substantia, also das Uebersubstantielle. Die Veränderung ging nur das Substantielle, die *μορφή θεού* an, welche zur *μορφή* des Menschen geworden. Bezüglich auf das Göttliche, welches auch in dem Außergöttlichen geblieben war, in Bezug auf das Göttliche ist die Menschwerdung nicht ein anders-Werden, sondern nur ein sichtbar-Werden. Nicht die Menschheit, wie man wohl zu sagen pflegt, ist die Hülle, sondern die *μορφή θεού*, das außergöttlich-göttliche Seyn, war das Verbergende der Gottheit... nun diesem Seyn in der Menschwerdung die Herrlichkeit, die Göttlichkeit entzogen, jetzt wird die wahre Herrlichkeit, die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater offenbar. Inwiefern nun unsere Erklärung die beiden Forderungen

des bekanten Canon (*ne distrahantur naturae, neve confundantur*) erfüllt, da sie die Naturen nicht auseinander reißt, sondern persönlich vereinigt seyn läßt, und ebenso wenig sie vermischt¹, so sind wir zwar im Gegensatz mit der recipirten Theorie, welche jenen Canon selbst nicht erfüllt, insofern aber doch nicht im Gegensatz mit ihr, als eben durch unsere Ansicht der Forderung Genüge gethan, welche sie zwar aufgestellt hat, aber nicht erfüllen konnte.

Nachdem uns nun aber durch die bisherigen Erörterungen genau bestimmt ist, auf welche Weise die Menschwerdung zu denken ist, können wir mit Sicherheit übergehen zur Erklärung derselben, wobei zwei Seiten in Betracht kommen:

1) Die sittliche Seite oder die Frage: was wird mit der Menschwerdung eigentlich gewollt?

Hier will ich vor allem noch Eins einschärfen. Es ist bei der Menschwerdung nicht darum zu thun, daß der Logos (ich will dieser allgemeinen Bezeichnung auch ferner mich bedienen) oder die in Frage stehende Persönlichkeit — nicht darum ist es zu thun, daß diese ihre Außer-Göttlichkeit aufgebe, so wenig als daß sie das wesentlich Göttliche ihrer Natur aufgebe, das vielmehr gerade durch die Menschheit offenbar wird. Ihrer ursprünglichen Gottheit kann sie sich nicht entäußern. Aber auch nicht etwa ihre Außergöttlichkeit soll sie aufgeben; dieß ist a) unmöglich. Denn gleich wie sie diese Bestimmung ihres Seyns (die Außergöttlichkeit) nicht selbst gesetzt hat, so kann sie dieselbe auch nicht aufheben. Von der andern Seite und b) kann dieß auch nicht die Absicht seyn. Denn damit wurde nur einfach zurückgenommen, was früher gesetzt ist, was gegen die Natur eines immer fortschreitenden, immer sich steigern sollenden Processes ist, und eben um die vermittelnde zu seyn, muß sie relativ unabhängig von beiden seyn, die vermittelt werden sollen. Außer Gott ist sie die dem Menschen nahe, verwandte, außer dem Menschen die Gott ähnliche. Um was es

¹ Da sich Menschliches und Göttliches verhält wie Substantielles und Ueber-substantielles, so ist ja schon von selbst jede Vermischung unmöglich; sie sind *natura sua aëura*, ihrer Natur nach unvermischbar.

bei der Menschwerdung zu thun ist, ist nicht die Aufhebung der Außer-göttlichkeit, sondern daß sie in dieser (in der Außer-göttlichkeit) der göttlichen Gestalt, der *μορφή θεού*, sich entschlage. Die Menschwerdung ist gar nichts anderes als eben diese Entäußerung, die Menschheit nichts als der reine Ausdruck, das reine Produkt dieser Entäußerung, ohne materielle Mitwirkung einer andern Ursache.

Was ist nun aber der Grund dieser rein moralischen (nicht etwa physischen) Nothwendigkeit sich des göttlichen Ansehens zu entschlagen? — Hierauf kann ich nach allem, was schon auseinandergesetzt worden, mich ganz kurz erklären.

Auch in dem Heidenthum wirkte schon jene vermittelnde Potenz, ja sie war, können wir sagen, das dominirende Princip desselben. Sie wirkte hier in ihrer Außer-göttlichkeit, aber eben darum wirkte sie auch nur eine äußere Ueberwindung des uns mit Gott entzweyenden, uns von Gott trennenden Principis. Dieses, dem menschlichen Bewußtseyn feindliche und, wenn es unbeschränkt wirken könnte, es eigentlich aufhebende Princip wird im Heidenthum und nicht weniger im Judenthum bloß *aet u*, aber es wird nicht in seiner Potenz, in seinem Grunde überwunden. Daher fordert es auch einen beständigen, nie aufhörenden Actus, verlangt fortwährende Opfer, weil es nicht in seinem Wesen, und so einzufür allemal, sondern immer nur in seiner Wirkung überwunden wird, die eine immer wiederkehrende ist, wie eine Heilart, die bloß die Symptome aufhebt, den Grund der Krankheit aber stehen läßt. Der heidnische Cultus war eine beständig wiederkehrende Versöhnung, Ueberwindung des widerstehenden Principis. (Das Verbum *colere* selbst, von dem Cultus herkommend, zeigt schon an, daß dabei von einer Occultation, also von einem Princip die Rede ist, dessen Ausbruch verhindert, das in die Verborgenheit, die Latenz, zurückgebracht oder darin erhalten werden soll¹). Mit den Opfern des A. T. war wohl auch durch göttliche Verheißung ein augenblickliches Bewußtseyn der Versöhnung verknüpft. Aber diese äußere Versöhnung war nur das Vorspiel der wahren, der vollkommenen Versöhnung, wo nicht das

¹ Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 164. D. S.

äußere (nämlich in Bezug auf Gott äußere) Princip bloß, sondern wo der Wille des Vaters selbst überwunden und dazu gebracht werden sollte, der Menschheit wieder sein wahres Wesen, das Huldvolle seiner Natur zuzukehren. Jenes äußere Princip war eben der Menschheit zur Trennung von Gott, und da diese Trennung Elend ist, zur Strafe und Zucht auferlegt. Es half nichts, dieses Princip in seiner Wirkung aufzuheben, wenn nicht der Wille des Vaters umgewendet wurde. Diesen Willen nun konnte nicht der Vater selbst aufheben; von sich selbst, d. h. ohne andere Dazwischenkunft, mußte dieser Wille bleiben, wie er war, als ein schlechthin unveränderlicher¹. Auch der Mensch konnte ihn nicht aufheben, dieser war vielmehr gegen ihn völlig ohnmächtig und unkräftig. Aber auch die vermittelnde Potenz konnte ihn nicht so wie das äußere Princip durch bloß nothwendige oder natürliche Wirkung aufheben. Wille kann nur durch Wille überwunden werden, und zwar nur durch einen Willen, dem, weil er stärker ist als der Tod, kein Wille, auch der allerstärkste, zu widerstehen vermag. Hier war nicht eine physische, es war, daß ich so sage, eine moralische Ueberwindung des Willens nothwendig, die nur möglich war durch die äußerste, aber zugleich freiwilligste Submission unter die Gottheit, welche von jener vermittelnden Potenz anstatt des Menschen vollbracht wurde. Denn auch die scheinbar freiwilligste Unterwerfung des Menschen wäre keine eigentlich freiwillige gewesen. Aber jene vermittelnde Persönlichkeit war ohne, ja gegen ihren Willen, also ohne Schuld auf ihrer Seite, in völliger Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegen den Vater¹, sie konnte für sich seyn, wenn sie nicht Gottes seyn wollte, wie der Apostel sagt: Ihr aber seyd Christi, Christus aber ist Gottes². Sie sehen, wie wichtig jener durch das Fröhliche vermittelte Begriff ist, daß die versöhnende Persönlichkeit in völliger Freiheit gegen Gott und auf keine Weise genöthigt ist, jenes Opfer ihrer selbst zu bringen. Ja vielmehr erst mußte sie zur völligen Herrlichkeit gelangt seyn, das

¹ Siehe oben S. 56. D. S.

² 1 Cor. 3, 23.

menschliche Bewußtseyn sich ganz unterworfen haben, wie dieß im Pro-
 cefß des Heidenthums geschah. Hier eben hatte sie sich ganz zum Herrn
 des menschlichen Bewußtseyns gemacht; die Welt des menschlichen Be-
 wußtseyns war ihre Welt, wo, selbst ausgeschlossen von Gott, sie den
 mächtigsten Tentationen, dem Zug jenes kosmischen Principß, mit dem
 sie sich einmal eingelassen hatte, zu folgen, ausgefetzt war, wenn nicht
 die in ihr gebliebene göttliche Gefinnung sie daran verhinderte. Wenn
 der schon Mensch Gewordene der Versuchung des kosmischen Principß
 nicht entgangen, wie vielmehr mußte die noch herrschende (nicht er-
 niedrigte) Potenz den Versuchungen ausgefetzt seyn? Die schon ange-
 fährte Stelle im Hebräerbrief von dem Hohepriester, der auf alle Weise
 versucht worden, muß sich auch auf die vormenschliche Existenz be-
 ziehen; denn in dem kurzen, unscheinbaren menschlichen Leben Christi
 war kein Raum für so mächtige Versuchungen. Aber diese Herrschaft
 über das äußere Princip war nur erlangt, um sie und damit sich
 selbst in dieser außergöttlichen Herrlichkeit zum Opfer zu bringen. Der
 letzte Akt, auf welchen also eigentlich alles Vorhergehende hinzielte, war
 das Opfer der vermittelnden Persönlichkeit selbst, welche als die schuld-
 lose an die Stelle des Schuldigen trat. Dazu nun aber (sich wirklich
 zum Opfer darzubringen) konnte sie nicht unmittelbar gelangen, hierzu war
 die Menschwerdung nothwendig. Allerdings ist der Entschluß zu dem
 Opfer ein Wunder der göttlichen Gefinnung, hier durch bricht das Göttliche
 das Natürliche, hier ist die höchste Offenbarung, und weil mit diesem
 Actus zugleich die Spannung ganz, und nicht bloß augenblicklich, sondern
 ein für allemal aufgehoben ist, so ist eben darum dieser Actus der
 letzte und dem kein anderer mehr folgen kann, quo nil majus fieri potest.

Ein Wunder, sagte ich, sey allerdings die Menschwerdung, näm-
 lich ein Wunder der göttlichen Gefinnung. Aber nachdem einmal diese
 Gefinnung vorhanden, das große und erhabene Opfer beschlossen ist,
 jetzt verhindert nichts, daß übrigens die Ausführung auf gewissermaßen
 natürlichem Wege geschehe — freilich nicht auf gemein natürlichem,
 aber doch auf relativ natürlichem, nämlich der Natur jener höheren
 Potenz gemäß. Hier kommen wir nun also

2) auf die physische Seite des Vorgangs zu sprechen.

Gäbe es für diesen Uebergang der Potenz aus der *μορφή θεού* ins Menschliche durchaus keine Vermittlung, so hätten wir dann freilich ein Wunder, das die der ovidischen Metamorphosen überträfe, es wäre eine wahre Teratologia. Auch hier aber gibt es Vermittlungen — wir können wenigstens die Region bezeichnen, wo der Aufschluß liegt, wenn ich gleich zum voraus bemerken will, daß sich freilich nicht alles und bis ins Kleinste deutlich machen läßt.

Das Erste, was wir einzusehen vermögen, ist, daß gleich wie der Wille der vermittelnden Person die einzige Ursache der Menschwerdung ist, ebenso eben dieselbe die materielle Möglichkeit der Menschwerdung ganz allein in sich selbst haben müsse, auch in dieser Hinsicht von nichts außer sich abhängig sey. Sie ist sich selbst der Stoff, wie sie sich selbst die Ursache ist. Nur so ist dem Ausdruck Genüge zu thun: *ἑαυτὸν ἐκένωσε*, er hat sich selbst der göttlichen Form entäußert. Sie hat also sich selbst, nämlich nicht ihr eigentliches Selbst, aber ihr außergöttliches, substantielles Seyn (vermöge dessen sie für sich seyn konnte) zum Stoff gemacht. Ich kann vielleicht aus früheren Vorträgen als erklärt und bekannt annehmen, daß Materialität und Immaterialität, so wenig als in einer höheren Auffassung derselben Begriffe Seyendes und Nichtseyendes, nicht absolut entgegengesetzte Begriffe sind, daß eben dasselbe, was in sich selbst oder gegen ein ihm Untergeordnetes sich als Immaterielles oder als Seyendes verhält, relativ gegen ein noch Höheres sich als Materielles, als beziehungsweise nicht Seyendes verhalten kann. Hierin liegt aber auch sogleich der zweite Satz, nämlich daß eine Materialisirung des Immateriellen, und vollends eine freiwillige Materialisirung, stets nur im Verhältniß oder in Beziehung auf ein Höheres geschehen kann, das dadurch zur Existenz kommt; indem das sich Materialisirende es über sich setzt, sich ihm unterordnet, kommt es (das Höhere) zur Existenz, von der es eben durch das sich Materialisirende als Immaterielles ausgeschlossen war. Was einmal immateriell ist, kann nur gegen ein Höheres sich materialisiren. Wir hatten diesen Fall schon in der Mythologie. Jenes Princip, von

dem das Bewußtseyn anfangs ausschließlich eingenommen ist, dieses Princip ist nicht etwa ursprünglich ein materielles, sondern vielmehr ein in seiner Art ebenfalls, ja höchst Immaterielles, allem Concreten Entgegengesetztes und es Verzehrendes, aber eben dieses Princip (B) nimmt in einem gewissen Moment gegen die höhere Potenz, gegen A², ein materielles Verhältniß an oder materialisirt sich diesem. Es geschieht dieß, wie Sie wissen, in dem Moment, den wir durch die Urania bezeichneten. Gleichwie aber jenes Princip des Anfangs gegen eine höhere Potenz sich materialisiren kann, geradeseo kann auch diese höhere Potenz das, was in ihr die höhere Potenz, selbst wieder gegen eben diese, also gegen die, welche wir durch A² bezeichnet haben, und welche der Geist ist, sich materialisiren, d. h. nun ebenso dieser ihr Seyn unterordnen, es in passiven Zustand gegen sie setzen, wie das erste Princip sich gegen sie in einen leidenden Zustand gesetzt hat. Wie jenes Princip des Anfangs sich seiner verzehrenden Eigenschaft gegen ein höheres begab, und sich vielmehr nun selbst zum Stoff, zur Unterlage des künftigen Concreten machen konnte, gerade so kann dieses Höhere, dessen Seyn in sich ein herrliches war, gegen ein noch Höheres dieses Seyn entherrlichen, zum Stoff gegen dieses Höhere herabssetzen, was aber immer noch nur relativ geschieht, so daß es gegen ein Tieferes doch immateriell bleibt. Ohne Bezug auf ein Höheres wäre also die Materialisirung freilich nicht möglich. Aber dieses Höhere, welches der zweiten (der vermittelnden) Potenz die Materialisirung möglich macht, ist uns ja auch gegeben, eben in jener dritten Potenz, die bis jetzt, d. h. solange die Spannung dauert, gegen die zweite selbst in Spannung und von ihr ausgeschlossen war. Aber eben dadurch, daß die zweite Potenz die Spannung gegen die höhere aufgibt — dieß geschieht eben in dem Vorgang, den wir Materialisirung genannt haben — macht sie dieser dritten möglich, sich in der Folge mit ihr zu verbinden, zu identificiren, was, von sichtlich Erscheinungen begleitet, in der Taufe Christi geschah; denn, gleichwie in jener ersten Katabole, wo das feurige Princip zuerst zum Grund des nachfolgenden Processes sich herbeiläßt, als die äußere Erscheinung dieses Erle-

das Wasser austritt¹; so ist das Wasser, in welches Christus bei der Taufe untergetaucht und gleichsam begraben wird, nur das äußere Zeichen der inneren Materialisirung, wodurch die substantielle Natur Christi dem Geiste, und zwar als heiligem Geiste², sich zugänglich gemacht hat.

Der erste Grund zur Menschheit Christi ist also dadurch gelegt, daß die zweite Potenz sich gegen die höhere materialisirt. Natürlich ist es nicht die Persönlichkeit als solche (wobei nichts zu denken seyn würde), es ist die Potenz, es ist das Natürliche, das Substantielle der Persönlichkeit, das sich auf solche Weise materialisirt, und Sie sehen auch hier wieder; wie nothwendig es ist, jene Persönlichkeit nicht bloß als Persönlichkeit, sondern auch als natürliche Potenz zu bestimmen, ihr ein substantielles Seyn beizulegen. Aber mit der bloßen Materialisirung wäre sie noch nicht kreaturisiert, und erst damit — mit der angenommenen geschöpflichen Form — ist sie der aufergöttlichen Göttlichkeit ganz entkleidet. Sie materialisirt sich, heißt also: sie macht sich zum Stoff eines organischen Processes, natürlich des höchsten organischen Processes schon darum, weil sie an die Stelle des Menschen treten, anstatt des Menschen seyn soll. Als demiurgischer Potenz aber ist ihr alles frei und zugänglich, als solche ist sie von nichts ausgeschlossen. Da sie nun durch eigne Wirkung (versteht sich immer nur gegen die höhere Potenz, die also allerdings dazu concurrirt), da sie sich zum Stoff eines organischen Processes macht, so steht es ihr auch völlig frei, den Ort dieser Materialisirung zu wählen und dazu — als Mutter — ein schon lebendes menschliches Wesen zu ersehen, um als Mensch vom Weibe geboren zu werden³, und so sich gegen Gott zu kreaturisten, womit, indem sie aller Herrlichkeit sich begeben, sie erst ein Recht erlangt, außer Gott zu seyn; dieses aber ist sehr wichtig; denn, wie gesagt, es ist nicht darum

¹ Philosophie der Mythologie, S. 203, und Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 153. D. S.

² Vergl. oben S. 85. D. S.

³ Gal. 4, 4.

zu thun, die Außergöttlichkeit jener Potenz aufzuheben, vielmehr darum, daß sie bestätigt werde, damit eben Christus ewiger Mittler seyn könne. Denn ginge er seiner Substanz nach in Gott zurück, so könnte er nicht mehr Mittler seyn. Er verpflichtet sich nun gleichsam dem außergöttlichen Seyn durch die Menschwerdung. Wir können also nun sagen: das, was anfänglich, *ἐν ἀρχῇ*, bei Gott, ja in einem gewissen Sinn selbst Gott war, das Subjekt, durch welches in der Folge alles gemacht worden, das alsdann (nach der Schöpfung, seit dem Fall) *ἐν μορφῇ Θεοῦ*, und der eigentliche Herr des menschlichen Bewußtseyns war, eben dieses Subjekt ist, als die Zeit erfüllt war, zu einer bestimmten Zeit als Mensch geboren. Diese Geburt ist ein letztes, aber völlig äußeres, ganz in den Kreis anderer äußerer Begebenheiten eintretendes Ereigniß. Dieses Faktum konnte nicht — bloß im Bewußtseyn der Menschheit vorgehen, es konnte nicht, wie die Fakta der Mythologie, eine bloß subjektiv=objektive Wahrheit haben, ihm war eine absolut objektive Wahrheit nothwendig, es mußte ein unabhängig von menschlichen Vorstellungen sich Ereignendes seyn.

Dies wird Ihnen sofort einleuchten, wenn Sie nur Folgendes überlegen.

Früher zeigten wir, daß die Versöhnung im Heidenthum eine bloß äußere war. Statt dessen ist auch zu sagen: sie war eine bloß subjektive, weil sie den wahren und eigentlichen Grund der Trennung von Gott, den göttlichen Unwillen selbst, nicht, sondern nur seine Folge im Bewußtseyn überwand. Da es hier die bloße Folge galt, so ging auch die Versöhnung bloß im Bewußtseyn vor, d. h. eben, sie war eine bloß subjektive. Hier aber gilt es, den göttlichen Unwillen selbst, nicht die bloße Folge im Bewußtseyn, sondern die Ursache aufzuheben. Dieß konnte nur durch ein objektives Ereigniß geschehen. Was dort (im Heidenthum) nur subjektiv war (nur subjektive Wahrheit hatte), das mußte hier objektiv geschehen. Das, was dort Fabel war, wurde hier zur Wahrheit. Gerade, was die Heiden nur glaubten, sich, wie die deutsche Sprache treffend sagt, nur ein-bildeten, daß Götter in menschlicher Gestalt existiren, das wurde hier zur sichtbaren Wahrheit mit

menschlichen Augen gesehen, ja, wie Johannes sagt, mit den Händen betastet, und es ist leicht einzusehen, daß eine solche Geschichte, wie die, welche wir jetzt durchlaufen haben, und die man freilich in Büchern nicht verzeichnet finden kann, daß eine solche Geschichte nur durch ein solches Ereigniß endigen konnte, daß ein solches Ereigniß sie beschließen mußte.

Mit dieser Erscheinung ging jene ekstatische Geschichte in wirkliche Geschichte über. Der Zustand, in welchem das menschliche Bewußtseyn während des Heidenthums sich befand, war, wie oft bemerkt, ein Zustand des außer-sich-gesetzt-Seyns. Dieser ekstatische Zustand, der für das Bewußtseyn zugleich eine Folge von Vorstellungen, also eine innere Geschichte mit sich brachte, konnte nicht anders beendet werden als durch ein Ereigniß, das außerordentlicher, transcendenten als alle Fakta jener inneren Geschichte, auf der andern Seite von unzweifelhafter, objektiver Realität, eine nackte, gemein-historische, nämlich äußere, Thatsache war. Dadurch kam das ekstatische, außer aller Wirklichkeit gewesene Bewußtseyn auf den Boden der Wirklichkeit zurück, und nur durch ein solches Faktum konnte es dahin zurückgebracht werden. Nur ein wirkliches Faktum, das aber zugleich so außerordentlich war, daß Größeres nicht geschehen mochte, konnte das Heidenthum beschließen, d. h. ihm ein definitives Ende machen.

In einem andern Sinn freilich ist genug gesagt worden: die Apostel, oder überhaupt die ersten Verbreiter des Christenthums haben die übernatürliche Empfängniß Christi erfunden, um dadurch das Christenthum den Heiden annehmlicher, weil ihren Vorstellungen analoger zu machen. Bei dieser Auskunft, die sich übrigens ohne sonderliche Anstrengung finden ließ, wurde vergessen, daß die Erzählung von der wunderbaren Empfängniß Christi gerade auch in einem zunächst für Hebräer geschriebenen Evangelium vorkommt, und daß vorausgesetzt oder angenommen (wiewohl nicht zugegeben), daß durch diese Fiktion bei den Heiden etwas zu gewinnen, bei den Juden mit eben derselben mindestens ebenso viel zu verlieren war, und doch waren die Apostel zuerst und zunächst wenigstens an diese angewiesen. Auch nicht daran

wurde gedacht, daß die Lehre von dem Mensch gewordenen, als Mensch gekreuzigten und gestorbenen Sohn Gottes den Juden ein Aergerniß — ein scandalum —, den Hellenen oder Heiden wenigstens eine Thorheit war, etwas, das sie verlachten. Nicht als simile oder analogon, nicht als Aehnliches, vielmehr als Entgegengesetztes, als contrarium sollte diese Idee auf die Heiden wirken. Der, welcher ἐν μορφῇ Θεοῦ war, und sofern er in ihr war, dieser konnte der Gott des Heidenthums heißen, aber nicht der in Knechtsgestalt erscheinende und bis zum Tod erniedrigte. (Von μορφαὶς Θεῶν ist bei Hellenen viel die Rede. So sagt Sokrates bei Xenophon¹: Bis du die Gestalten der Götter (τὰς μορφαὶς τῶν Θεῶν) siehest, genüge dir ihre Werke zu betrachten und sie zu verehren. Ebenso Cicero²: saepe Faunorum voces exauditae, saepe visae formae Deorum). Der, welcher ἐν μορφῇ Θεοῦ sich befand, war eben in dieser μορφῇ, als natürliche Potenz, Princip des Heidenthums. Indem er dieser Gestalt sich entäußerte bis zum Tod — in dem auf solche Weise sterbenden starb das ganze Heidenthum. Nach diesem Faktum war alles, was die Heiden von Göttern in menschlicher Gestalt, oder auch, was sie von Sterblichen, denen sie augustiores quam humanos natales zuschrieben, geglaubt hatten, als Wahn erklärt. Wenn die Sachen selbst kommen, verschwinden die bloßen Schatten derselben. Gegen ein so objektives, unter den Augen der entzauberten Welt vorgegangenes Faktum verschwand alles früher Geglaubte und wurde zur Fabel, wenn es gleich anfänglich nicht bloße Dichtung, sondern allerdings in einer gewissen subjektiven Nothwendigkeit begründet war. Es ist eine bekannte Sache, daß die Geschichte seit der Erscheinung Christi eine ganz andere Bedeutung annimmt, als sie vor derselben hatte.

¹ Memor. IV, 3, 13.

² de Nat. D. II, 2, 6.

Einunddreißigste Vorlesung.

Ich habe bis jetzt, wie es meine Gewohnheit ist, die nach meiner Ueberzeugung richtige Ansicht erst im Allgemeinen dargelegt; jetzt will ich einiges noch im Speciellen erläutern, auch einige mögliche Einwürfe beantworten.

Was also die physische Seite der Menschwerdung betrifft, so beruht sie im Allgemeinen darauf, daß die zweite Potenz ihrem substantiellen, von Gott unabhängigen Seyn nach gegen die höhere zunächst zum Stoff wird, um damit den Uebergang zur völligen Creaturisirung dieses Seyns, soweit es ein außergöttliches ist, zu finden, womit alsdann das rein Göttliche in ihr, ihr lauterer Selbst — sich selbst befreit, die reine Gottheit in dem Mensch Gewordenen wieder hergestellt ist, indem nun auch die dritte Potenz als göttliche Person, als heiliger Geist, sich mit ihm verbinden kann. Das Wesentlichste hierbei ist das Verhältniß zu der dritten Potenz, gegen welche allein nach unserer Behauptung jenes zum Stoff Werden des Außergöttlichen, also der Uebergang zur Menschwerdung sich denken läßt. Nun sprechen zwei Evangelien von der Empfängniß Christi (welche eben dieser Uebergang ist), hier muß sich also wohl auch die Spur jenes Verhältnisses finden — und sie findet sich auch. Bei Matthäus (1, 20) sagt der Engel zu Joseph: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ (in der Maria) γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου, denn das in ihr Gezeugte ist vom heiligen Geist. Die vielfach

wechselnde Bedeutung der Präposition *ex* fordert keineswegs, dieses *ex* sensu materiali zu nehmen, so daß es die causa ex qua anzeigen, es kann auch sensu potentiali erklärt werden: „Das in ihr Empfangene ist in Kraft des heiligen Geistes empfangen“, d. h. so daß der heilige Geist es möglich machte. Wirklich nur in Kraft der höheren Potenz konnte die vorausgehende sich materialisiren, sich zum Stoff, zur Materie einer künftigen Geburt machen. *Πνεῦμα ἅγιον*, heiliger Geist, kann auch nicht bloß göttliche Allmacht bedeuten (= *πνεῦμα θεοῦ*). Mit solchen allgemeinen Erklärungen wird alles höhere Geschichtliche, alles Successive aufgehoben, worin, wie wir nun in schon vielen Fällen gesehen, ganz allein das Erklärende liegt. Ich will nicht behaupten, daß der Verfasser des Evangeliums sich bei dem Ausdruck dasselbe gedacht habe, was wir dabei denken. Dieß ist auch ganz unnöthig; man sieht in vielen Fällen die Evangelisten einfältig niederschreiben, wovon sie persönlich den Zusammenhang — die ganze Bedeutung — nicht übersehen. Sie verhalten sich zum Theil wie das Bewußtseyn in der Mythologie, das auch ausspricht, dessen Sinn es selbst nicht übersteht; der Begriff der Inspiration wäre vorzüglich in diesem Sinn festzuhalten. Von jeher ist dogmatisch festgesetzt worden, die Wirkung des heiligen Geistes sey in keinem Fall eine solche, die erlaube, Jesum einen Sohn des heiligen Geistes zu nennen — er sey in jenem Moment nicht *σπερματικῶς*, sondern *δημιουργικῶς* wirksam gewesen. Man könnte dieß so verstehen: Wenn A^2 zum Stoff, das heißt = erster Potenz, wird, so wird A^3 = der zweiten, das heißt die demiurgische Funktion geht zu der dritten Potenz fort. — So die erste Bildung jener relativ zwar materiellen, aber ebenso relativ immateriellen Unterlage des Menschen Jesu. Von da entsteht der Mensch Jesus wie jeder andere Mensch durch bloß natürlichen Verlauf.

Ein anderer Ausdruck scheint mir ebenfalls belehrend: der heilige Geist habe hiebei nur *οικονομικῶς* gewirkt. Unter der göttlichen *οικονομία* verstehen nämlich die Wissenschaftlichen unter den Kirchenvätern nicht bloß die Mehrheit der göttlichen Persönlichkeiten überhaupt, sondern

das Verhältniß, die Ordnung, kraft der sie zugleich als successive, aufeinander folgende Potenzen wirken und erscheinen.

Nicht weniger sprechend in Bezug auf die Mitwirkung des heiligen Geistes sind die Ausdrücke bei Lucas. In den Ausdrücken: „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten dich überschatten“, liegt die Andeutung des heiligen Geistes als des Höheren, das über ein anderes und zu ihm hinzukommt; es erinnert an die Rede des Anaxagoras: *Εἰτα νοῦς ἐπέσθων* (das nämliche Wort) *ἀντὰ διακόσμησος* — dann kam der Nus darüber, nämlich über die Homoiomeren (die Weltstoffe), und brachte sie in Ordnung. Indem sich die vorhergehende Potenz erniedrigt, gibt sie der höheren Raum, und wirkt gleichsam attrahirend auf diese, setzt sie in Wirkung¹. Ich kann hiebei füglich alle Nebenumstände der beiden Erzählungen unerörtert lassen; es ist uns bloß um die Hauptsache zu thun, daß nämlich die Menschheit des Logos nur eine *ἐκ πνεύματος ἁγίου*, nur eine unter Hinzukunft oder Mitwirkung des heiligen Geistes angenommene ist. — Ich will hier eine allgemeine Bemerkung anknüpfen. Stets und überall muß man auch im N. T. die Sache selbst und die Auffassungsweise derselben unterscheiden. Letztere ist durch die Zeit sowie durch die Begriffe des Auffassenden bestimmt. Die Sache ist älter als jede Darstellung derselben, jene bleibt objektiv, wenn man in dieser auch etwas Subjektives zugeibt. So könnte man immer in der Erzählung des Lucas außer der epischen Darstellung auch eine epische Ausschmückung zu erkennen glauben. Dieß könnte ohne alle Gefahr für die Sache selbst geschehen. Das Wesentlichste ist, daß der Logos zu seiner Menschwerdung, oder, um mich bestimmter auszudrücken, daß er um den ersten Grund zu seiner Menschheit zu legen, keines anderen Stoffes bedurfte, als den er in sich selbst dadurch hatte, daß er in sich ein von seinem

¹ Schon durch das ursprüngliche Verhältniß der Potenzen ist bestimmt, daß die zweite Potenz nur gegen die dritte sich materialisiren kann, denn eine Potenz kann sich nur erniedrigen, ins Materielle herabsetzen, gegen die höhere. Ohne die höhere Potenz war jener Uebergang unmöglich, aber in Kraft der höheren Potenz, d. h. jener Potenz, welche außer der Spannung gedacht *πνεῦμα ἁγίου* heißt, in Kraft dieser war er allerdings möglich.

eigentlichen Selbst verschiedenes, ihm nur gewordenes, zugestohenes Seyn hatte, auf dem seine Unabhängigkeit von Gott, seine selbständige vom Vater unabhängige Herrlichkeit beruhte, und das nur eben Er — (sein eigentliches Selbst) — zur Potenz eines kreatürlichen menschlichen Seyns herabsetzen kann. Indem also der Logos dem Substantiellen nach (das Substantielle ist eben das von Gott Unabhängige in ihm) sich entherrlicht, der *μορφῇ Θεοῦ*, die im frühern Zustand das Göttliche zudeckte, sich beraubt (denn selbst im alten Testament konnte das Persönliche nur durch das Natürliche durchwirken), indem der Logos der Substanz nach sich ins Materielle herabsetzt, wird das wahre Göttliche, die wahre Herrlichkeit in ihm aufgedeckt, die Hülle abgezogen. Wir sahen seine Herrlichkeit, sagt Johannes. Der Uebergang selbst ist allerdings ein außerordentlicher, d. h. er ist nicht aus den Principien der bloß materiellen Welt zu erklären. Ihn zu begreifen, müssen wir bis zu den übermateriellen Ursachen aufsteigen, aber außerordentlich wie er ist, d. h. aus der gemeinen Ordnung der Dinge nicht zu erklären, ist er in der höhern Ordnung nicht unnatürlich, sondern allerdings natürlich und begreiflich. — Nun noch kurz einige mögliche Einwürfe.

Wenn Christus den ersten Stoff, das *πρῶτον ὑποκείμενον* seines organisch-menschlichen Seyns (nur von diesem ist die Rede), wenn er diesen nur aus sich selbst geschöpft hat, so thut dieß seiner Herkunft von den Vätern so wenig Eintrag, als wenn die andere Theorie die Mitwirkung jedes menschlichen, d. h. jedes von den Vätern herkommenen Vaters ausschließt. Wenn nach der angenommenen Theorie die bloße Abstammung durch die Mutter ihn zum Abkömmling der Väter macht, so wird dieß auch für unsere Theorie gelten, und da jene Grundlage in den organischen Proceß der Mutter aufgenommen werden muß, damit ein Mensch entsteht, so ist der Menschgewordene der Sohn seiner Mutter wie jeder Mensch, und dadurch der Sohn der Väter bis auf David, ja bis zum Ahnherrn des Menschengeschlechts selbst.

Nimmt die gewöhnliche Theorie keine *creatio ex nihilo* des vollständigen Menschen an (da in diesem Fall auch die Mutter hinwegfallen

müßte), so nimmt sie einen Stoff in der Mutter an, der übernatürlich belebt worden sey, aber dabei entsteht die bekannte Schwierigkeit, daß eine menschliche Mutter von der sogenannten Erbsünde nicht ausgenommen gedacht werden kann. Ich will die hiefür gesuchten Auskunftsmitel nicht erwähnen, das Beste darunter ist nur eine *ad hunc actum*, für den einzelnen Fall erfundene Hypothese, und schon darum verwerflich. Daß aber die vermittelnde Potenz, welche außer Gott und als Gestalt (als *μορφή*) auf gleichem Fuß mit Gott war, daß diese, vermöge des in ihr übersubstantiell geliebeneren Göttlichen, das ihr eigentliches Selbst, aber vor dem Substantiellen nicht sichtbar ist, daß die vermittelnde Potenz vermöge des verborgenen Göttlichen ihr außergöttliches Seyn der höheren Potenz unterwirft, es zur Materie der Verwirklichung der höheren und dadurch zur Materie der Wiederherstellung des wahren göttlichen Seyns selbst macht, wie es ursprünglich im Menschen gewesen war — dieser Hergang ist nicht eine bloß *ad hunc actum* erfundene Hypothese, sondern Folge des durch Mittelglieder hindurch nachgewiesenen allgemeinen Gangs oder allgemeinen Fortschrittes, der darauf beruht, daß das Vorausgehende und in diesem Vorausgehen Selbständige sich nachher dem Höheren als Materie seiner Verwirklichung unterordnet.

Eben diese Erklärung hebt nun auch alle Schwierigkeit auf hinsichtlich der ausdrücklich behaupteten Unschuldlichkeit Christi (wie denn gesagt ist: er sey uns in allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen). War der (erste) Stoff zu der Menschheit Christi aus dieser materiellen Welt genommen, so mußte er seiner Menschheit nach auch an der allgemeinen Ataxie dieser Welt theilnehmen. War aber jener Grundstoff nicht von dieser Welt, war er ein erst zu diesem Ende, erst im Actus der Menschwerdung selbst materiell gewordener, so begreift sich, wie dieses Princip, das, wohl zu merken, nur gegen die noch höhere Potenz sich materialisirt, während es gegen die tiefere völlig seine geistige, dominirende Eigenschaft behält — es begreift sich, sage ich, daß dieses Princip den Stoff dieser untergeordneten materiellen Welt, ohne welche ein wirklicher, d. h. uns vollkommen gleicher, Mensch unmöglich

wäre, daß es den Stoff dieser Welt anziehen und doch der in derselben herrschenden Atarje widerstehen, und daß so ein vollkommen heiliger Mensch erzeugt werde.

Man könnte hiegegen einwenden, daß das substantielle Seyn des Logos ein außergöttliches, ja von Gott unabhängiges, insofern auf gewisse Weise unheiliges sey. Ganz richtig; aber gerade in der Menschwerdung unterwirft er dieses Seyn dem Vater, und macht es Gott gehorsam, Gott ganz unterwürfig. Durch diese gänzliche Unterwerfung unter den Vater heiligt er dieses Seyn, und diese Heiligung wird durch den Tod vollendet. Daher sagt Christus in seinem letzten Gebet: Ich heilige mich für sie (zu ihrem Besten), damit auch sie wahrhaft geheiligt werden. An einer andern Stelle (Joh. 10, 36) antwortet er den Jüden: Den der Vater geheiligt hat und in die Welt gesendet, von dem sagt ihr, er lästere Gott, weil ich sagte, daß ich Gottes Sohn bin. (Hier wird die Heiligung Christi dem Vater zugeschrieben, denn nicht vermöge seines natürlichen, sondern nur vermöge seines selbstgöttlichen, mit dem Vater einigen Willens ist er Mensch geworden. Was aber das Göttliche in Christo thut, das wird angesehen als vom Vater selbst gethan). Indem er jenes gegen Gott selbständige Seyn dem Vater unterwirft, macht er dieses Seyn zum Gefäß, zur attrahirenden Potenz des heiligen Geistes; auf diese Weise ist die Heiligung auch des Fleisches Christi durch den heiligen Geist begreiflich und verständlich. Wollte man daher auch die Potenz, welche wir als den eigenthümlichen Grundstoff der Menschheit Christi erklären, ihrer relativen Erhabenheit über die Materie dieser Welt ohnerachtet, dennoch in ihrem Verhältniß zu Gott insofern unheilig nennen, als alles unheilig ist, was außer Gott ist, so heiligt sie sich eben durch die Menschwerdung selbst, d. h. durch die gänzliche Submission ihres substantiellen (außergöttlichen) Seyns, welche man ebensowohl ansehen kann als Uebergang zur Geburt der dritten Potenz, die, wenn alle Spannung aufgehoben ist, als der heilige Geist selbst ins Bewußtseyn eintritt. Denn das ist nach den einstimmigen Zeugnissen des N. T. der eigentliche Gewinn der Menschwerdung und des Todes Jesu, daß er uns dadurch den heiligen Geist erworben,

die durch den Fall unterbrochene, göttliche Geburt in den drei Personen wiederherstellt; denn dieß ist gemeint, wenn es heißt, daß wir wieder Gottes Kinder werden. Wegen dieser Wiederherstellung des ganzen göttlichen Seyns im Menschen wurden die Apostel angewiesen, alle Völker zu taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Man kann, um einen andern möglichen Einwurf zu erwähnen, unsere Annahme, daß der Logos den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eignen Substanz genommen, nicht etwa vergleichen mit jener Meinung der Valentinianer und anderer der Materie Abholder, die da leugneten, daß Christus ein dem unserigen ähnliches Fleisch gehabt habe, und die lehrten, er habe einen Leib vom Himmel mitgebracht, mit dem er durch die Maria nur wie durch einen Kanal hindurchgegangen sey. Unsere Annahme ist, daß Christus den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eignen Substanz geschöpft, die aber vom Göttlichen in ihm zur Potenz eines Menschen herabgesetzt worden, — wir setzen hinzu, daß diese Potenz eines Menschen völlig demselben organischen Proceß unterworfen worden, der nothwendig ist, damit ein wahrer wirklicher Mensch entstehe. Nur die erste Möglichkeit zur Menschwerdung mußte in ihm liegen, um wirklich Mensch werden zu können.

Allerdings — und dieß ist eine dritte Bemerkung — ergibt sich aus unserer Theorie, daß mit der Menschwerdung Christi ein völlig neues, zuvor in der Welt nicht gewesenes Element in die Welt gekommen ist. Dieß kann aber theils der wahren Menschheit Christi nichts derogiren; nur ein substantiell neues Princip ist dadurch in die Welt gekommen, und es kam in die Welt nicht als ein von den Gesetzen derselben Ausgenommenes, oder das kein sich Analoges in der Welt hatte, sondern die Entthronung bestand gerade darin, daß es einem in dieser Welt Seyenden ganz analog und denselben Gesetzen unterworfen wurde.

Ein substantiell neues Element, das mit Christo in die Welt gekommen, kann dem nicht so unerwartet seyn, der z. B. Christi

Außerungen von seinem Fleisch und Blut als einer himmlischen Nahrung bedenkt. Vielleicht kann selbst der Sinn des Nachmahls nur durch eine solche Voraussetzung völlig begriffen werden. Auch aus andern Gründen aber ist anzunehmen, daß Christus, obwohl sonst vollkommener und wahrer Mensch und nicht etwa bloß einen Scheinkörper tragend (wie die sogenannten Doketen annahmen), doch durch seine körperliche Beschaffenheit über den Druck der irdischen Materie erhaben war. Auf eine eigenthümliche höhere Stimmung auch seines Physischen wäre aus manchen Thatsachen zu schließen, z. B. daß das Volk sich drängte, ihn zu berühren, *ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο* — weil eine Kraft von ihm ausging und alle geheilt wurden — er selbst fühlt das Ausgehen einer solchen Kraft von sich in einem ausdrücklich erzählten Fall¹; es gehören hieher seine wundervollen Fortschritte als Kind, die ungemaine Feinheit seines Geistes, sein frühes Verschweiden am Kreuz, da Gekreuzigte sonst bis zum dritten Tag und wohl noch länger Leben in sich behielten.

Auch für die Kunst ist es nicht unwichtig, wie man über diesen Punkt denkt. Unter den Theologen selbst und schon unter den Kirchenvätern war über das äußere Ansehen Christi nicht einerlei Meinung. Ein Theil glaubte, er müsse auch äußerlich als der Schönste unter den Menschenkindern gedacht werden, nach der Stelle im 45. Psalm. Andere meinten im Gegentheil, er sey äußerlich unansehnlich, ja häßlich gewesen, nach der Jesaianischen Weissagung²: „Gleich wie viele über ihn sich entsetzten, weil seine Gestalt weniger schön (entstellter) als selbst des Geringsten unter den Menschen war, so werden (in der Folge) viel Heiden über ihn jauchzen“. Ein Theil meinte, er sey weder schön noch häßlich von Gestalt und Ansehn gewesen. Wie man nun aber insbesondere die Gesichtszüge Jesu sich denke (wobei jedenfalls die verschiedenen Arten der Schönheit zu erwägen wären, die der Lateiner durch *pulcher*, *venustus*, *formosus* unterscheidet; Sueton sagt z. B. von

¹ Luc. 6, 19.

² Marc. 5, 30. Luc. 8, 46.

³ Kap. 53.

einem der Cäsaren¹, er sey vultu magis pulchro quam venusto gewesen): aber das müßte doch schon in dem Aeußern und Physischen Christi sichtbar seyn, daß seiner Körperlichkeit ein Element zu Grunde lag, das nicht von dieser Welt war. In dieser Hinsicht scheint mir in Skulptur und Malerei das wahre Christus-Ideal noch nicht dargestellt.

So viel also von der Menschwerdung. Von nun an haben wir ganz bloß mit dem Mensch Gewordenen zu thun.

Hiermit befinden wir uns auf dem Schauplatz jener Fragen und jener sich widersprechenden Behauptungen, zu denen die Vereinigung der beiden Naturen in Christo Veranlassung gibt. Wie die Theologie in der Trinitätslehre zwischen einem Zuviel und Zuwenig, zwischen Arianismus und Sabellianismus periclitirt, so schwebt auch die Lehre von der Person Christi zwischen den zwei Klippen des Eutychianismus und des Nestorianismus. Eutyches sagt: vor der Vereinigung seyen zwei Naturen, nach der Vereinigung nur eine. Daher die späteren Anhänger des Eutyches Monophysiten. Bekanntlich ist der Monophysitismus in einem großen Theil des Orients, namentlich unter den syrischen Christen verbreitet. Dem entgegen nun Nestorius, der fuga oppositi dahin getrieben ist, in der Vereinigung zwei Subjekte, zwei Personen — göttliche und menschliche anzunehmen. Beide, Eutyches und Nestorius, stimmen darin überein, daß vor der Vereinigung zwei Personen sind, aber dieß nimmt auch die orthodoxe Vorstellung an. Stellt man die drei bis jetzt allein dagewesenen Systeme zusammen, so erhält man folgendes Schema:

1.	2.	3.
Christus besteht aus zwei, aber nicht in zwei Naturen.	Christus besteht aus zwei Naturen und in zwei Naturen.	Christus besteht aus zwei Naturen, aber nur in Einer Person.
(Eutychianismus)	(Mehr hat Nestorius nicht behauptet, obgleich er Natur und Person nicht unterscheidet)	(Orthodoxe Vorstellung)

¹ Nero, 51.

Diese Einheit der Person wird aber in der orthodoxen Vorstellung nur hervorgebracht durch gewaltsame Aufhebung der menschlichen Personalität. Eigentlich sind also doch zwei Personen — insofern ist die orthodoxe Vorstellung nur ein verschleierter, d. h. ein im Grunde nur für die Erscheinung aufgehobener Nestorianismus.

Keine von diesen Vorstellungen befriedigt; die einzig mögliche vierte ist, eben dieß zu leugnen, was alle drei voraussetzen, nämlich Christus sey aus zwei Naturen, und zu behaupten, Christus sey zwar in duabus, aber nicht ex duabus naturis. Das Letzte zu leugnen, ist durch keine kirchliche Sägung verwehrt, denn daß Christus nicht ex duabus naturis sey, daran wurde von keiner Seite gedacht. Dieß ist nun aber eben unsere Vorstellung, inwiefern nach dieser der Logos oder das unmittelbare subjectum incarnationis weder Gott noch Mensch, sondern ein Mittleres — eine natura sui generis ist, die man nicht Gott und nicht Mensch heißen kann — nicht Gott nämlich, inwiefern dieses Subjekt außer Gott, *ἐν μορφῇ θεοῦ* ist. Dagegen ist es nun nach unserer Entwicklung eben dieses Subjekt, das im Akt der Menschwerdung selbst sich zugleich als göttliches und menschliches setzt. Denn indem es die *μορφὴν θεοῦ* in menschliches Wesen verwandelt, befreit das Göttliche sich selbst und erscheint, wird offenbar als Göttliches. Dieß war unmöglich, solange die *μορφὴ θεοῦ*, das Außer-göttliche, selbst als Göttliches erschien. So wie dieses seiner Göttlichkeit entkleidet ist, muß das wahre Göttliche hervortreten. Der Actus der Menschwerdung bringt es also nach unserer Ansicht von selbst mit sich, daß das menschengewordene Subjekt seiner absoluten Einheit ohnerachtet, dennoch in zwei Naturen existire, und dieß ist alles, was man bedarf.

Eben diese Ansicht macht aber auch alle jene beschwerlichen und kaum verständlich zu machenden Bestimmungen in der Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen überflüssig; denn die Fragen, die zu diesen Bestimmungen Anlaß gegeben, erscheinen nach unserer Darstellung als völlig müßig. Man kann z. B. nicht fragen: warum verhindert das Göttliche — oder warum verhindert die Gegenwart und

die wesentliche Einwohnung des Göttlichen in Christo nicht die Menschheit in ihm, warum hebt sie die Beschränkungen derselben nicht auf? Man kann nicht so fragen; denn nicht vor der Menschwerdung hat das Göttliche als solches, sondern nur jenes Mittlere hat existirt, das weder als unbedingt göttlich noch als menschlich auszusprechen ist. Christus ist erst in der Menschwerdung Gott und Mensch zugleich und in Einer Person, wie er vor der Menschwerdung Gott und Außergöttliches in Einer Person war, wo aber das Göttliche durch das Außergöttliche verhüllt wurde. Die Menschwerdung ist die Bedingung, der Befreiung des Göttlichen in ihm, das zuvor in ihm gebunden und verborgen war. Die in Christo erscheinende, offenbar werdende Gottheit kann nicht die Bedingung aufheben, unter welcher sie allein erscheint und offenbar ist, — die Menschheit. Das Göttliche kann nicht das aufheben, in dessen Setzen, quod ponendo es eben Göttliches ist. Das Göttliche setzt nicht sich als das Menschliche (dies wäre ein Widerspruch), sondern das Eine, weder göttlich noch menschlich zu nennende Subjekt (das eben darum Johannes mit dem so allgemeinen Ausdruck *λόγος* bezeichnet) — das Eine Subjekt, indem es sich als außergöttlich-göttliches zum Menschen macht, setzt es sich zugleich als göttliches. Die wahre, wirkliche Menschheit ist so wenig in Widerspruch mit der Göttlichkeit, daß das Subjekt vielmehr nur, indem es das, was es nicht vom Vater hat, das unabhängig von dem Vater ihm gegebene Seyn zum Menschlichen herabsetzt, daß es gerade nur insofern das Göttliche, d. h. das, was es von dem Vater in sich hat, befreit, und nur durch die wirkliche Menschheit erst sich in den Stand setzt, die Mittheilungen des Göttlichen als solchen zu empfangen. Christus selbst betrachtet sich daher in Bezug auf dieses Göttliche, d. h. in Bezug auf den in ihm seyenden Vater ganz als Mensch, und was er als solcher Göttliches ausübt, das schreibt er nicht sich (er ist ganz Mensch), sondern lediglich dem Vater zu. „Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst. Der Vater, der in mir wohnet, derselbige thut die Werke“¹. Christus selbst fühlt sich also gleichsam unwiderstlich und

¹ Joh. 14, 10.

ohne Vorbehalt als Mensch — er ist nur Mensch gegenüber dem Vater. Hier ist durchaus keine substantielle Vermischung; das Göttliche bleibt unvermischt mit dem Menschlichen, im Verhältniß des Lebenden, wie das Menschliche des Empfangenden. Gerade nur wegen der Menschwerdung ist der Vater in ihm, wie sollte also die Gottheit in ihm das Menschliche gefährden? Nur weil dieses Subjekt sich ganz (d. h. alles, was in ihm substantiell ist) und ohne Rückkehr zum Menschen gemacht, menschliche Eigenschaften angenommen, sich in menschliche Natur und Wesen verwandelt hat, nur darum ist der Vater mit und in ihm. Nicht seiner wahren Gottheit entäußert er sich in seiner Menschheit, sondern seiner falschen. Eine Entgottung findet nicht in der Menschwerdung statt, sie hatte schon vorher stattgefunden. Da war der Logos entgottet, als er außergöttliche, bloß kosmische Potenz ward, aber nicht sich selbst dazu machte, wie er sich selbst zum Menschen macht. Da blieb nichts Göttliches in ihm als die göttliche Gestattung, die aber noch verborgen und erst durch die Menschwerdung offenbar wird.

Wenn Christus von sich in der Unterscheidung von dem Vater spricht, so meint er eben sich als jenes Subjekt, welches, um mit dem Vater eins zu seyn, Mensch werden, d. h. das von dem Vater unabhängige Seyn in sich ihm als menschliches unterwerfen mußte. Dieses Subjekt, welches von Gott unabhängig seyn konnte, hat aber nicht bloß menschliche Natur angezogen, wie man ein Kleid anzieht, sondern es ist ganz in *humanitatem conversum* (Christus ist ewiger Mensch, was sich auf andere Weise nicht denken läßt). Aber gerade und nur durch diese *conversio* gewinnt es wieder seine Einheit mit dem Vater und so seine eigne Gottheit. Die ganze Geschichte Jesu wird uns um so begreiflicher seyn, je entschiedener wir annehmen, daß der Logos mit allem, was in ihm nicht von dem Vater war, sich zum Menschen gemacht, aber eben darum das ursprünglich mit dem Vater Eine in sich in vollkommener Reinheit und Lauterkeit gesetzt habe.

Eben das, was Christus in Bezug auf seine Lehre sagt, äußert er auch in Bezug auf seine Wunder, welche Wunder sind in Bezug auf

die gemeine Ordnung der Dinge, aber in der höheren, welcher Christus angehört, selbst nur natürlich und in diesem Sinn auch keine Wunder sind. — Daß man sich gegen Wunder sträubt, ist nach den beiden Standpunkten, die man bis jetzt allein kennt, ganz vernünftig und in der Ordnung. Ist Gott absolut außer und jenseits der Welt, so hat jenes für einzelne Fälle angenommene Herübergreifen Gottes in diese ganz unabhängig von ihm ablaufende, ein für allemal eingerichtete Weltmaschine etwas so Kleinliches, daß eine solche Vorstellung für einen aufgerichteten Geist keiner Widerlegung bedarf. Ist aber Gott in der Welt, so ist sie nur als die nothwendige Folge seiner Natur; er ist in ihr nur als blinde Substanz. Hierin kann man wieder nur dem Naturalismus oder, wenn man lieber will, dem Pantheismus nicht Unrecht geben. Wenn Gott mit seinem Willen in der Welt wäre, so könnte die Welt nicht so voller Zertrennung, Verwirrung, Verthum, Krankheit und Unheil aller Art seyn. Darin hat also der Naturalismus ganz Recht, daß Gott nicht mit seinem Willen in der Welt ist. Aber eben darum, sagen wir nun, ist er mit seinem Unwillen darin, und eben darum ist die Welt, in der er mit seinem Willen seyn könnte, *potentiâ*, dem Stoff nach, immer vorhanden, und eben damit ist auch die Möglichkeit des Wunders gegeben. Denn wenn Gott in irgend einem Punkt der Welt mit seinem Willen ist, so muß, so zu reden, das Krumme gerade, das Kranke gesund, das Verkehrte zurechtgestellt werden. Die meisten Wunder Christi sind Heilungen, und er selbst sagt: er heile die Kranken *ἐν πνεύματι ἰσοῦ*, durch den Geist, d. h. durch das Wollen des Vaters, den er auch oft ausdrücklich deshalb anruft. Nachdem er Mensch geworden ist, so ist das Gebet zu dem Vater der tiefste Actus seines sich selbst als Mensch Erkennens, und indem er sich aller Göttlichkeit entäußert (gleichsam durch sein Wollen ein *vacuum* hervorbringt), zieht er den göttlichen Willen an sich, und in Kraft dieses an sich gezogenen Göttlichen verrichtet er die Wunder. Uebrigens wäre hier freilich der Ort, aber es ist nicht die Zeit zu einer ausführlichen Kritik der Wunder (nicht einer historischen, welche ich voraussetze, und für welche ich die größte Strenge und eben darum die

größte Freiheit in Anspruch nehme), aber der Unterscheidung der Wunder, die nicht alle von einerlei Art sind, und unter denen auch solche sich befinden, in denen man bestimmter die Potenz des Heidenthums erkennen möchte.

Einige Theologen, die von allem Gedanken an Heidnisches weit entfernt sind, sehen in manchen Wundern nicht Wichtigkeit genug, um sie gerechtfertigt zu finden. Christus sollte nach ihrer Meinung nicht so tief herabsteigen, z. B. sollte nicht auf der Hochzeit in Cana „ein ganz untergeordnetes Moment, eine augenblickliche Verlegenheit im geselligen Leben“, der Mangel an Wein, dazu dienen, seine Herrlichkeit zu offenbaren. Man denkt nicht daran, daß an Christo das Heidenthum so viel Theil hat als das Judenthum, daß er aus dem Judenthum und jüdischen Vorstellungen allein nicht erklärbar ist. Das Judenthum gibt nur die Materie seiner Erscheinung, Er selbst aber ist die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums. Darum der Haß der Juden, die dieß schon in dem Lebenden fühlten — und sein Materielles zerstören und tödten mußten, damit jene Potenz, die der Heiden Heiland werden sollte, völlig frei werde; wie Christus selbst, als er hört, daß auch Hellenen nach ihm fragen, antwortet (Joh. 12, 24): Ich sage euch, so das Samenkorn nicht in die Erde fällt, bleibet es unfruchtbar, so es aber stirbet, wird es viele Frucht tragen. Ja im Lauf seines Lebens wird er, der mit seiner ganzen Substanz Mensch, und nur der Gefinnung nach göttlich, also allen Beschränkungen der Menschheit unterworfen ist, im Lauf seines menschlichen Lebens selbst erst wird er sich als der Potenz des Heidenthums wieder bewußt. Welch ein Weg von dem an, der sagt: er sey nur zu den verlorenen Kindern Israels gesendet, bis zu dem, der den Jüngern sagt: Gehet hin in alle Welt, lehret und taufet alle Völker — *πάντα τὰ ἔθνη!* Dieß ist für einen jüdisch Geborenen ein immenser Schritt. Was also die Wunder der eben angeführten Art betrifft, so hat man nicht bedacht, daß eben der, welcher in Cana den Wein und anderwärts das Brod für 5000 Mann beschafft, daß eben dieser von den Heiden, ohne daß sie ihn in seiner Wahrheit erkannten, als der freundliche, wohlwollende Geber des Weins

und der Brodfrüchte verehrt wurde. Aus dem Gesichtspunkt des Ziemlichen, Schicklichen, möchte sich also gegen jene Wunder nichts einwenden lassen. — Doch das alles sind nur Winke, Andeutungen, die sich nicht mehr ausführen lassen. — Eine Anwendung will ich jedoch von dem zuletzt Erörterten noch machen, weil ich überzeugt bin, daß sie vielen ein großes Licht gibt.

Nach dem Umsturz des ursprünglichen Sehns zieht Gott seinen eignen Willen von der Welt zurück. Mit seiner Persönlichkeit ist Gott nicht mehr in der Welt, persönlich ist er nur noch in der Führung des israelitischen Volks; — der Ueendliche, der Unumschränkte, wie man ihn so gern nennt, hat sich in einen ganz engen Kreis zurückgezogen; das Weite, das Unermeßliche, wie man sagt, das Weltall, wirkt bloß noch seine Natur, nicht sein Wille¹. Aber dasselbe muß nun auch von der zweiten göttlichen Person gelten. Auch diese hat sich von der Welt in den engeren Kreis zurückgezogen, auch der Sohn ist nur noch seiner Natur nach demiurgische Potenz (er zieht sich seine demiurgische Wirkung nicht an, sondern läßt sie bloß seiner Natur nach, willenlos aus), seine Persönlichkeit ist mit ganz anderem beschäftigt, — persönlich ist er nur noch *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* — des Menschen Sohn —.

Folgende Einwendung wäre ganz natürlich. Die Erhaltung der Welt ist nur fortdauernde Schöpfung. Nun könnte die Welt ohne die fortdauernde Wirkung der demiurgischen Potenz nicht bestehen. Nun hat aber die Welt fortgebauert. Also, könnte man schließen, hat jenes Subjekt in seinem mittleren Zustand, in seiner außergöttlichen Göttlichkeit — es hat sogar als der Menschgewordene jene demiurgische Wirkung fortgesetzt. Diese Wirkung aber ist Allmacht, Allmacht aber gegen die Voraussetzung einer wirklichen Menschheit, welche vielmehr die Allmacht ausschließt. Hierauf antworte ich: Allerdings hat der Logos die demiurgische Wirkung ausgeübt, zunächst in seinem von Gott unab-

¹ Man findet den mit einzelnen Menschen, mit Abraham, mit Moses verkehrenden Gott, den Gott, der einem einzelnen Volk Gesetze gibt, wunderbar — allerdings ist dieß nicht der Gott, der im Großen und Ganzen des Weltalls wirkt. Denn zu diesem hat Gott kein persönliches Verhältniß mehr.

hängigen Seyn, da er *ἐν μορφῇ Θεοῦ* war, aber eben bloß naturā suā, vermöge seiner wesentlichen Stellung in der Schöpfung, vermöge des natürlichen und nothwendigen Bezugs auf das von sich selbst der Form widerstrebende Seyn (entgegenstehende Princip). Dieser natürliche Bezug kann, eben weil er ein natürlicher ist, auch mit der Menschheit nicht aufgehoben werden, so wenig als freilich von der andern Seite die Menschheit diesen Bezug, und also die demiurgische Wirkung, sich anziehen, als Eigenschaft von sich setzen kann. Die demiurgische Wirkung wird nicht aufgehoben; denn sie haftet nicht an dem Zustand, sondern an dem Subjekt. So wenig als z. B. ein Metall, das *actu naturae suae* schwer ist — so wenig dessen Schwere aufgehoben wird, es mag nun entweder durch einen ungewöhnlichen Hitze grad verflüchtigt oder in irgend eine Form, z. B. die eines menschlichen Bildes, gegossen werden — so wenig hier die Form des Bildes die Schwere des Metalls aufhebt, ebensowenig kann durch die Menschheit die demiurgische Wirkung der vermittelnden Potenz aufgehoben werden. Das Subjekt bleibt dasselbe, wenn auch die Form, in der es erscheint, eine andere ist. Die demiurgische Wirkung haftet aber an dem Subjekt, also ist sie durch die Menschheit nicht aufzuheben. Von der andern Seite aber kann die Menschheit diese Wirkung sich nicht anziehen, d. h. sie als Eigenschaft von sich setzen. So wenig als im angeführten Beispiel die Schwere des Metallbildes auf das Bild oder die Statue selbst sich bezieht, eine Eigenschaft der Statue ist, ebensowenig kann die Menschheit die demiurgische Wirkung auf sich beziehen. Auf das Dilemma: entweder habe der Logos in der Menschwerdung auch die Allmacht (die demiurgische Wirkung) aufgegeben, oder dieselbe beibehalten, ist daher zu antworten: weder hat die demiurgische Wirkung aufgehört, weil das Subjekt derselben Mensch geworden, noch hat das Subjekt diese Allmacht auch in der Menschheit, d. h. als Mensch (denn dieß ist unmöglich), weil sie nicht an der Art des Seyns, sondern am Subjekt selbst haftet.

Das Subjekt der Menschwerdung dauert in dem Mensch Gewordenen fort, aber in Ansehung des Mensch Gewordenen ist die

demiurgische Wirkung ein *actus naturae suae*, ein *actus irreflexus*, nicht ein Akt seines Willens, er ist ein Akt, den er ohne seinen Willen ausübt, der also auch durch seinen Willen Mensch zu werden gar nicht afficirt, aber eben-darum auch nicht aufgehoben wird. Es ist ein alter Kanon: *actus naturae non ingreditur actum voluntarium*. Diesen Satz kann man auch umkehren, insofern als kein *actus naturae* durch einen *actus voluntarius* aufgehoben wird. Daß ein Mensch schwer ist, ist ein *actus naturae suae*, woran der Wille keinen Theil hat, aber eben-darum wird auch sein schwer-Sehn durch keinen *actus voluntarius* aufgehoben — die Schwere bleibt auch unbemerkt von dem Menschen, *modo irreflexo*, was er thue, oder wie er sich bewege. — Wenn Gott irgendwo mit seinem Willen in der Natur ist, so ist dieß ein Wunder, sagten wir. Darum, wenn ein Wunder geschehen soll, sagt Christus: Du wirst die Herrlichkeit Gottes sehen. Ist aber der Vater wieder mit seinem Willen in der Natur, so auch der Sohn; da wird ihm die demiurgische Potenz wieder persönlich, zum Werkzeug, zum Leiter seines Willens, z. B. bei seinen *actionibus in distans*; daher durch die Wunder die Herrlichkeit des Sohnes nicht weniger offen-bar wird als die Herrlichkeit des Vaters¹. Die vorgängige Bedingung, daß der Sohn mit seinem Willen wieder demiurgisch wirke, ist, daß der Vater wieder mit seinem Willen in der Natur sey. Darum hängt die Verherrlichung des Sohns in den Wundern von dem Vater ab, wie Christus stets anerkennt.

Ich glaube nun also hinlänglich und bestimmter, als es nach irgend einer andern Theorie geschehen kann, gezeigt zu haben, wie mit der vollkommenen Menschheit Christi seine ursprüngliche Gottheit bestehe.

Ich bemerke nur noch. Die Menschheit Christi kann nur als durch einen *actus continuus* der Entäußerung bestehend gedacht werden; denn Christus sagt: Ich habe Macht, mein Leben zu lassen (in die Menschheit

¹ Schon als Kind ist er *natura sua* göttlich, obwohl dieses Göttliche im darauf folgenden Leben sich *successiv* bethätigt (*natura > actus*), manifestirt und zur reflektirten (vorher *natura sua*) Götlichkeit wird. (Randbemerkung.)

hingugeben) und es wieder zu nehmen — es ist hier nicht von dem Tod Christi, sonderu von seinem selbständigen Seyn die Rede, das er hingeben, und das er auch wieder nehmen könnte. Das ganze menschliche Leben Christi wird nur durch diesen Willen erhalten, daher (Joh. 4, 34): dem Vater gehorsam zu seyn — das ist meine Speise (das Erhaltungsmittel meiner menschlichen Existenz).

Nachdem nun dieß erklärt, würde die Folge der Entwicklung auf das menschliche Leben Christi führen, aber genöthigt auf die Hauptsache mich zu beschränken, muß ich die Erläuterungen mir versagen, die zeigen würden, daß auch das menschliche Leben Christi nach unserer Erklärung in vielen Dingen begreiflicher und verständlicher erscheint als nach den gewöhnlichen Vorstellungen. Mögen die, welche mich verstanden zu haben sich bewußt sind, selbst es versuchen, sich manches im irdischen Leben Christi demgemäß zu erklären, sie werden zum Theil Unerwartetes finden, wie überhaupt, wer nach diesen Vorträgen das N. T. wieder lesen will, gar manches finden wird, was er bis jetzt nicht darin gesehen.

Aber der größte Beweis jenes Gehorsams, jener gänzlichen Unterwerfung unter Gott war der für das Menschengeschlecht freiwillig übernommene Tod, die letzte und größte Handlung des menschlichen Lebens Christi. „Er wurde gehorsam (Gott unterwürfig) bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz“.

Ich gehe nun also gleich fort zu diesem letzten Akt des menschlichen Lebens Christi.

Der Tod des Menschen Christus war von Anfang, vor seiner Erscheinung als Mensch schon beschlossen, beschlossen von Seiten des Subjekts, das Mensch werden sollte, und angenommen und gebilligt von Seiten des Vaters. Dieser Tod war nicht etwa ein zufälliges Ereigniß, wie ein anderer Mensch bei einer großen Unternehmung umkommt, es war ein zuvor beschlossenes Ereigniß; dieß erhellt eben aus der Weissagung. Es war ein Opfer, das die göttliche (mit Gott einige) Bestimmung Christi seiner Menschheit auferlegte, ein Opfer, das insofern Gott selbst heißte. Wie läßt sich nun das alles denken? Welche Ursache des

Todes Jesu läßt sich auf Seiten Gottes voraussetzen? — Ohne unsere frühere Entwicklung würde es allerdings schwer fallen, auf diese Fragen zu antworten. Diese früheren Erklärungen erlauben uns aber auch, die wahre Ansicht ohne Weitläufigkeit und mit Wenigem darzulegen. Diese Ansicht ist nun weiter nichts mehr als ein bloßes Corollarium, eine bloße Folge aus dem einmal schon Erkannten und Begriffenen.

Es kam darauf an — und zu dem Ende war Christus in die Welt gekommen —, daß jenem Princip, durch welches wir in beständiger Trennung und Entfremdung von Gott gehalten wurden, daß diesem Princip alle Macht genommen, nämlich, daß es nicht bloß äußerlich, wie im Heidenthum und Judenthum geschah, sondern daß es innerlich, d. h. eben in seiner Macht, seiner potentia, überwunden werde. Im Allgemeinen konnte nun dieß, wie Sie wissen, nur durch die vermittelnde Potenz geschehen. Aber nicht sofern sie jenem Princip selbst nur als natürliche oder ebenfalls kosmische Potenz entgegenstand. Als solche konnte sie es wohl äußerlich überwinden; aber als natürliche Potenz war sie nicht stark genug, es auch in seiner Wurzel aufzuheben, und doch nur so (nur wenn es in seiner Wurzel, seiner Potenz aufgehoben wurde) war eine innere Versöhnung, eine Versöhnung mit Gott selbst möglich, und da Gott selbst diese wollte, so mußte sich auch die vermittelnde Potenz allem unterwerfen, was zur Erreichung dieses Zweckes nöthig war. Denn in Gottes Augen (dieß ist der tiefste Aufschluß, den wir über das gegenwärtige Verhältniß zu geben im Stande sind), in Gottes Augen ist die vermittelnde Potenz, sofern auch sie bloß natürliche Potenz ist, nicht mehr — werth, daß ich so sage, als auch jenes, wenn gleich ihn jetzt negirende, doch nicht durch eigne That, sondern durch die That des Menschen erregte und insofern mit einem gewissen Recht sehende Princip. Dieß ist der wahre Sinn der Gerechtigkeit Gottes, an welche die gewöhnlichen Theorien vorzüglich in der Lehre von dem Tode Christi, und zwar wenn diese Gerechtigkeit gehörig verstanden wird, mit Recht erinnern¹. Gott ist gerecht, ja die Gerechtigkeit selbst, er ist durch seine Natur gerecht, es wäre

¹ Vergl. oben S. 53. D. S.

gegen seine Natur, wenn er jenes Princip einseitig aufheben ließe. Er ist der Gott dieses Princip's so gut als er der Gott des entgegengesetzten, der vermittelnden Potenz ist. Denn er ist der All-Einige, und das ist seine Natur, der All-Einige zu seyn; diese Natur kann er nicht aufgeben, diese ist über allem Willen. Gott ist also gerecht auch gegen jenes Princip, wenn es gleich die Menschheit und die Welt ihm entfremdet. Seine Gerechtigkeit ist seine absolute Impartialität, welche nur der Ausdruck seiner erhabenen All-Einigheit ist, oder davon, daß er nicht Ein Princip ausschließlich, sondern eben die All-Einheit selbst ist. Darin, dieß zu seyn, besteht die göttliche Majestät. Diese göttliche Majestät erlaubt also nicht, daß das Eine Princip allein in seiner Macht gebrochen und aufgehoben werde. Dazu ist es, kann man sagen, Gottes höchstes Gesetz, jenes Contrarium zu schonen, denn es ist seinem Grund nach das, an welchem er sich (wenn es endlich besiegt ist) das kräftigste Affirmirende seiner Gottheit und Herrlichkeit erzieht — wer dieses Gesetz kennt, hat den Schlüssel zu dem Räthselhaften in der Ordnung der Welt; jenes Contrarium ist überall das Retardirende der göttlichen Weltregierung —, es ist das, was Gott selbst sich zum Gesetz macht, nur innerlich zu überwinden, so nämlich, daß es sich selbst überwunden bekennt. Soll dieß geschehen, so muß die Potenz, deren Natur, deren einziger Wille es eben darum ist, jenes Princip zu überwinden, und nicht bloß äußerlich, sondern innerlich unwirksam zu machen; es ist, sage ich, an dieser Potenz, mit ihrem Beispiel voranzugehen, selbst zuerst das Opfer zu bringen, d. h. sich in ihrem außergöttlichen Seyn Gott gänzlich zu unterwerfen, welches eben zuerst durch die Menschwerdung geschieht. Schon durch die bloße Menschwerdung, d. h. schon indem die vermittelnde Persönlichkeit alles, was in ihr nicht von Gott ist, Gott unterwirft, geht das rein Göttliche in ihr auf, das nun hinwiederum zurückreicht bis in die lautere Gottheit und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vater ist, so daß jede Willensregung dieses Göttlichen in ihr einen gleichen Willen und eine entsprechende Wirkung in dem Vater zur Folge hat. Schon hier steht sie jenem kosmischen Princip nicht mehr als bloß natürliche, sondern

als göttliche gegenüber, daher alle kosmischen Mächte ihr unterthan sind auf ganz andere Weise, als sie auch der bloß natürlichen unterthan sind. Darauf beruht in den Wirkungen, die Christus auf die kosmischen Elemente selbst ausübt, darauf eben, sage ich, beruht in diesen Wirkungen das Wunder, wie ich bereits erläutert habe¹. Christus übt diese Wirkungen nicht als natürliche, sondern als selbstgöttliche, mit dem Vater einige Macht. Aber auch an der Menschwerdung war es nicht genug, sie war nur der Uebergang zum eigentlichen Akt der Veröhnung. Denn von Anfang, d. h. gleich nach dem Fall, hatte des Menschen Sohn den göttlichen Unwillen auf sich genommen, sich zwischen diesen Unwillen und das von Gott abtrünnig gewordene Seyn, das der Unwille sonst nur verzehren konnte, gestellt; denn auch schon im Heidenthum war nur Er — der nachher Menschgewordene — der eigentliche Vermittler, der einzige Retter und Erhalter (denn dieß heißt σωτήρ) der menschlichen Natur. Indem er aber selbst ein Verhältniß zu dem Gott entfremdeten Seyn einging, hatte er sich auf die Seite des Gott Feindlichen gestellt. Zwar er hat sich das außergöttliche Seyn, in dem er von dem Fall her ist, nicht selbst gegeben, er hat nicht gegen den Vater sich selbst substantialisirt, dieses Seyn ist ihm unabhängig von Gott durch den Menschen gegeben — insofern ist er nicht mit seinem Willen außer Gott. Aber daß er in diesem Seyn beharrte und aushielt, wenn gleich nicht, um sich dessen für sich zu bemächtigen, war sein freier Wille. Indem er dieses Verhältniß zu dem Gott Entfremdeten einging, hatte er also diesem freiwillig sich gleich gestellt; indem er uns gegen Gott vertrat, sich an unsere Stelle setzte, hat er unsere Schuld auf sich genommen, und also auch die Verbindlichkeit, die Folge, die Strafe dieser Schuld zu tragen. Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch seine Liebe selbst zum Schuldigen sich gemacht. „Er lud auf sich unsere Schuld, die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Friede hätten“. Wer die Schuld eines andern auf sich

¹ Die wahre Wundererklärung findet sich im N. T. selbst, z. B. Matth. 14, 2. Marc. 6, 14 (nicht materiell, sondern mit den δυνάμεις wirken), vergl. 1 Cor. 12, 10. (Randbemerkung).

nimmt, macht sich eben damit selbst zum Schuldigen, und muß das leiden, was der Schuldige eigentlich leiden sollte. Der Bürge, wie Christus auch genannt wird¹, ist der, welcher für einen andern einsteht, ihn gegen das Recht und die dringenden Forderungen des Gläubigers schützt, er ist nicht der selbst Schuldige und doch der Schuldige. Und so, indem er sich für uns zum Schuldigen gemacht, mußte er auch für uns die Strafe der Schuld, den Tod, erleiden.

Man könnte einwenden, daß denn doch vor und nach seinem Tode alle Menschen Todes gestorben, also von dieser Strafe nicht befreit worden seyen. Allein sie sind eines ganz andern Todes gestorben, — selbst die vor ihm Gestorbenen sind in Hinsicht auf seinen künftigen Tod, wie wir in der Folge sehen werden, eines andern Todes gestorben, als den sie ohne ihn würden gestorben seyn. Und so ist es denn wörtlich wahr, daß Er an unserer Stelle gestorben, das Lösegeld für uns bezahlt hat², für uns, seine Feinde, die Feinde seiner ursprünglichen Gottheit, weil der Mensch ihn aus seiner Gottheit, d. h. aus der Einheit mit dem Vater, gesetzt hatte. Er hat mit seinem Leben unser Leben losgekauft und aus der Gewalt des Principis befreit, dessen Gefangene wir waren, und das nur durch eine so außerordentliche That in seiner Potenz, seiner Gewalt selbst aufgehoben werden, nur durch ein solches Wunder der Liebe in seiner Macht erschöpft, völlig entkräftet und innerlich besiegt werden konnte, eine Liebe, die bei weitem größer ist als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen, ein Wunder, von dem wir nur sagen können: in Wahrheit, es ist so, — das wir aber nach keinem menschlichen Begriffen hätten erwarten oder voraussehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden Glauben beizumessen, wenn es sich nicht wirklich ereignet hätte.

Was die äußern Umstände des Todes Jesu betrifft, so ist darüber weiter nichts zu bemerken, als daß bei seinem Kreuz gleichsam die ganze Menschheit versammelt war, Heiden und Juden, denn aus solchen allein bestand das damalige Menschengeschlecht. Merkwürdig ist ferner, daß

¹ Siehe oben S. 81. D. S.

² Marci 10, 45. Matth. 20, 28; vergl. 1 Petr. 1, 18. 19.

die Heiden nur das Werkzeug waren, die Juden aber die Urheber. Jene hatten nur die Macht, diese aber den Willen. — Die Heiden, jener errettenben, erhaltenden, versöhnenden Potenz (ohne sie, oder was in ihr wirkte, eigentlich zu erkennen) innerlich näher, indem sie wenigstens ihre Wirkung erfahren hatten, erscheinen gleich hier als die Begünstigteren. Die Juden durch die Strenge ihres Gesetzes von jenen natürlichen Erfahrungen der Heiden zurückgehalten, und anstatt durch ihr politisches Unglück selbst belehrt zu seyn, daß jetzt die Zeit der Erfüllung der alten Weissagungen sich nahe, vielmehr in der härtesten und starresten Anhänglichkeit an die Vergangenheit, an das Gesetz (die sich besonders in den Pharisäern repräsentirte), verstockt und ihre einzige Rettung sehend, die Juden, denen der Messias zuerst und allein verkündet war, mußten, als er erschienen war, die Anstifter und Urheber seines Todes seyn.

Was die besonders schmerzlichen und schmählischen Umstände des Todes Jesu betrifft, so gehörten diese eben auch dazu, seine göttliche Gesinnung nur in ein höheres Licht zu setzen, indem er dem Vater gehorsam war, nicht bloß bis zum Tod, sondern zum gewaltsamen Tod, ja zum Tod am Kreuz, zum schmerzlichsten und schmähllichsten von allen, der, unter den Juden unbekannt, bloß durch die Römer bei ihnen eingeführt war. Das Princip des Heidenthums mußte den Tod der Heiden sterben.

Doch liegt eben in dem Kreuzestod selbst zugleich etwas Bedeutsames und Symbolisches. Die Ausspannung am Kreuz ist nur die letzte äußere Erscheinung der langen Spannung, in die er die ganze frühere Zeit hindurch gesetzt war¹. Sein Tod am Kreuz ist nur der Schluß dieses langen, mühevollen Lebens, während dessen, wie der Prophet sagt, seine Seele gelitten hat. (Jesaias spricht dort² nicht bloß vom künftigen, er spricht vom gegenwärtigen Leiden.)

Es ist ganz begreiflich, daß den bloßen verstockten und beschränkten Moralisten der Veröhnungstod Jesu ein Aergerniß, den bloß natürlich

¹ Angst, Gericht = Spannung. (Randbemerkung im Manuscript).

² Kap. 53. — Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 317. D. S.

Denkenden eine Thorheit sey. Jene verhalten sich in dieser Hinsicht wie die Juden, diese wie die Heiden. Es ist begreiflich, daß eine Philosophie, welche Gott an der Welt keinen weitem Antheil zugestehet als den, sie als etwas völlig Fremdes aus sich selbst hinausgestellt zu haben, das er jetzt, wie Goethe sich ausdrückt, an den Fingern ablaufen läßt — begreiflich, daß die Philosophie, welche in der Welt kein Gottverwandtes, von Gott selbst herstammendes, zum Leben Gottes selbst gehöriges Princip erkennt, daß eine solche Philosophie auch die Nothwendigkeit einer Versöhnung, und vollends einer Versöhnung durch den Sohn Gottes selbst, nicht begreifen kann. Aber nicht der Gott, der liebend schon seyn mußte, um uns den Sohn zu senden, sondern nur ein von dieser Liebe unabhängiges Princip, cui obnoxii eramus, und das unsere *καταλλαγή* hinderte, konnte den Tod Christi fordern. Wenn es kein von Gott selbst unabhängiges oder unabhängig gewordenes Princip gibt, das der Versöhnung, der Vereinigung der Menschheit mit Gott entgegensteht, so bedurfte es eines solchen Opfers allerdings nicht. Dann konnte der liebende Vater (wie man zu sagen pflegt) das schwache Geschöpf unmittelbar und aus bloßer Liebe begnadigen. Will man unter solchen Voraussetzungen die Nothwendigkeit des Versöhnungstodes doch noch retten, so kann es nur auf die Art geschehen, wie einige neuere Theologen besonders seit den Kantischen Begriffen gethan haben. Nach diesen Begriffen ist bekanntlich Gott überall nur da, um der Executor, der Vollstrecker des moralischen Gesetzes zu seyn; wäre das moralische Gesetz nicht, und wäre es nicht ein Postulat unserer sittlichen Vernunft, daß die Glückseligkeit, der jede vernünftige Kreatur begehrt, nur an die Erfüllung dieses Gesetzes gebunden, und mit dieser Erfüllung in ein genaues Verhältniß gesetzt werde, so bedürfte es überhaupt keines Gottes. Einen andern als moralischen, — etwa gar einen natürlichen, physischen Zusammenhang zwischen Gott und den sittlichen Wesen gibt es nicht. Gott hätte also die Uebertretung allerdings unmittelbar und ohne weitere Vermittlung vergeben können; es hätte keiner Vermittlung bedurft. Warum hat er denn gleichwohl das Erleiden eines schmachlichen Todes von Christo gefordert? Ein sonst verehrungswerther Theolog, der sich

aber der Einwirkung der Kantischen Begriffe eben auch nicht entziehen konnte, antwortet: damit aller Zweifel, den die der Menschheit unverbienter Weise widerfahrne Gnade gegen die Heiligkeit des Gesetzes hätte erregen können, niedergeschlagen, und die Ehre des Gesetzes, dem wenigstens auf diese Art doch genügt wurde, erhalten werde, mußte der Sohn Gottes sterben. Nach dieser Theorie war der Tod Christi nicht aus irgend einem objektiven Grund, er war nur unseres Bedürfnisses wegen nothwendig, nämlich nur, um die heilsame Ueberzeugung von der Heiligkeit des Gesetzes in uns zu befestigen, wodurch also der Zweck dieses Todes vollends ein bloß pädagogischer wird, wenn anders auch nur dieser erreicht wird, da Gott doch über den Sinn des Gesetzes sich hinweggesetzt hätte, welches sagt, daß nur der Schuldige für sich selbst, nicht aber ein Schuldiger für den andern, und noch viel weniger der Unschuldige für den Schuldigen leide. Wunderliche Veranstellung, welche die Heiligkeit des Gesetzes von der einen Seite sicher stellen soll, während sie von der andern eben dieses Gesetz aufs schreiendste verletzt!

Wenn man also keine andern, nämlich keine wirklich objektiven Gründe des Todes Jesu finden kann, so wäre es immer besser, die Idee einer Versöhnung durch diesen Tod ganz aufzugeben, wenn gleich keine Kräfte unserer Textdreher, wie man sie nach Shakespeare nennen könnte, eigentlich aber Textverfälscher, es dahin werden bringen können, aus den Aeußerungen Christi und seiner Apostel die Behauptung hinwegzuschaffen, daß Christus nicht bloß für uns — zu unserem Besten —, sondern an unserer Statt (was bei jener Vorstellung ganz wegfällt) gestorben sey. Ich kann jene ganze Vorstellung nur pharisäisch nennen; besonders aber ist sie ganz antipaulinisch. So hoch wird das Gesetz im Neuen Testamente gar nicht angesehen, daß ihm Gott so viel Rücksicht schenkte. Merkwürdig ist nur, wie sich in dieser Vorstellung doch die Einsicht verräth, daß es allerdings eines von Gott relativ unabhängigen Principes bedarf, eines Principes, worüber er selbst nichts unmittelbar vermag, um zu erklären, warum der Friede nicht unmittelbar, nicht ohne vorausgehende Versöhnung, geschehen konnte. Um jenes

Princip oder jene Instanz zu gewinnen, wird das Gesetz personificirt, als hätte es eine von Gott unabhängige Gewalt.

Daß Christus an unserer Statt die Strafe erlitt, wäre nach unserer modernen Vorstellung im Grunde eine bloße Fiktion. Denn von Seiten Gottes war die Strafe eigentlich schon geschenkt und nicht nothwendig, Christus übernimmt sie eigentlich nur, damit wir nicht aus unserer Straflosigkeit einen falschen Schluß zum Nachtheil des Gesetzes ziehen, — eigentlich also übernimmt er sie bloß zum Schein. Gerade so (man kann sich des Gleichnisses nicht enthalten) wie ehemals für einen jungen Prinzen ein Gespieler, den man zu diesem Zweck für ihn hielt, die körperliche Strafe leiden mußte, die jener verdient hätte, nur damit er den Ernst sähe. Ich führe dergleichen an, damit man sehe, wie es um jene gerühmte Orthodoxie beschaffen war, die manche gern wieder aufwärmen möchten.

Daß Christus an unserer Statt gelitten, ist nun einmal die entscheidendste Behauptung der christlichen Urkunden. Wenn man wirklich erklären will, muß man nicht damit anfangen, das zu Erklärende zu verfälschen, um es sich leichter zu machen. Je härter, je unbegreiflicher etwas ist (versteht sich, daß es erst urkundlich begründet seyn muß), desto mehr fordert die Erklärung zum Denken auf. Mir ist nicht darum zu thun, mit irgend einer kirchlichen Lehre übereinzustimmen. Ich habe kein Interesse, orthodox zu seyn, was man so nennt, wie es mir auch nicht schwer fallen würde das Gegentheil zu seyn. Mir ist das Christenthum nur eine Erscheinung, die ich zu erklären suche. Was aber der Sinn, die eigentliche Meinung des Christenthums sey, dieß muß nach den ächten Urkunden desselben gerade so beurtheilt werden, wie wir z. B. früher den Sinn der Dionysoslehre oder irgend einer andern mythologischen Idee nach den Äußerungen der bewährtesten Schriftsteller zu bestimmen suchten. Das Nächste nun, wenn dieser Sinn z. B. des Todes Jesu erkannt worden, ist, daß wir für dieses Verhältniß eine objektive Erklärung suchen. Der Zweck des Todes Jesu wird durchaus so bestimmt, daß ein objektiver Grund desselben vorausgesetzt ist. Diesen zu erklären, ist aber unmöglich, wenn Gott zu der Menschheit

überhaupt bloß in dem ideellen Verhältniß als Gesetzgeber gedacht wird, wenn kein reelles Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen zuvor erkannt ist. Wenn in der Welt kein Gottverwandtes, kein zum Leben Gottes selbst gehöriges Princip ist, wie kann er durch einen Vorgang in der Welt auf solche Weise verletzt seyn, daß nur ein so außerordentlicher Entschluß das Mißverhältniß aufheben konnte? Eine solche Verletzung läßt sich vor allem nur denken, wenn Gott selbst eine Natur, ein Leben ist. Dieses Leben hat nothwendig etwas Unauflösliches und Unverlegliches in sich; in dieser Unverleglichkeit, Unantastbarkeit des göttlichen Lebens besteht eben seine Heiligkeit. Eine Verletzung, die nur auf eine so reelle Weise zu heilen ist, setzt auch eine ebenso reelle Verlegbarkeit voraus und läßt sich daher ebensowenig denken, wenn durch die Uebertretung des Menschen bloß etwas in ihm (dem Menschen), nichts aber in den objektiven Principien des Seyns und des durch Gott gesetzten Bestehens der Dinge sich verändert. Alle diese Voraussetzungen sind indeß noch sehr allgemeiner Natur, und würden nur hinreichen, die Nothwendigkeit einer Versöhnung mit Gott überhaupt begreiflich zu machen. Um aber die bestimmte Art und Weise zu begreifen, wie diese Versöhnung durch Christus bewirkt worden, bedarf es speciellerer Voraussetzungen, die zum Theil schon entwickelt worden sind. Ich will zu weiterer Bestimmung noch Folgendes hinzufügen.

Die Frage ist, warum bleibt es nicht bei der bloßen Menschwerdung, warum muß die Erniedrigung fortgehen bis zu jenem Aeußersten, bis zum schmähhlichen und schrecklichen Tod?

Wir setzen in der vermittelnden Potenz den Willen voraus, sich Gott gänzlich zu unterwerfen. Aber — sich Gott unterwerfen, hieß eben nur, jenem Princip des göttlichen Unwillens sich unterwerfen, diesem Gewalt über sich geben. Aber dieses Princip war die Ursache des Todes. Eben in der Nothwendigkeit des Todes zeigte es seine ganze Macht und Gewalt; der Tod war der Fluch, der durch die Sünde in die Welt gekommen war. Wollte also die vermittelnde Potenz dem göttlichen Unwillen sich ganz unterwerfen (ihn auf sich nehmen), so

musste sie sich ihm unterwerfen bis zum Tode. Die Unterwerfung war ohne dieß keine vollkommene; sie war nur eine Unterwerfung mit Vorbehalt. Nur indem sie bis zum Tode ging, war jeder Widerstand aufgehoben, die ganze Macht jenes Princip's gebrochen. Denn indem die vermittelnde Potenz in der unwiderruflich und ohne Vorbehalt angenommenen Menschheit sich jenem Princip opfert, zum Opfer hingibt, hat es diesem alle fernere Ausschließung unmöglich gemacht. Denn wie sollte es noch ferner ausschließen das, was sich ihm hingegeben, alle Selbständigkeit geopfert hat? Nun besteht es aber selbst nur in der Ausschließung der vermittelnden Potenz, oder: jenes Princip ist nur eben darin und soweit der göttliche Unwille, als es die vermittelnde Potenz ausschließt, wenn ihm also diese (die Ausschließung) unmöglich gemacht wird, so ist es eben damit seiner Kraft beraubt, als Princip des Unwillens aufgehoben. Weil die vermittelnde Potenz ihr außer ihm Sein aufgibt, muß es auch selbst sein Ausschließen der vermittelnden Potenz, d. h. es muß sich als Princip des Unwillens aufgeben, denn es kann als solches nur bestehen in der Ausschließung der vermittelnden, versöhnenden Potenz, aber da diese so sehr alle Spannung gegen es aufgibt, daß sie sich ihm bis zum Tode unterwirft, so hat das Princip seine Kraft eben dadurch verloren, es ist entkräftet, und es ist wörtlich wahr, was der Apostel sagt (Hebr. 2, 14): Christus ist menschlichen Fleisches und Blutes theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist dem Teufel. Denn dasselbe, was von Seiten Gottes das Gewollte desselben (Strafe) ist, ist zugleich das Gott Widerstrebende, Gott Feindschaft, das eben in der Nothwendigkeit (dem Fluch) des Todes seine Gewalt hatte.

Sonst wird dieser Sieg auch als ein Verschlungenwerden jenes Princip's vorgestellt. Nach der lateinischen Uebersetzung steht 1 Petri 3, 22: *κατασλῶν τοῦ θανάτου, ἵνα ζωῆς αἰωνίου κληρονομήμοι γενώμεθα*, nachdem er den Tod verschlungen, damit wir Erben des ewigen Lebens würden. Verschlungen wird B von A, wenn B seiner Selbständigkeit gegen A beraubt wird. Die Ausschließung, die von Seiten

des tödtlichen Principis unaufheblich war, wird von Seiten der vermittelnden Potenz aufgehoben.

Dies ist also der nach unsern allgemeinen Principien sich ergebende Aufschluß über den eigentlichen Zweck oder Sinn des Todes Jesu, und ich glaube, daß nach diesen letzten Auseinandersetzungen keine weitere Erläuterung nöthig ist. Denn daß Christus für die Menschen zur Erlösung derselben und an ihrer Statt gestorben, das hat nun weiter keine Schwierigkeit. Für sich selbst hatte er durchaus keine Nothwendigkeit zu sterben. Zwar durch jenes Princip des göttlichen Unwillens war auch er selbst von Gott ausgeschlossen, aber eben damit hatte er ein gegen Gott selbständiges Seyn, und er konnte auf gleichem Fuß mit Gott seyn, wenn er wollte. Daß ihm diese Ausschließung unerträglich war, war nichts Nothwendiges, sondern bloß die Folge seiner göttlichen, d. h. mit dem Vater einigen Gestimmung, denn ihn selbst konnte die Macht des Todes nicht erreichen, er war durch seine Natur über alles Leiden und alle Natur erhaben, ja noch mehr, er konnte, obwohl außer Gott, diese Ausschließung nicht als Ausschließung nehmen, also jenes tiefen Gefühls von Verlassenheit überhoben seyn, das am Kreuz in die Worte ausbricht: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Wie nun Christus nicht für sich selbst in der Nothwendigkeit war, sich seiner über alles concrete Seyn überhobenen Natur zu entäußern, und dem Leiden, ja dem Tod sich zu unterwerfen, so konnte von der andern Seite der Mensch nicht durch seinen Tod Erlösung sich schaffen. Denn er (der Mensch) war jenem Princip des göttlichen Unwillens ohnehin verfallen und völlig in dessen Gewalt. Gegen ihn war dieses Princip in seinem vollen Recht. Nachdem nun aber einmal durch Christi Tod die Macht dieses Principis völlig erschöpft war, so konnte der Mensch — zwar nicht unmittelbar, durch sich selbst, aber — in Kraft Christi, sofern er Christum anzog, wie der Apostel¹ sich ausdrückt, insofern konnte auch er seine Wiederveröhnung mit Gott finden. Er konnte, sage ich, denn zuvor war ihm jedes unmittel-

¹ Gal. 3, 27. Röm. 13, 14.

bare Verhältniß zu Gott versagt. Diese Freiheit, diese Möglichkeit hat ihm Christus erworben, wie im Evangelium Johannis¹ gesagt ist: die ihn annahm, denen gab er die Macht (*ἐξουσίαν*), die Möglichkeit, Kinder Gottes zu werden, d. h. das göttliche Leben in sich wiederherzustellen.

Was also der Mensch für sich selbst nicht vermochte und Christus für sich selbst nicht nöthig hatte (er konnte jenes Princip des Unwillens gewähren lassen, wenn er nicht in der Menschheit die verlorene Herrlichkeit Gottes wiederherstellen wollte), das hat Christus an des Menschen Statt und also auch für ihn gethan. Christus tritt gegenüber von Gott an die Stelle des Menschen, überkleidet ihn, bedeckt ihn gleichsam, so daß der Vater in dem Menschen nicht mehr ihn selbst, sondern Christum den Sohn erblickt.

¹ 1, 12.

Zweiunddreißigste Vorlesung.

Nachdem nun in dem Bisherigen der Sinn und Zweck des Todes Jesu erklärt worden, so bleibt noch die Frage übrig, welche Veränderung in diesem Tod mit der Person Christi vorgegangen. Zwar scheint sich dieß von selbst zu verstehen, Christus ist als vollkommener Mensch, und er ist daher auch keines andern Todes gestorben, als den jeder Mensch stirbt. Wenn also eine Frage deshalb aufgeworfen wird, so ist es nur, weil eben auch das nicht allen klar ist, was mit dem Menschen im Tode vorgehe. Ueber die Natur des Todes sind aber eigentlich nur zwei Vorstellungen möglich: die erste, nach welcher angenommen wird, daß die zwei Bestandtheile, aus denen der Mensch im Leben zusammengesetzt sey, Seele und Leib im Tod getrennt werden. Allein um alles andere, was diese Ansicht gegen sich hat, beiseit zu setzen, so ist es schon dem natürlichen Gefühl zuwider, sich zu denken, daß der Mensch nur einem Theile nach, und daß nicht der ganze Mensch, nicht der Mensch seinem ganzen Esse nach fortbaure. Es würde jener natürlichen Empfindung angemessener seyn zu sagen, daß es eine andere Art des Seyns ist, in welcher der Mensch während des gegenwärtigen Lebens erscheint, eine andere, in welcher er dort fortbauert, daß es aber immer der ganze und selbe Mensch ist, welcher in der einen und in der andern Art des Seyns als fortbauend gedacht werden muß. Ohne diese Annahme möchte es auch um die Identität des Bewußtseyns in diesem und dem folgenden Leben sehr zweideutig aussehn. — Die gewöhnliche Vorstellung, welche den Tod als eine Scheidung von

Seele und Leib ansieht, betrachtet den Körper wie eine Erzstufe, in der die Seele als ein edles Metall eingeschlossen und verborgen ist; der Tod ist der Scheidungsproceß, der die Seele von dieser sie einschließenden und umgebenden Materie befreit und sie rein und in ihrer Lauterkeit darstellt. Die andere Vorstellung würde eher geneigt seyn, die Wirkung des Todes mit jenem Proceß zu vergleichen, in welchem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgezogen wird. So denkt man sich, daß in das Del, das aus einer Pflanze gezogen wird, alle Kraft und alles Leben übergehe, das die Pflanze in sich hatte. Daß in der That das Leben der Pflanze in diesem Extrakte fortdaure, sieht man daraus, daß auch die ätherischen Oele, wie der Wein, zu der Zeit, wenn die Mutterpflanze wieder blüht, zäh oder schwer werden; einige Anhänger der Lehre von der allgemeinen Palingenesie behaupten sogar, daß die Tropfen von Melissenöl auf Wasser gegossen wieder die Gestalt des Melissenblattes annehmen, ich selbst habe dieß nicht gesehen und lasse es dahingestellt, obgleich die bekannten Erscheinungen, welche der Kampher im Conflitt mit Wasser, und die ebenso bekannten, welche einige flüssige ätherische Oele in demselben Verhältnisse zeigen, jedenfalls ein eigenthümliches inneres Leben derselben verrathen und beweisen, daß sie nicht ein getödtetes, sondern ein nur vergeistigtes Leben sind. Der Tod des Menschen möchte also nicht sowohl eine Scheidung, als eine Essentification seyn, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird¹. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben, ganz als der er ist. Nach dem Tode ist er bloß noch Er selbst. Darin liegt das Erfreuliche des Todes für den einen, das Erschreckliche für den andern. Das zufällig Gute, von dem hier das Böse, das zufällig Böse, von dem das Gute zugedeckt war, beides verschwindet. Dieses Essentificirte, in dem auch das Physische bewahrt ist, muß ein höchst wirkliches Wesen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher seyn als der gegenwärtige Leib,

¹ Diese Idee hatte der Verfasser schon im Jahre 1811 in einem öffentlich gewordenen Condolenz-Briefe an seinen Freund, den Präsidenten Georgii in Stuttgart, ausgebrillt. D. S.

der wegen der gegenseitigen Ausschließung seiner Theile nur ein zusammengefügtes und eben darum gebrechliches und zerstückbares Ganze ist. Es gibt Ausdrücke in allen Sprachen, welche die erste, noch durch keine Reflexion gestörte Empfindung der Sache ausdrücken. Dahin gehört, daß man ein abgeschiedenes Wesen, inwiefern man es erscheinen läßt, einen Geist nennt, nicht etwa eine Seele, man denkt sich also dabei den ganzen Menschen, nur vergeistigt, essentialisirt.

Die Frage wegen des Zustandes Jesu unmittelbar nach dem Tode bietet daher keine Schwierigkeit dar, besonders wenn man sich zugleich gegenwärtig erhält, daß das Subjekt in jedem dieser verschiedenen Zustände ein und dasselbe bleibt. Dasselbe Subjekt, das als sichtbarer Mensch ober dem Fleische nach gestorben ist, dasselbe Subjekt lebt nach dem Tode als Geist, wie Petrus¹ sich ausdrückt: getödtet nach dem Fleische, aber lebendig erhalten im Geist, in welchem (setzt er alsdann hinzu) er auch hinging zu den in Verwahrung gehaltenen Geistern, die einst nicht geglaubt hatten, da die göttliche Langmuth zuwartete in den Tagen Noahs. Dieß ist die berühmte Stelle, welche zu der Lehre vom descensus Christi ad inferos Veranlassung gegeben. Für unsere Entwicklung ist die Stelle in anderer Hinsicht bedeutend. Wenn wir fragen, wer die sind, die nicht geglaubt haben, so sind es unstreitig die in der Sündfluth umkamen. Nun habe ich früher anderwärts (in den Vorlesungen über Philosophie der Mythologie²) die Sündfluth nachgewiesen als Erscheinung des Uebergangs von dem ersten und ältesten Menschengeschlecht, das noch kein Verhältniß zu der zweiten Potenz hatte, zu dem zweiten Menschengeschlecht, dessen Bewußtseyn in Bezug zu der vermittelnden Potenz trat. Dieser Uebergang war ebensowohl Uebergang zur entschiedenen Mythologie auf der einen, als zur Offenbarung auf der andern Seite. Denn alle Offenbarung ist nur durch die zweite Potenz vermittelt. Die, welche nicht geglaubt hatten zur Zeit Noahs, waren also die, welche in ein Verhältniß zu der zweiten Potenz nicht eingehen wollten — diese waren damit nicht bloß von der Mythologie,

¹ I, 3, 18.

² Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 149. D. 5.

sondern ebenfowohl von aller Offenbarung abgeschnitten. An dieses untergegangene Menschengeschlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz gehabt und nur im ersten Princip gelebt hatte, in dem es stolz und ungekränkt lebte (denn seine ausschließliche und grausame Natur offenbart das erste Princip erst im Gegensatz zu der zweiten Potenz¹), an dieses untergegangene Menschengeschlecht, das nie ein Verhältniß zu der zweiten Potenz, aber eben damit auch nie zum Erlöser gehabt hatte, wurde nun gedacht: dieses habe, wie der Apostel sagt, der Geist Christi heimgesucht und sich ihm verkündigt. Wenn es heißt: Christus habe den Geistern *ἐν φυλακῇ* gepredigt, so braucht *φυλακῇ* nicht gerade als Gefängniß verstanden zu werden. Es kann auch nur heißen, daß jenem Geschlecht der ältesten Zeit in der Hinsicht auf Christi künftige Erscheinung ein Zwischenzustand vergönnt wurde, in dem es bewahrt wurde auf den künftigen möglichen Glauben. — Ich füge dem zuletzt Gesagten noch die Bemerkung bei: Wenn man die Worte, mit denen die Erzväter, wie sie sagen, in die Grube hinabsteigen, wenn man die Aeußerungen, welche selbst noch in den Psalmen über den Scheol, den Aufenthalt der Todten, vorkommen, wohl erwägt, so wird man zugestehen müssen, daß auch das Verhältniß der Abgeschiedenen nicht in allen Zeiten dasselbe war, und auch hierin eine göttliche Oekonomie waltet. Auch in der Geisterwelt muß ein Altes und ein Neues Testament unterschieden werden; solange Christus nicht erschienen und gestorben war, konnten die Gläubigen des A. T. auch nach dem Tode zwar in einem verschiedenen Maß erleuchtet und beseligt durch die Erwartung der künftigen Erlösung, aber doch reell noch immer nur in einem exoterischen Verhältnisse zu Gott stehen.

Bereits zwei Stadien des menschlichen Gesammtlebens hatte also der große und allgemeine Erlöser nun durchlebt. Das, welches der Mensch in dem gegenwärtigen Leben zurücklegt, hatte auch er von der Empfängniß bis zum Tode zurückgelegt. Nach dem Tode hatte er das Leben in der Geisterwelt angetreten. Aber er sollte uns völlig und in allem gleich seyn. Um für uns der wahre Vorgänger und Heer-

¹ Vergl. Philosophie der Mythologie, S. 183. D. S.

föhrender zum ewigen Leben zu werden, wie er ausdrücklicher genannt wird¹. Damit in seiner Person das ganze menschliche Leben durchlaufen werde, sollte er auch noch die künftige dritte Potenz des menschlichen Daseyns sichtbar in sich darstellen. Denn nachdem der Mensch das Leben in sich von dem Leben in Gott getrennt hat, kann er nur durch drei Stufen zu der ihm bestimmten Einheit wieder gelangen. Die erste ist das gegenwärtige Leben, welches sein Leben in sich, und eben darum das Leben der freiesten Bewegung ist. Die andere ist das nächstkünftige Leben, das ein Leben der Unbeweglichkeit, des an sich Gebundenseyns — wir könnten sagen, des Seynmüßens — ist, wo auf das Können das bloße Seyn folgt, das Können erloschen, unwirksam geworden, und die Nacht eintritt, wo niemand wirken kann. Hier wird es darauf ankommen, welchen Schaß der Mensch mit sich bringt; was er geäthet, wird er erndten. Aber es kommt eine dritte Zeit oder Periode, wo das geistige Seyn wieder zur freiesten Beweglichkeit entbunden, das Moment des Könnens, der freien Bewegung, welches das des gegenwärtigen Lebens ist, wieder aufgenommen wird. Dieser dritte Moment ist was eben darum als künftige allgemeine Auferstehung von den Todten und zwar als Auferstehung des Fleisches gelehrt wird.

Ich will mich über diese drei Momente oder Zustände des menschlichen Gesamtlebens hier noch weiter erklären²:

Wenn dem gegenwärtigen Leben des Menschen ein anderes folgt, das mit jenem zwar hinsichtlich des identischen Selbstbewußtseyns dasselbe, hinsichtlich seiner anderen Bestimmungen aber ein wirklich anderes, ja, wie zum voraus zu erwarten, entgegengesetztes ist, so sind damit in Ansehung des Menschen vorerst zwei wirklich successive (nicht simultane) Zustände angenommen. Da diese Zustände als zwei einander sich ausschließende Zustände sich folgen sollen, so muß zwar in jedem etwas seyn, das in dem anderen nicht ist und nicht seyn kann, d. h. es muß zwischen beiden eine wahre Antithese stattfinden. Zugleich aber, da sie doch aufeinander und zwar unverbrüchlich nothwendig folgen, müssen

¹ Hebr. 2, 10.

² Vergl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 475, Anm. D. S.

sie sich zur gegenseitigen Ergänzung gereichen, d. h. in der Idee oder Natur des Menschen sind eigentlich beide Zustände als eins und ungetrennt gesetzt; wenn sie daher als getrennt erscheinen, so kann dieß nicht vermöge seiner bloßen Natur oder Idee, es kann nur in Folge eines besonderen Ereignisses so geworden seyn. Um aber nun die Fortdauer des Menschen vollständig zu denken — eben wegen der Einseitigkeit und daher auch Endlichkeit beider Momente ist ein dritter nothwendig zu denken (wie überhaupt zu jeder Succession Dreyheit gehört a) unrechter Zustand, b) Negation des unrechten, c) Erreichen des rechten, seyn sollenben). Dieser dritte Zustand, der nothwendig, wenn Fortdauer überhaupt, dieser, wenn der erste der eines einseitig-natürlichen, der zweite der eines einseitig-geistigen Lebens ist, kann nur der eines geistig-natürlichen Lebens seyn, d. h. eines Lebens, in welchem das natürliche ins geistige erhöht ist. (Da aber das jetzige, sichtbare Universum das geistige ausschließt, so kann dieser dritte Zustand nicht ~~erhalten~~ als in Folge einer allgemeinen — auch zugleich moralischen — Krisis).

Das gegenwärtige Leben des Menschen ist eben nur sein natürliches, also es ist nicht sein ganzes Leben, es ist ein wesentlich einseitiges, es ist das Leben des *ἄνθρωπος ψυχικός*. Wie hoch der natürliche Mensch sich dünke, wie hoch er sich wirklich oder in bloß schwärmerischer Einbildung erhebe, selbst das geistigste Leben, das er führt, steht doch unter dem Gesetz und in der vollkommensten Abhängigkeit von dem natürlichen Leben. Ich sage nicht, daß das geistige in dem gegenwärtigen gar nicht da ist (das wäre eine völlige Trennung), aber das geistige Leben ist nur soweit da, als das natürliche ihm da zu seyn gestattet, dieses also ist das dominirende, das herrschende. (Subjektiv hat der Geist wohl das Uebergewicht schon hier, aber nur subjektiv; objektiv ist der Geist selbst der Natur unterworfen — Wechsel von Schlaf und Wachen — Nothwendigkeit von Speise und Trank —). Es ist eine Coexistenz, aber die umgekehrte von der, die seyn sollte. Das natürliche sollte das latente, verborgene seyn, das geistige das offenbare. Nun ist es umgekehrt, das natürliche ist das offenbare,

und das geistige ist das verborgene. Die zwei Principien, das natürliche, aus dem, das geistige, in das der Mensch geschaffen ist, haben sich in successive (einander ausschließende) Potenzen des menschlichen Lebens verwandelt, so daß derselbe ganze und übrigens unzertrennliche Mensch zuerst unter der Potenz oder dem Exponenten des bloß natürlichen Lebens, hierauf unter dem des geistigen gesetzt wird. Das künftige Leben verhält sich also nur als eine höhere Potenz des gegenwärtigen, aber eben darum ist es so nothwendig gesetzt, als das gegenwärtige gesetzt ist. Es ist insofern eine dem Menschen durch sein in der Schöpfung gesetztes Wesen auferlegte Nothwendigkeit, daß, wenn er unmittelbar und zuerst das natürliche Leben lebt, er hierauf ebenso einseitig das geistige Leben, das Leben unter der Herrschaft der geistigen Potenz lebe, um erst in einer dritten Stufe natürliches und geistiges Leben, wie sie es ursprünglich seyn sollten, wieder in eins zu bringen.

Jener letzte, in die Freiheit des Menschen gestellte Akt, von dem wir gleich anfangs¹ sprachen, dieser war erforderlich, um im ursprünglichen Menschen natürliches und geistiges Leben in eine fortan unauflöbliche Verbindung zu bringen. Statt dessen sind nun offenbar geistiges und natürliches Leben im Menschen in ein solches Verhältniß getreten, daß sie actu sich gegenseitig ausschließen. Dieß ist jedoch die Folge einer bloß zufälligen That oder der bloß zufälligen Abweichung des Menschen von seinem wahren Ziel, diese aber kann das wahre, einmal durch die Schöpfung gesetzte Wesen des Menschen nicht aufheben. Der Mensch fällt zwar unmittelbar und zuerst dem bloß natürlichen Leben anheim; in diesem natürlichen Leben, und soweit er diesem unterworfen ist, steht er auf gleicher Stufe mit den Dingen, ist wie diese dem Werden, der Veränderung, zuletzt dem Tode unterworfen. Aber eben hier, wo er dem bloß natürlichen Leben anheimfällt, tritt jene Unvergänglichkeit und Unverderblichkeit seines ursprünglichen Wesens hervor, welche nicht zugibt, daß natürliches und geistiges Wesen völlig und absolut getrennt werden, sondern ihm, ob er gleich dem natürlichen anheimfällt, das geistige vorbehält. Indem er unter dem Gesetz des natü-

¹ Siehe den vorhergehenden Band, S. 358 ff. D. S.

lichen Lebens (dem Gesetz der Sünde und des Todes, wie der Apostel¹ sagt), ist das Leben des Geistes ausgeschlossen, also beide können nicht simultan, nicht zugleich seyn, aber dieß verhindert nicht, daß der Mensch das geistige Leben, das er mit dem natürlichen nicht zugleich leben kann, dennoch lebe, natürlich in seinem folgenden Zustand lebe, und daß die Sehnsüchte, die er nicht als simultane vereinigen konnte, für ihn zu successiven werden, wobei es denn von selbst sich versteht, daß das natürliche Leben vorausgehe, das geistige folge.

Es kann auffallen, daß wir das zweite Leben ebenso als ein einseitig geistiges, wie das erste als ein einseitig natürliches bestimmt haben. Aber nur ein solches, das natürliche Leben ganz absorbirendes, es zur völligen Latenz bringendes Daseyn, in welchem also das natürliche Princip, d. h. die Potenz des Andersseyns, die Potenz der freien Bewegung eigentlich zur Impotenz gebracht wird, nur ein solches Leben kann als Compensation des ersten gelten, in welchem ebenso das Geistige zur relativen Impotenz gebracht war. So bestimmt können die beiden Zustände schlechterdings nicht coexistiren; soll also der folgende Zustand gesetzt, so muß der vorhergehende aufgehoben werden, d. h. der Mensch muß dem natürlichen Leben nach sterben (weit entfernt also, daß, wie in anderen Systemen oder Ansichten der Tod ein Einwurf gegen die Unsterblichkeit ist, ist er selbst ein nothwendiges Element der Fortdauer). Nachdem der Mensch jene Potenz einer neuen Bewegung, jene Potenz des Andersseyns, die in ihm zu ruhen bestimmt war, wieder in Wirkung gesetzt hat, so ist der Tod, durch den diese Potenz in einen Zustand völliger Verneinung gesetzt wird, allerdings eine Strafe, jener Zustand von Verneinung allerdings ein Zustand von Beraubung. Das Christenthum ist natürlich genug, um den Tod, ob er gleich nach eigner Lehre des Christenthums nur Uebergang zu einem andern Leben ist, als Vergeltung einer Schuld, als Strafe, und jenen negirten Zustand, jene Nacht (wie es sich ausdrückt), da niemand wirken kann, als eine wirkliche Privation anzusehen. — Aber auf diese Weise, wird man sagen, leiden beide, der Gerechte und

¹ Röm. 8, 2.

der Ungerechte. Allerdings, antworte ich, aber das Leiden beider ist ein sehr verschiedenes. Denn denjenigen, welche hier vielmehr dieses materielle Leben als eine Privation empfunden und so viel möglich geistig zu leben gesucht haben, denen wird das, was an sich allerdings eine Beraubung ist, keine Beraubung seyn, sie werden sie nicht als solche, sie werden vielmehr diesen Zustand nur als einen ihnen vollkommenen zusagenden, als ein Ruhen im Herrn empfinden. Diejenigen dagegen, welche sich hier mit Lust in das materielle Leben versenkt haben, werden auch dort, um wieder den Ausdruck des sterbenden Sokrates anzuwenden, nur im Schlamme liegen, d. h. sie werden eigentlich gar nicht leben können, ihre Qual wird eben darin bestehen, daß ihnen ein Leben angemuthet ist, dessen sie völlig unfähig sind, dessen Keim sie auf jede Weise und mit dem absichtlichsten Bemühen in diesem Leben zu erlösen bestrebt waren.

Noch auf andere Art.

Der gegenwärtige Zustand des Menschen ist dadurch geworden, daß er von dem universellen Leben, in das er geschaffen war, sich abgebrochen und in das besondere sich versenkt hat, für das ihm die gegenwärtige Welt jede Freiheit und jeden Spielraum gewährt. Aber in einem folgenden Zustand wird er in das universelle Leben zurückgenommen; hier ist für seine Eigenheit kein Raum zum Wirken mehr, nicht daß sie völlig aufgehoben wird, sondern nur daß sie nicht mehr wirken kann. Wer sich nun in dieses besondere Leben verloren, wird sich auch in dasselbe zurücksehnen, aus dem geistigen Zustand wieder in den materiellen zu gelangen suchen, etwa wie der Wein, der auch ein Abgeschleudener, ein Geist ist, wenn er nur einen geringeren Grad von Geistigkeit erlangt hat, zu der Zeit, wo die Mutterpflanze wieder blüht, schwer wird, d. h. sein geistiges Leben wieder zu materialisiren sucht. Nachdem nun aber der Mensch einmal das besondere Leben, das ihm nicht bestimmt war, an sich gerissen, und factum infectum fieri nequit, nachdem dieses natürliche (das besondere Leben) zwar das Hindurchgehen durch den Tod als Strafe erhalten, aber eben damit auch anerkannt ist, so ist es nothwendig, daß ein zweiter, und ebenso daß (jenen

beiden entgegengesetzten Zuständen) ein dritter folge, wo auch das besondere Leben aus seiner früheren Verneinung wiederhergestellt wird, der den Menschen verstattet, das universelle Leben zugleich als ein besonderes zu besitzen, und umgekehrt als besonderes Wesen zugleich das allgemeine zu seyn. Diese Zukunft liegt aber in solcher Ferne von unserem gegenwärtigen Seyn, daß wir wenigstens die ganze Folge der dazwischen liegenden Entwicklung durchlaufen haben müßten, um von diesem letzten Zustand einen bestimmteren als den eben angegebenen Begriff aufzustellen. Es ist daher gewiß nicht umsonst, daß das Christenthum jenen dritten Zustand, den wir als die dritte Potenz des menschlichen Gesamtlebens bestimmen, entschieden anerkannt durch die sogenannte Auferstehung von den Todten, welche ja nur eine Wiedererweckung des besonderen und natürlichen Lebens zu neuer und nun ewig bleibender Wirkung seyn kann, indem nun natürliches und geistiges Leben, nachdem jedem für sich zu seyn verstattet wurde; erst auf absolute, unauf löbliche Weise in Eins gebracht sind.

Durch diese Theorie ist zugleich, und zwar auf eine verständliche, einleuchtende — ich kann sagen, natürliche Weise — das begriffen, was die alte Metaphysik als Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erreichen suchte. Allein nur mit Voraussetzungen der positiven Philosophie war es so zu begreifen. Wenn die gegenwärtige Welt die logisch nothwendige Folge der höchsten Idee ist, so ist sie auch eine ihrer Natur nach ewige Folge — es kann alsdann keine andere Welt und keine andere Zeit außer ihr geben, diese Welt und diese Zeit ist die einzige, die Unsterblichkeit muß also auch in diese hereinfallen. Nun aber, wer die Aufgabe versteht, und sich nicht mit einem bloßen Blendwerk abfinden lassen will, verlangt, daß ihm eine Fortdauer nach dem Tode, d. h. nach der Negation dieser Zeit und dieser Welt, bewiesen werde, und er sagt eben damit, daß diese Welt eine andere Welt außer sich hat, daß sie also als diese nicht eine nothwendige, sondern eine zufällige ist. Wenn dem gegenwärtigen Leben ein anderes folgt, so sind hiemit zwei wirklich successive (nicht simultane) Zustände angenommen, und es ist daher höchst naiv, wenn Hegel

in seiner Encyclopädie unter anderm der alten Metaphysik auch den Vorwurf macht, sie habe die Unsterblichkeit in der Sphäre aufgesucht, wo die Zeit ihre Stelle habe. Sie mußte sie wohl da aussuchen, wenn sie wirkliche Unsterblichkeit wollte, denn diese läßt sich ohne eine wirkliche Zeitfolge, ohne einen vorangehenden und einen nachfolgenden Zustand, von denen keiner der andere ist, die sich sogar ausschließen, gar nicht denken.

Uebrigens hat schon die alte Metaphysik eingesehen, daß es nicht bloß darauf ankommt, ob die Seele nach dem Tode fortbauern werde¹. Es muß nicht das bloße nicht Sterben, es muß die Unsterblichkeit der Seele, d. h. daß sie vermöge ihrer Natur und also nothwendig fort-dauere, bewiesen werden. Hier lag es nun ganz nahe, so zu schließen: Wenn die Fortdauer des Menschen nach dem Tode eine nothwendige ist, so kann der Tod selbst nur etwas Zufälliges seyn; es mußte also vor allem darauf ankommen, den Tod als ein Zufälliges zu begreifen, was durch unsere Ableitung geschehen ist. Die alte Metaphysik wollte die Unzerstörlichkeit der Seele dadurch beweisen, daß sie die Seele zu einem Ding machte, welches von den körperlichen sich nur dadurch unterscheidet, daß es nicht, wie diese, ein zusammengesetztes sey. Aber wenigstens ist die Seele kein Einfaches im bloß verneinenden Sinn, sondern ein Ganzes zusammengehöriger Funktionen und Thätigkeiten. Wenn also eine dieser Funktionen der Seele nach der andern erlischt, oder das sie zu einer Gesamtwirkung verknüpfende Princip sich immer mehr abschwächt (wie wir es bei zunehmendem Alter sich abschwächen sehen), so könnte auf diese Art die Seele ihrer Unkörperlichkeit ohnerachtet doch aufgelöst werden. Vermöge derselben (vermöge der bloßen Unkörperlichkeit) könnte ferner die Seele auch nur ein vom Körper unter-

¹ Diejenigen Unsterblichkeitsbeweise freilich, die von der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Güte Gottes hergenommen sind, reichen nicht weiter, als glaublich zu machen, daß der Mensch fortbauern werde. Selbst aus dem von Kant so sehr angepriesenen moralischen Beweisgrund würde aber (um alle andern Bedenklichkeiten gegen ihn zu übergehen) im besten Falle nur so viel folgen, daß jeder Mensch nach dem Tode so lange lebe, bis er die ihm gebührende Belohnung oder Bestrafung erhalten; weiter würde der Beweis nicht gehen.

schiedenes Princip seyn, das, solange seine Beziehung zu dem Körper dauerte, diesen beseelte und in diesem Bezug selbst individuelle Eigenschaften annähme, aber, wenn dieser Bezug durch Zerstörung des Körpers aufhört, in seine Allgemeinheit zurückginge. Allerdings aber beruht die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens auf einer Indissolubilität, aber auf einer Indissolubilität der drei Momente: a) natürliches, b) geistiges, c) natürlich-geistiges Leben; diese sind so unauflöslich vereinigt dargestellt, daß der Mensch, sowie der erste dieser Zustände gesetzt ist, nothwendig auch den ersten und den zweiten leben wird, und da er simultan sie nicht leben kann, successiv durch sie hindurchgeht.

Auch das menschliche Leben Christi wurde also erst dadurch zu einem vollständig-menschlichen, daß es diese drei Momente durchging: 1) Erscheinung im Fleisch, 2) Verweilen in der Geisterwelt, 3) Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit. Von den drei Tagen, welche vom Tode Christi an bis zu seiner Auferstehung gerechnet werden, gehörte der erste noch größtentheils seinem Leben in dieser Welt an, den mittleren brachte er ganz in der Geisterwelt zu, der dritte war der Tag der Auferstehung. Die Auferstehung Christi war der entscheidende Beweis der Unwiderruflichkeit seiner Menschwerdung, und daß er sich von seiner Gottheit nichts als die göttliche Gesinnung, den göttlichen Willen vorbehalten. Durch das freiwillige Aushalten in der Menschheit auch im (nach dem) Tode — durch dieses allein hat der Sohn den Vater vermocht, das menschliche Seyn in ihm, und damit das menschliche Seyn überhaupt wieder anzunehmen. Diese Wiederannahme ging eben in der Auferstehung Christi vor sich, oder vielmehr, die Auferstehung Christi war nichts anderes als die Wirkung dieser vollständigen Wiederannahme; darum heißt es auch, Christus sey für unsere Sünden gestorben und zu unserer Rechtfertigung wieder auferweckt worden¹, d. h. zum Erweis, daß die menschliche Natur Gott wieder vollkommen genehm und gerecht sey.

Nach der ächt-christlichen Ansicht sind es nicht eigentlich die einzelnen menschlichen Handlungen oder Thaten, es ist der ganze gegen-

¹ Röm. 4, 25. vergl. 5, 5 ff.

wärtige Zustand des Menschen, der in Gottes Augen verwerflich ist, denn dieser ganze Zustand beruht auf der Trennung von Gott. Weil wir dieß fühlen, weil der Mensch das Bewußtseyn hat, daß er allem Wollen und Thun voraus Gott mißfällig ist, so führt dieß zu jener desponsio animi, jenem Unglauben, wo ihm all sein Thun gleichgültig wird, indem er denkt, was er auch thue, könne er Gott nicht gerecht seyn. Darum ist es dem Menschen unmöglich, sich in seinem Thun eines eigentlich guten Willens bewußt zu werden, es ist ihm unmöglich, ehe diese Last, worunter er gleichsam geboren ist, von seinem Herzen genommen ist. Den wahrhaft guten Werken muß daher die Rechtfertigung vorausgehen; es gibt höchstens Angst vor dem Bösen, aber es gibt keinen Muth zum Guten ohne vorausgegangene Rechtfertigung. Nur erst wenn der ganze gegenwärtige Zustand gerechtfertigt ist, kann es einzelne gute Werke geben. Weil nicht unser einzelnes Thun, weil unsere ganze Existenz in Gottes Augen verwerflich ist, darum können uns auch nicht unsere Werke, sondern es kann uns nur derjenige Gott (Deo) gerecht machen, der ihm unsere ganze Existenz gerecht, genehm gemacht hat, d. h. Christus. Dadurch, daß Christus auferstanden, d. h. daß er nicht einmal Mensch geworden, und dann aufgehört hat Mensch zu seyn, daß er fortwährend und ewig Mensch ist, — dadurch ist uns die Gabe der Rechtfertigung, die *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*¹ geworden, und also auch unser gegenwärtiger von Gott getrennter Zustand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja freudig uns bewegen können², fern von jenem trübsinnigen, selbstquälerischen Christenthum, das nur ein gänzlichcs Mißkennen dessen, was Christus für uns gethan, uns auferlegen kann.

Den Hergang der Auferstehung betreffend, so will ich darüber nur Folgendes bemerken, was Aufmerksamern schon hinlänglich seyn wird, weiter zu denken. In der Auferstehung geht in einem noch engerm Sinn eben das vor, was in der Menschwerdung, doch mit folgendem

¹ Röm. 5, 17.

² Man vergl. hiezu die 24. Vorlesung in der Einleitung in der Philosophie der Mythologie, besonders S. 568. D. S.

Unterschied. Der Menschgewordene verbindet mit sich den h. Geist, aber im Tod, wo er erst seine Selbstheit ganz opfert (in der völligen Expiration), wird der h. Geist zum Geist Christi selbst, und ist nun das Auferweckende des Menschgewordenen, daher ist Christus in Kraft des h. Geistes ebensowohl gestorben als auferstanden¹, und es ist der Geist, d. h. die ganze Gottheit (*ἡ δόξα τοῦ πατρὸς*, Röm. 6, 4.), die ihn erweckt hat. Damit dieß geschehe, darum mußte auch Christus im Tod uns ganz gleich, das heißt zu jenem Zustand der Expiration aller Selbstheit gebracht werden, in dem er bloß noch abgeschiedener Geist war. Nach der Auferstehung ist der Mensch Christus für sich allein der ganzen Gottheit gleich; in ihr ist zugleich der ursprüngliche Mensch, von dem gesagt ist, daß er die *δόξα τοῦ Ἰσοῦ* durch den Fall verloren, in herrlicherer Weise hergestellt. Da diese *δόξα* im Menschen Christo wiederhergestellt, so ist sie durch ihn auch dem Menschen wiedergebracht, und eben jene Wiederannahme der menschlichen Natur in Christo vermittelt nun die künftige Wiederannahme derselben in der allgemeinen Auferstehung. Wir sind in ihm gestorben, so werden wir auch in ihm leben, nämlich, inwiefern wir uns wirklich in die Gemeinschaft seines Todes begeben. Denn denen, die nicht wahrhaft mit ihm, oder, wie dieß auch ausgedrückt wird, in ihm gestorben sind², denen kann die Wiederauferweckung nicht zum ewigen Leben, sondern, da sie leben, ohne wahrhaft leben zu können, nur zum ewigen Sterben reichen, so daß der Moment des Todes für sie ein bleibender ist, sich zur Ewigkeit ausdehnt.

Die Auferstehung Christi ist das entscheidende Factum dieser ganzen höheren, vom gemeinen Standpunkt freilich nicht begreiflichen Geschichte. Thatsachen wie die Auferstehung Christi sind wie Blitze, in welchen die höhere, d. h. die wahre, die innere Geschichte in die bloß äußere hindurchbrechend hereintritt. Wer diese Thatsachen hinwegnimmt, verwandelt sich die Geschichte in eine bloße Aeußerlichkeit, das, was ihr Halt, Werth und ihre einzige Bedeutung gibt, ist mit jenen Factis zugleich

¹ Röm. 8, 11. (vergl. 1, 4) und Hebr. 9, 14.

² Röm. 6, 5. 8. 14, 11, cf. 2 Tim. 2, 11. Offenb. 14, 13.

hinweggenommen, und wie öd, leer und todt, wie alles göttlichen Inhalts beraubt, erscheint die Geschichte, wenn sie ihres Zusammenhangs mit jener inneren göttlichen, transcendenten Geschichte beraubt ist, welche eigentlich erst die wahre Geschichte, die Geschichte κατ' ἐξοχήν ist! — Außer dem Zusammenhang mit dieser ist zwar eine äußere, gebächtnißartige Kenntniß der Begebenheiten, aber eigentlich nie der wahre Verstand der Geschichte möglich. Wer auf jenem rein äußerlichen Standpunkt, getrennt von jener inneren Geschichte, die Geschichte ansieht, sieht sie freilich auch an, aber wie der Pöbel oder gemeine Haufe die relativ-großen Ereignisse einer an Begebenheiten reichen Zeit ansieht, während er von dem eigentlichen Zusammenhang, der inneren Geschichte, dem wahren Hergang nichts weiß, der nur denen bekannt ist, die an der Quelle der Ereignisse selbst gestanden haben. Die äußere Geschichte nicht aufzulösen in jene höhere, aber ihren Zusammenhang mit dieser zu erhalten, dieß muß unter andern auch eine der Wirkungen seyn einer — Philosophie der Offenbarung. Daß solcher Thatfachen, durch welche der innere Zusammenhang äußerlich hervortritt, nur wenige sind, dieß kann wohl keinem denkenden Geist ein hinlänglicher Grund scheinen, sie in Zweifel zu stellen, es wäre denn daß er den inneren und höheren Zusammenhang der Dinge überhaupt nicht anzuerkennen vermöchte, und der Meinung wäre, daß alles bloß äußerlich, blindlings zusammenhänge, eine Meinung, die man ihm wohl lassen, aber um die ihn niemand beneiden kann.

Es könnte nun vielleicht nöthig scheinen, daß wir uns auch über den eigentlichen Zustand Christi nach der Auferstehung oder von der Auferstehung an bis zu seinem Hinweggang aus der sichtbaren Welt erklärten. In der That sind auch darüber verschiedene Fragen aufgeworfen worden, allein es gibt Dinge und Einzelheiten, über die man wohl ablehnen darf sich zu erklären, nicht darum, daß es schlechterdings unmöglich wäre, sondern weil das, wofür in menschlicher Erfahrung (und hier ist von einem Erfahrungsgegenstand die Rede) kein Analogon vorhanden ist, doch nie ganz verständlich gemacht werden kann. Sollten wir z. B. über die Beschaffenheit des in der Auferstehung verklärten und verherr-

lichten (d. h. keiner ferneren Auflösung unterworfenen) Leibes Christi etwas aussprechen, so hieße dieß unserer eignen Erfahrung vorgreifen. Der Apostel sagt¹, daß Christus einst unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe: wir müßten also zunächst fragen, worin die künftige Verklärung unsers eignen Leibes bestehe, oder wie dieser beschaffen seyn möchte. Hierüber uns zu äußern, müßten aber Fragen über das Verhältniß der Materie zu den höheren Potenzen vorausgehen, für welche in der gegenwärtigen Entwicklung kein Raum ist. Das Vergangene wird gewußt — das Zukünftige geglaubt. So viel aber ist gewiß: nachdem einmal eine äußere, außer-göttliche Welt zugelassen und in Christo gebilligt ist, kann die letzte Absicht nur seyn, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich seyn sollte — nach der Intention der ersten Schöpfung sollte alles in Gott beschlossen seyn, weil aber das, was ursprünglich seyn sollte, nie aufgegeben werden kann, so kann die letzte Absicht nur seyn, daß die ganze Innenwelt, wie sie ursprünglich seyn sollte, in der Außenwelt äußerlich sichtbar dargestellt, daß der Mensch, der innerlich rein geistiges Wesen, auch äußerlich ein rein geistiges Wesen werde.

Darin unterscheidet sich die christliche Ansicht von allen bloß rationell-philosophischen kalten Unsterblichkeitslehren, daß diese, wenn sie auch eine Fortdauer und ein künftiges Daseyn des Menschen zugeben oder behaupten, daß sie gleichwohl diesem Daseyn kein wahres Ziel, kein eigentlich beruhigendes Ende wissen, besonders wenn sie dieses Daseyn völlig von der Natur sich losgerissen denken, während es doch schlechterdings nothwendig ist, daß, nachdem die Natur sich für den Menschen getrübt hat und ihm undurchsichtig geworden, auch sie in einem künftigen Zustand ihm sich verkläre, Aeußeres und Inneres einst in Einklang gesetzt, das Physische so dem Geistigen untergeordnet werde, daß der Leib die Natur eines geistigen Leibes, eines *σώματος πνευματικῶν* annimmt, wie es von dem Apostel (1 Cor. 15, 44) genannt wird, womit zugleich eine weit größere und der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist, angemessenere Auseinandersetzung verbunden seyn wird, als es in der

¹ Phil. 3, 21.

ursprünglichen Einheit möglich gewesen wäre. Der Mensch, der die erste Prüfung bestanden, den Ort behauptet hätte, an den er erschaffen war, wäre — verglichen mit dem, was wir jetzt Mensch nennen — übermenschlich gewesen. Nachdem er aber einmal Mensch in dem jetzigen Sinn geworden ist, so ist es die göttliche Absicht, daß er als Mensch und ohne diesem, dem Menschlichen, an das er durch so viele und unzerreißbare Bande geknüpft ist, zu entsagen, alle der Barmherzigkeit und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in seinem ursprünglichen Seyn bestimmt waren. Nur in einer solchen Zukunft, einem solchen Ende des menschlichen Seyns kann das menschliche Bewußtseyn Ruhe finden. Auch diese Hoffnung verdanken wir Christo, dessen Verheißung uns berechtigt, nach der letzten Krisis (was gewöhnlich das jüngste Gericht heißt), nach der letzten Krisis der Welt eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu warten.

Nach diesen Erklärungen wird es uns verstattet seyn, sogleich zu dem letzten, bleibenden Zustand Christi fortzugehen, den man den Zustand der Erhöhung zu nennen gewohnt ist, nach jener Stelle in dem Brief an die Philipper, welche in dieser ganzen Untersuchung uns das erste Licht gegeben hat, und die wir daher auch hier billig voranstellen. Nach dieser Stelle hat also der, welcher *ἐν μορφῇ Θεοῦ* war, und sofern er in dieser — also nicht mehr *Θεός* wie *ἐν ἀρχῇ*, im Anfang war —, dieser, sofern er in bloßer Gestalt Gottes war, hatte sich dieser Gestalt entäußert, indem er Mensch wurde — nicht durch die bloße Vereinigung mit einem unabhängig von ihm entstandenen oder vorhandenen Menschen, sondern indem er selbst menschliche Natur und Wesen angenommen. Aber er wurde Mensch, nur um Gott gehorsam zu seyn bis zum Tode. Die Folge nun dieses Gehorsams bis zum Tode ist, daß ihn Gott erhöht hat und ihm einen Namen (d. h. eine Würde) gegeben, die über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle Kniee derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, alle überirdischen, irdischen und unterirdischen Gewalten (Phil. 2, 10).

Es ist leicht einzusehen, daß hinsichtlich dieser Erhöhung Christi dieselben Schwierigkeiten seyn werden, die sich in Ansehung der Erniedrigung

gefunden haben. Nämlich, es fragt sich auch hier, was das eigentliche Subjekt der Erhöhung, wie dort, was das Subjekt der Erniedrigung gewesen. Nun ist aber von selbst einzusehen, daß die nackte und bloße Gottheit (*simplex et nuda deitas*) Christi so wenig einer Erniedrigung als einer Erhöhung fähig ist. Es bleibt also nach der gewöhnlichen Vorstellung nichts anderes übrig, als zu sagen, das Subjekt des einen wie des anderen sey der Mensch, obgleich, was die Erniedrigung betrifft, ja eben die Menschwerdung selbst die Erniedrigung ist, und nicht der schon Mensch Gewordene sich erniedrigen kann. Hier helfen sich die gewöhnlichen Theorien damit, daß sie sagen: die Erniedrigung des Menschen habe eben in dem non-usus (Nichtgebrauch) der göttlichen Eigenschaften bestanden, die ihm durch seine persönliche Verbindung mit der zweiten Person der Gottheit zu Theil geworden wären (wenn er nämlich die Eigenschaften schon brauchen durfte, so schiene es eigentlich ja vielmehr Erhöhung des Menschen zu seyn). Die Erhöhung könnte dann consequenterweise nur darein gesetzt werden, daß der Mensch in den vollen Gebrauch dieser Eigenschaften eingetreten sey. Da er aber nach der ersten Annahme den Gebrauch dieser Eigenschaften sich selbst und freiwillig versagt hatte, so hätte das, was Gott bei seiner Erhöhung gethan, bloß darin bestehen können, daß er ihm nun den freien Gebrauch dieser Eigenschaften verstatet hätte. Da sind aber die Ausdrücke des Apostels: *διὸ καὶ ὁ Θεὸς (= Vater) αὐτὸν ὑπερέψωσεν* — für eine bloße Erlaubniß oder Bewilligung, das zu brauchen, was einer schon hat — worauf die Erhöhung Christi bei jener Erklärung hinaus liefe —, dafür wären Ausdrücke wie dieser und viele andere des Neuen Testaments viel zu stark. Eben- sowenig will sich dazu schicken, was folgt: Er hat ihm einen Namen über alle Namen gegeben; wo im Griechischen *ἐξαρίθμητο* steht (aus Wohlgefallen geschenkt, um ihm Gunst zu beweisen). Dieß Wort kann nicht wohl von einer bloßen Bewilligung gebraucht werden, sich dessen zu bedienen, was man schon hat. Auch von diesen Schwierigkeiten und uneigentlichen Erklärungen befreit uns die früher begründete Vorstellung, die sich auf diese Art bis ans Ende bewährt. — Dasselbe Subjekt, von dem wir gezeigt haben, daß es unmittelbar vor der

Menschwerdung weder Gott noch Mensch genannt werden kann, dasselbe Subjekt, das in seiner Substanz oder Eigenheit sich Gott unterwürfig, zum Menschen gemacht hat, und in dieser Unterwerfung ausharret bis zum Tode, dasselbe Subjekt ist nun in seiner Eigenheit, in dieser, seiner Substanz erhöht, d. h. von Gott (von dem Vater) als Herr anerkannt, als *υἱὸς Θεοῦ ἐν δυνάμει* (in der ganzen Bedeutung des Wortes), wie es im Anfang des Römerbriefs heißt, und zwar *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*, d. h. seit der Auferstehung von den Todten; es ist erklärt als wirklicher Erbe Gottes, d. h. als der, dem er alles Seyn überläßt, um es fortan als eigne, von Gott noch immer unabhängige, insofern außergöttliche, wiewohl mit Gott vollkommen einige Persönlichkeit zu beherrschen. Dieß ist der Lohn Christi — (mittelbar, wie Sie wohl sehen, ist es eine Folge seiner durch den Fall des Menschen erlangten Selbständigkeit gegen Gott, die er aber nicht sich zu Nutzen machte, indem er es für keinen Raub achtete, Gott in dieser Selbständigkeit gegenüber zu stehen) — dieß ist also der Lohn Christi, daß er nun ein Recht hat, außer Gott in eigener Gestalt zu seyn; nämlich jetzt ist er nicht ohne den göttlichen Willen, sondern er ist mit dem Willen Gottes außer ihm, und in diesem außer-Gott-Seyn mit aller Herrlichkeit bekleidet. Diese Gottheit, die er als specielle Person hat, ist die Folge seiner freiwilligen Erniedrigung: *διὸ καὶ ὁ Θεὸς κ. τ. λ.*

Nur mit dem Ganzen unserer Ansicht lassen sich die verschiedenen Aussprüche über die Erhöhung Christi so vereinigen, daß dabei die vollkommene Eigentlichkeit der Ausdrücke beibehalten wird, z. B. wenn Petrus in seiner Rede an die Juden (Act. 2, 36) sagt: Fest also erkenne das ganze Haus Israel, daß ihn Gott zum Herrn und Gesalbten, *Χριστός* (d. h. zum König) gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt — Er hat ihn zum Herrn gemacht, diesen selben Jesus, den ihr gekreuzigt habt, und der nach seinem Tode nicht aufgehört hat Mensch zu seyn; nicht in das AU versflohen, noch in die Gottheit zurückgegangen, der Mensch geblieben ist. Eines solchen Mittlers aber bedürfen wir (ich sage: bedürfen wir — er war nicht bloß, er ist ewiger Mittler — eben in dieser Menschheit, die das ewige

Zeugniß seines gänzlichen Gehorsams gegen Gott ist, besteht nun sein außer-Gott-, sein bei der innigsten Einheit zugleich gegen Gott selbständig-Seyn; denn nur der kann Mittler seyn, der gegen beide Theile unabhängig ist¹. Christus ist außer Gott durch seine ewige Menschheit, er ist außer dem Menschen und unabhängig von dem Menschen durch seine Gottheit. Gott hat ihn zum Herrn gemacht, könnte nicht von dem gesagt seyn, der nicht *ἐν ἀρχῇ*, im Anfang *θεός*, Gott war, es könnte aber ebensowenig gesagt werden von dem, der nie anders als in Gott begriffen, im göttlichen Leben verschlungen gewesen. Wohl aber konnte es von dem gesagt werden, der außer der Gottheit, gegen Gott selbständig gesetzt war und unabhängig von ihm seyn konnte, statt dessen sich erniedrigte und Gott unterwarf: dieser konnte zu jener Herrschaft und Herrlichkeit erhöht werden, die er nicht sich anmaßen, nicht begierig an sich reißen wollte. Christus selbst betrachtet nach Matth. 28, 18. seine Herrlichkeit, seine Gewalt und Herrschaft, durchaus als eine gegebene oder empfangene, nicht in dem Sinn ursprüngliche, wie es die des Vaters ist. Was aber die Lehre der Apostel betrifft, so erinnere ich an die schon früher erwähnte Stelle 1 Kor. 8, 6: *Ἡμῖν εἰς θεός ὁ πατήρ*, wir haben Einen Gott, den Vater, aus dem alles ist, und wir in ihm, und Einen Herrn (*εἰς κύριος*) Jesus Christus, durch welchen alles ist. Hier ist der Vater als der Eine Gott offenbar von dem Sohne unterschieden, der nicht Gott, sondern der Herr (*κύριος*) genannt wird, als der, dem äußerlich, nämlich außer Gott (in der sichtbaren und unsichtbaren Welt) alles vom Vater unter-

¹ Christus war Mensch geworden ohne Vorbehalt der Allmacht. Er hatte Gott gleichsam gezwungen, den Menschen in ihm anzunehmen. Als des Menschensohn wollte er auferweckt seyn. Er war im Tode *superstes anima* wie ein Mensch, aber diese wollte nicht anders als in Menschengestalt erhöht und verherrlicht werden. Der Sinn der letzten Worte in 1 Petri 3, 18 ist dieser: geistig oder im Geist schon belebt (wenn auch noch nicht sichtbar), so daß er die Gewißheit der wirklich folgenden Auferstehung des Leibes schon hatte. Die Fortdauer des Geistigen (der Seele) nach dem Tode ist schon eine Folge des Fortgangs bis zur Auferstehung. Sollte in dieser Folge nicht A^o gesetzt werden, so ginge es nicht zu A² fort. Also war Christus schon vor der Auferstehung *ζωοποιηθεὶς (τῷ) πνεύματι*. (Randbemerkung.)

geordnet, übergeben ist; er heißt *κύριος*, denn zum Herrn kann einer auch gemacht, das Seyn, das er beherrscht, kann ihm auch gegeben werden, aber zum ursprünglich Besizenden des Seyns kann niemand gemacht werden. Der Sohn ist der zum Herrn des Seyns gemachte Herr. Das *εἷς κύριος* sagt also freilich mehr als bloß Lehrer, wie die Rationalisten es erklären wollen, es bedeutet wirklich Weltherr, wie Paulus an derselben Stelle (B. 5) die falschen Götter auch *κυρίους* und *θεούς* nennt (nämlich die für *θεοί* gehalten werden), unter denen doch gewiß nicht Lehrer zu verstehen sind, sondern wirkliche welt-herrschende Potenzen; eben diesen *πολλοῖς κυρίοις*, diesen vielen Herren setzt er den *εἷς κύριος*, den Einen Weltherrn Christus entgegen, der eben damit auch als Gott, und zwar als wirklicher, nicht bloß als scheinbarer Gott (*λεγόμενος θεός*), aber doch nicht als *ὁ θεός* oder *εἷς θεός* erklärt wird, was in der Unterscheidung vom Sohn und vom Geist der Vater allein ist. Derjenige, der zum Herrn gemacht wird, dieser konnte doch nicht substantiell Gott, er konnte substantiell nur außer Gott seyn, und nur eben dieser war in dem Fall, durch Leiden (durch Entthronung) vollkommen gerecht zu werden, nur dieser mußte solches leiden. Denn bei jener Unterredung, die Christus nach seiner Auferstehung mit den nach Emmaus wandelnden Jüngern hält, sagt er ihnen noch unerkannt und daher in der dritten Person von sich redend: Mußte nicht Christus solches leiden und auf solche Weise in seine Herrlichkeit eingehen; er sagt nicht: mußte der Mensch Jesus nicht solches leiden, sondern: mußte nicht Christus. Nur der, welcher *ἐν μορφῇ θεοῦ*, gegen Gott selbständig geworden war, nur dieser konnte bloß auf diesem Wege — dem Wege der Unterwerfung bis zum Tode — zu seiner Herrlichkeit eingehen, das heißt von Gott selbst nun als Herr anerkannt und befähigt werden. Denn nicht um seine Herrlichkeit überhaupt, sondern um die Herrlichkeit, die er mit dem Willen und der Zustimmung des Vaters selbst hatte, war es zu thun. Ein ganz ähnlicher Ausdruck findet sich im Briefe an die Hebräer (2, 10). Es ziemte dem, um dessen willen alle Dinge sind und durch den alle Dinge sind (Gott), es

gehörte sich, daß dieser den Herzog (den Anführer) unserer Seligkeit (ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας) durch Leiden vollkommen machte.

Hier im Ende erklärt sich also erst eigentlich das Leiden Christi. Nur der, welcher eine Herrlichkeit, eine *μορφήν θεοῦ* ohne (unabhängig von) Gott hatte, nur der war in der Nothwendigkeit, sich dieser Herrlichkeit zu begeben, sie durch Leiden und Tod zum Opfer zu bringen, um zur Herrlichkeit mit Gott (zur Rechten Gottes) zu gelangen. Nur von einem solchen Subjekt, als wir angenommen haben, läßt sich dieß alles sagen, von keinem andern.

„Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“, mit diesen Worten scheidet Christus von seinen Jüngern. Glücklich, wer dieses Wort in seiner ganzen Wahrheit begreift, d. h. der ebensowohl einsteht, daß Christus alle Gewalt hat, als daß sie ihm gegeben ist, d. h. daß sie ihm als für-sich-, als außer-Gott-Sehenden gegeben ist. Wer Christus in seiner Substanz, als besondere Persönlichkeit, zugleich als denjenigen erkennt, welchem alle Gewalt gegeben ist, der hat erst den wahren Christus, den Christus, wie er Ist, der ist auf dem Standpunkt des gegenwärtigen Seyns und Lebens der Menschheit. Und so, indem, wie der Apostel sagt, Gott in Christo die Welt mit sich versöhnt hat, ist jenes höchste Verhältniß der Vermittlung, das in der Schöpfung schon war, das Verhältniß, das dort nur der höchste Gedanke erreicht — das Geheimniß der Schöpfung selbst ist in Christo für jeden Menschen faßlich und begreiflich, als unmittelbare Wahrheit und Wirklichkeit dargestellt. Uebrigens muß nun noch bemerkt werden: Durch die gegenwärtige Herrlichkeit Christi ist zwar jene Entthronung, jene Negation überwunden, in die er durch Schuld des Menschen gesetzt worden, aber da doch auch diese (vollkommene) Herrlichkeit Christi noch immer eine verborgene ist, so liegt eine letzte, eine offenbare und allgemeine Verherrlichung Christi noch immer in der Zukunft.

Dreiunddreißigste Vorlesung.

An dem jetzt erreichten Punkt ist wohl allen deutlich geworden, was im Anfang und wiederholt geäußert worden: das Christenthum ist nicht eine Lehre, sondern eine Sache, der eigentliche Inhalt des Christenthums ist Christus selbst und seine Geschichte, nicht die bloß äußerliche seiner Thaten und Leiden während der Zeit seiner sichtbaren Menschheit, sondern die höhere, in welcher sein Leben als Mensch selbst nur Uebergang, und daher nur Moment ist. Unmittelbarer Gegenstand der Erklärung ist allerdings Christus in seiner historischen Erscheinung. Aber eben diese historische Erscheinung ist selbst nur erklärbar aus einem Zusammenhang, der über sie hinaus, der von der einen Seite bis in den Anfang der Dinge zurück und von der andern bis ins letzte Ende derselben hinausreicht. Dennoch ist der Inhalt des Christenthums nicht sogenannte allgemeine Religion. Sein Inhalt ist die besondere Persönlichkeit, die seit dem Anfang der gegenwärtigen Ordnung der Dinge außer Gott, aber eben damit selbständige Persönlichkeit war, jedoch diese Selbständigkeit sich nicht anzog (sich nichts aus ihr machte), sondern sie nur benutzte durch freiwillige Unterwerfung und Aufopferung ihrer selbst, den göttlichen Unwillen wieder in huldvolle Zuneigung umzuwandeln. Christus hat eben dadurch erlangt, in von Gott selbst anerkannter und gewollter außergöttlicher Herrlichkeit, als Erbe des Vaters, dem dieser alles Seyn überlassen, zu herrschen bis zu jenem in der fernsten Zukunft der Zeiten von dem heiligen Apostel Paulus

gesehenen Zeitpunkt, wo er, nachdem er alle seine Feinde, alles Gott Widerstrebende überwunden, das Reich (das bis jetzt beherrschte Seyn) dem Vater zurückgibt, und mit diesem Seyn selbst in ihn zurücktritt, auch hier nicht seine Persönlichkeit noch die Herrschaft über das Seyn verlierend, denn eben weil es der Vater nur hat als ein durch den Sohn in ihn wieder gesetztes, so ist es in dem Vater ebensowohl das Seyn des Sohns als des Vaters, und gerade mit diesem letzten Momente ist die vollkommene Gemeinschaft des Seyns zwischen dem Vater und dem Sohn und dem alles schließlich unter sich enthaltenden und in diesem Sinne ebenfalls beherrschenden Geist gesetzt.

Nachdem ich nun aber die Entwicklung bis zu diesem Moment geführt habe, könnte ich annehmen, die letzte Aufgabe dieser Vorträge erfüllt zu haben, die keine andere war als objektive Erklärung des Christenthums. Doch wird es nicht unpassend seyn, noch einen Blick auf diese Erklärung zurückzuwerfen, einiges über die Art derselben zu bemerken.

Denken wir uns einen streng rationalistisch Erzogenen, der von dem Christenthum nie vorher etwas gewußt hätte, plötzlich diesem gegenübergestellt, so wird er unvermeidlich die Erscheinung desselben zu erklären sich aufgefordert fühlen, gerade so und nicht anders als er in gleichem Falle sich aufgefordert fühlen müßte die Mythologie zu erklären, denn kaum wird ihn diese fremder anlassen als jene. Nun zeigt sich aber zwischen beiden der bedeutende Unterschied: in Ansehung der mythologischen Vorstellungen ist nichts historisch, als eben daß sie in einer gewissen Zeit, unter gewissen Völkern geglaubt, für wahr gehalten worden sind. Aber wir finden keinen Grund, den Personen, welche Gegenstand dieser Vorstellungen sind, eine historische Wahrheit zuzuschreiben. Wenn wir auch aus dem Grunde, weil es nicht bloße Vorstellungen, sondern die wirklich theogonischen Potenzen sind, die in dem mythologischen Proceß wirken, wenn wir auch aus diesem Grunde wirkliche Theophanien unter den Heiden annehmen, so werden dadurch die Götter doch nicht zu historischen Personen. Aber Christus ist keine bloße Erscheinung, er hat wie ein anderer Mensch gelebt, ist geboren und

gestorben, und seine historische Existenz ist so sehr als die irgend einer andern geschichtlichen Person beglaubigt. Die Erscheinung des Christenthums fällt so weit in die Zeit der beglaubigten Geschichte herein, daß es meines Wissens in Deutschland noch niemanden eingefallen ist zu leugnen, daß überhaupt ein solcher Christus existirt habe. Wäre gegen die historische Wahrheit seiner Person ein Zweifel möglich, dann möchte man etwa versuchen, das Christenthum nur als eine Continuation oder eigentlich als das nothwendige Ende des mythologischen Processes darzustellen, ohne daß ein Unterschied wäre zwischen Mythologie und Offenbarung. In diesem Falle könnte man etwa sagen: Nothwendig, nachdem die frühere Zeit des mythologischen Processes mit dem Leiden und Tod des realen Gottes beschlossen oder beendigt worden, habe in einer folgenden Zeit auch der zweite Gott durch Leiden und Sterben dem menschlichen Bewußtseyn zur Vergangenheit werden müssen, damit die vom menschlichen Bewußtseyn bis dahin ausgeschlossene, im Heidenthum als zukünftig vorausgesehene dritte Potenz wirklich herbeikäme, und so nach Wiederherstellung der ganzen ursprünglichen Einheit dem mythologischen Proceß oder dem Heidenthume erst sein völliges Ende gemacht werde. Begreifen lasse sich, daß dieser Theil des Processes in denjenigen Theil der Menschheit habe fallen müssen, der bis jetzt vom Heidenthum abgehalten worden, begreifen aber auch, daß, nachdem diese höhere Scene der mythologischen Vorstellungen einmal unter dem Einen Volk eröffnet gewesen, diese höhere Vorstellung mit unwiderstehlicher Macht das Heidenthum, das eben um diese Zeit schon die unverkennbarsten Symptome seiner völligen Erschöpfung gezeigt habe, an sich gezogen und mit reißender Schnelligkeit über die leicht zu besiegende Welt sich verbreitet habe. Die Juden seyen nur gewählt worden als Ausgangspunkt, als erste Empfängnißstätte dieser neuen Vorstellungen. Dieß wäre denn eine Erklärung, die, obwohl bis jetzt von niemand versucht, doch etwa für eine Erklärung gelten könnte, wäre sie nicht ganz unmöglich gemacht durch den einzigen Umstand, daß Christus eine historische Persönlichkeit ist, eine Persönlichkeit, die nicht bloß erschienen, sondern die vor den Augen der Welt wie ein anderer Mensch

gelebt und gelitten hat. Hier handelt es sich nicht darum, eine subjektive Vorstellung, wenn auch aus einem nothwendigen Proceß zu erklären. Hier hört das Reich der bloßen Vorstellung auf, Wahrheit und Wirklichkeit treten an ihre Stelle. Es bliebe also nur noch etwa übrig, die historische Existenz eines Christus zuzugeben, aber das Höhere, mehr als gemein Historische seiner Person auf ganz subjektive Weise historisch erklären zu wollen, daß man sagte: die Person des Religionsstifters sey von seinen Anhängern mythologisch behandelt, mit Mythen umgeben und verherrlicht worden. Indem ich diesen Ausweg erwähne, der in den letzten Jahren so viel Applaus gefunden, wird man mir, hoffe ich, zutrauen, daß ich diesen Ausweg nicht erst durch die jüngsten Versuche kennen gelernt habe. Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit überhaupt zu bemerken, daß ich die Philosophie der Offenbarung in den Jahren 1831 auf 32 zum erstenmal und seitdem wiederholt ganz in derselben Weise vorgetragen habe, wie ich sie jetzt hier vorgetragen. Wollen Sie nun die chronologischen Data vergleichen, so werden Sie einsehen, daß die Philosophie der Offenbarung mit keiner Art von Rücksicht auf theologische Erscheinungen entstanden ist, welche später erst hervorgetreten sind, die aber auch, wenn sie früher hervorgetreten wären, mir doch kaum eine polemische Rücksicht abgewonnen hätten. Denn die Philosophie der Offenbarung beruht auf einer Erweiterung der Philosophie und des philosophischen Bewußtseyns selbst, die nur durch ein abermaliges Zurückgehen auf die Principien möglich war. Wie könnte ich nun diejenigen einer Rücksicht werth halten, die ohne eine Spur von Selbständigkeit in der Philosophie und einfach eine gegebene Philosophie als unumstößlich (wofür sie vom eignen Urheber nicht gehalten worden, wie mir sehr wohl bekannt ist) voraussetzend, von ihr — oder nicht einmal von ihr, sondern von einigen ihrer unfertigsten Sätze einen vollkommen schülerhaften Gebrauch machen gegen Wahrheiten, für die es freilich in dem ganzen Vorrath ihrer Begriffe an Begreifungsmitteln fehlt, um diese nicht mit dem gemeinen, sondern mit dem allgemeinsten, nämlich mit einem eminent philisterhaften Verstande anzugreifen? Die Frage über Bedeutung und Realität der Offenbarung hängt ab von einer

Krisis der Philosophie selbst, die eintreten mußte und wirklich eingetreten ist. Solang sie daher versichern, es sey in der Philosophie, wie man im Sprichwort sagt, aller Tage Abend und nichts weiter zu thun, kann man ihren Heldenthaten in der Theologie ruhig zusehen. Denn ihr Unvermögen, sowie die Impotenz ihrer Philosophie, Verhältnisse wie die im Christenthum vorkommenden zu begreifen, braucht den Kundigen nicht erst auseinandergesetzt zu werden; denen ist sie zum voraus hinlänglich bekannt.

Ich erlaube mir bei dieser Gelegenheit noch eine zweite Anmerkung. — Meine Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung sind von einer großen Zahl Zuhörer besucht und durch nachgeschriebene Feste, wie ich weiß, zum Theil in die entferntesten Gegenden auch über Deutschland hinaus verbreitet worden. Es wäre also zu wundern, wenn nicht einzelne Ausdrücke, Wendungen und Ideen schon auf anderem Wege allgemein bekannt geworden wären. Ich erkläre deshalb, daß ich nichts vorgetragen, was nicht in den Jahren 1831, 1832 und den folgenden ebenso vorgetragen worden. Die Vorlesungen über Philosophie der Mythologie gehen noch weiter zurück.

Was nun aber die Hypothese selbst betrifft, die Hypothese mythischer Verherrlichungen des Lebens Jesu (an die nicht bloß ich, sondern viele vor mehr als 40 Jahren gedacht haben¹), so wird wohl jeder zugeben, daß durch Sagen oder Mythen nur ein Leben verherrlicht wird, das, zuvor durch Thaten oder wie immer ausgezeichnet, ohnedieß schon in eine höhere Region gerückt war. Nun fragt sich, wodurch der jüdische Landrabbiner Jesus gerade zum Gegenstand einer solchen Verherrlichung geworden. Durch seine Lehre? Aber der Inhalt seiner Lehre, seine erhabene Moral abgerechnet (die übrigens schon in bessern jüdischen Lehrern Analoges, Entsprechendes hatte), diese abgerechnet, war der Hauptinhalt seiner Lehre er selbst — seine göttliche Sendung, und daß er der Sohn Gottes sey. Aber wie diese Lehre von den Juden

¹ Ein Aufsatz, in welchem der Verfasser noch in seinen Universitätsjahren die Kindheitsgeschichte Jesu mythisch behandelte, befindet sich noch im handschriftlichen Nachlaß desselben. D. S.

aufgenommen worden, zeigen die Steine, die sie aufheben, sowie er sagt: Ehe Abraham ward; bin ich, oder: Ich und der Vater sind Eins. Wo liegt also die Voraussetzung, welche eine so außerordentliche Herrlichkeit glaubhaft zu machen vermag? Denn auch, daß er der Messias sey, wurde ja von der immensen Mehrheit seines Volkes nicht geglaubt.

Nur dann also, wenn man alles das voraussetzt, was von der Person Christi auch unabhängig von den Evangelien, vom Heidenthum und aus dem A. T. sich ableiten läßt — ja, wenn man erst annimmt, er habe für das gegolten, wofür wir ihn erkannt haben: dann wohl, aber auch nur dann ließe sich denken, daß in Folge dieser Ansicht und folgerrecht mit ihr auch manche Erzählungen entstanden seyen, die jetzt in den Evangelien stehen, und die man etwa dogmatische Mythen nennen könnte. Aber eben diese Annahme würde nöthigen die ganze Hoheit Christi auch unabhängig von diesen Erzählungen und von den Evangelien schon vorauszusetzen, und man würde sich dann nur um so mehr geneigt und gestimmt fühlen, den Ursprung der Evangelien und die freieste Kritik derselben gleichgültiger zu betrachten. Denn Christi Hoheit ist ganz unabhängig von diesen, allerdings in manchem Betracht zufälligen Erzählungen, sie wird durch sie nicht erst begründet, sondern geht ihnen voraus; nicht sie sind nothwendig, um die Hoheit Christi zu erkennen, sondern umgekehrt die Hoheit Christi — mit allen den Bestimmungen, die wir ihr gegeben — ist nothwendig, um diese Erzählungen, um die Evangelien zu begreifen. Das mögen die wohl bedenken, welche noch mit der mythischen Erklärung etwas ausrichten zu können meinen, die höchstens gegenüber der Kleingläubigkeit und Kleinmüthigkeit mancher Theologen noch etwas bedeuten könnte.

Indeß, wie gesagt, nur Erklärung des Christenthums verlangen wir, wir sind weit entfernt von jeder dogmatischen Absicht, es ist uns um bloße Erklärung des Christenthums als geschichtlicher Erscheinung zu thun. Insofern müssen wir jedem, dem unsere Erklärung nicht zu sagen sollte, freistellen, eine andere aufzustellen. Nur eine wir

Erklärung ist unerläßlich. Denn das Christenthum ist einmal ein nicht hinwegzubringendes Factum, es ist da, es muß, und zwar als historische Thatsache, begreiflich gemacht werden. Noch kenne ich aber keine Erklärung, die dieß auch nur von ferne geleistet hätte; denn bei kalten Allgemeinheiten, wie etwa diese: die historische Bedeutung Christi beruhe darauf, daß einmal ein Individuum habe seyn müssen, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen am wahrhaftesten erschienen sey, wollen wir uns nicht aufhalten.

Vielleicht sollte ich mich aber auch in Bezug auf diejenigen äußern, welche überhaupt von keiner Erklärung wissen wollen und sagen, man solle sich an der Gnade Christi einseitig begnügen, sie sich zu Nutzen machen und im Uebrigen nicht weiter nachforschen. Wenn diese für ihre Person sich mit einem solchen subjektiven Christenthum begnügt finden, so hat niemand ein Recht etwas gegen sie zu sagen. Höchstens könnte man sie an das erinnern, was der Apostel sagt, daß in Christo alle Schätze der Erkenntniß verborgen sind, unstreitig doch nicht, daß sie, wie bisher am meisten von denen geschehen, die aus der Frömmigkeit ein Geschäft machen, ungehoben bleiben. Ferner sollten solche wenigstens nicht für andere maßgeben wollen, und bedenken, daß das Christenthum auch für andere in der Welt ist, die nun einmal so geartet sind, daß ihnen Erkennen und Begreifen über alles geht und daß sie — selbst zu einer unbegriffenen Gnade kein Herz fassen können, ferner, daß das Christenthum nicht bloß von einzelnen erkannt seyn will, daß es Anspruch auf allgemeine Anerkennung macht, die ihm nur auf dem Wege der Wissenschaft zu Theil werden kann, denn wissenschaftlich klare Einsicht allein ist es, welche die verschieden gearteten Menschen zusammenbringt und vereinigt. Wir haben übrigens das Christenthum bloß aus sich selbst erklärt, wie wir die Mythologie aus sich selbst erklärt haben. Das Christenthum enthält, wie am Ende jede bedeutende Erscheinung, selbst den Schlüssel seines Begreifens; dieser liegt vorzüglich in den Fingerzeigen, die auf jene göttliche Dikonomie hindeuten, nach welcher zwischen den höchsten Ursachen zugleich ein Verhältniß der Succession.

Ist nun der wahre Inhalt des Christenthums die Person Christi selbst, so, scheint es, hätten wir das Christenthum vollständig begriffen. Ein einziges der großen Ereignisse des Lebens Christi haben wir nicht berührt; das Unsichtbarwerden Christi, seine Erhebung von der Erde nach der Auferstehung, die sogenannte Himmelfahrt. Nun sollten wir uns allerdings wohl auch über diese erklären. Dieß könnte auch geschehen, aber weder könnten wir die dazu erforderlichen Ansichten voraussagen, noch auch sie hier erst entwickeln. Es wäre z. B. nöthig, die Materie von dem sogenannten unendlichen Raum hier ebenso zu behandeln und auseinanderzusetzen, wie wir früher die Lehre von der unendlichen Zeit behandelt und in einem ganz neuen Licht dargestellt haben. Denn die Lehre vom Raum liegt wohl bis jetzt nicht weniger im Argen als die Lehre von der Zeit, und es beruht daher auch die Lehre von dem Weltssystem — nicht der formelle Theil desselben, der sich auf die bloßen Bewegungen innerhalb unsers Planetensystems bezieht, sondern der mehr materielle Theil derselben —, es beruht namentlich diese Erstreckung des körperlich Ausgedehnten, dieser räumlichen Spannung, in welcher sich die Körper unsers Planetensystems gegeneinander befinden, es beruht diese Erstreckung ins sinnlos Ungemessene, als ob sie sich von selbst verstände — es beruht diese ganze Lehre auf Voraussetzungen, die nichts weniger als eine strenge Kritik aushalten möchten. Z. B. wenn an irgend einem Punkte des Weltganzen der Raum eine nothwendige Form der Existenz, und also auch eine nothwendige Form der Anschauung geworden ist, so wird von diesem Punkt aus, also relativ das ganze Weltssystem im Raum erscheinen, aber es folgt nicht, daß darum das Ganze wirklich im Raum sey, und Distanzen, die uns als räumliche erscheinen, nicht auch bloß ideale Verhältnisse und Differenzen ausdrücken können. Wenn es der Mensch ist, der die außer-göttliche, und also auch eine räumliche Welt gesetzt hat und immerwährend setzt, so ist nicht zu denken, daß diese Wirkung anders als relativ sich über das System hinaus, mit welchem er in Zusammenhang steht, erstrecken könne. Der Himmel ist gerade das, wovon der Mensch durch seine jetzige Existenz geschieden ist. Wenn man nun aber freete

warum dennoch nach allem Bisherigen anzunehmen sey, daß Gott an diesem eingeschränkten und untergeordneten Theil mehr gelegen sey, als an allem Uebrigen, das er wie nicht existent behandelt, so will ich darauf einfach wieder mit den Worten Christi antworten: daß im Himmel mehr Freude ist über Einen Sünder, der Buße thut, als über neun und neunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.¹

Für intelligente Zuhörer (und auf solche habe ich gerechnet) möchte also hiemit genug gesagt seyn.

Wäre nun also mit dem Bisherigen das Leben Christi umfaßt, so scheint mit dieser Entwicklung auch unsere ganze Aufgabe erfüllt. Aber außer der Person Christi haben wir auch das Werk Christi zu betrachten. Dieses Werk aber ist ein fortgehendes, bis in die fernste Zukunft der Zeiten hinausreichendes. Denn noch ist Christo nicht alles unterthan; wenn ihm aber alles unterthan seyn wird, sagt der Apostel in der schon erklärten Stelle, dann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat. Und ebenso wir selbst „sind noch nicht, was wir seyn werden“. Nur die Freiheit, Macht und Möglichkeit ist uns durch Christum wiedergegeben, das göttliche Leben in uns herzustellen, Kinder Gottes zu seyn, indem wir nämlich Christum und in Christo den Geist anziehen; denn nur in dieser vollständigen Anziehung ist die wahre Wiedergeburt.

Die nächste Wirkung Christi war also nur die Möglichkeit, die er uns erworben, den Geist anzuziehen. Ohne sein Hinweggehen, wie er selbst sagt, würde der letzte und höchste Vermittler nicht kommen (*παράκλητος* heißt auch der Vermittler, weil der Geist in Bezug auf Christus ein *ἄλλος παράκλητος* genannt wird²), und nur erst wenn dieser, ist die ganze Gottheit in uns verwirklicht.

Auch hier zeigt sich das allgemeine Gesetz des Fortschreitens, das uns in unserer laugen Untersuchung geleitet, daß das Frühere gehen,

¹ Man vergl. über die hier angebeutete Ansicht vom Weltssystem (welche das Kopernikanische System voraussetzt) die 18. Vorlesung der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 490 ff. D. S.

² Joh. 16, 7. 14, 16.

b. i. Raum geben muß, damit das Folgende komme, und so, indem der Mensch bis zu Christi Erscheinung lediglich von dem realen Princip auf der einen Seite und von der ebenfalls kosmischen oder außer Gott gesetzten, insofern bloß natürlichen zweiten Potenz auf der andern Seite beherrscht wird, war der Tod Christi, und da dieser nur die Folge seiner Menschwerdung, war die Menschwerdung nur das Gehen jener vermittelnden Potenz, die sich in die Menschheit herabließ, nur um durch ihren Tod sich als natürliche und damit alle Spannung aufzuheben und auf diese Art der dritten Potenz Raum zu geben, die nach Aufhebung aller Spannung selbst auch nicht mehr kosmische Potenz (*τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου*), sondern der heilige Geist, der Geist aus Gott ist. Hier erscheint in ihrer letzten und höchsten Gestalt jene göttliche Oekonomie, die auf der Succession von Persönlichkeiten beruht. Jede folgende Person erklärt und verklärt die Worte der vorausgehenden, so Christus, welcher den Vater, und der Geist, der Christum verklärt: „Derselbige wird mich verklären“. Wegen dieses Verhältnisses konnte Christus nur in Kraft des heiligen Geistes Mensch werden, und ebenso nur in Kraft des heiligen Geistes sterben, wie der Hebräerbrief (9, 14) im Gegensatz zu der Reinigung im alten Testament sagt: Wie viel mehr wird das Blut Christi, der sich selbst, ein untadelhaftes Opfer, Gott dargebracht durch den ewigen (Glossa ist: heiligen) Geist unser Gewissen reinigen von den todtten Werken, zu dienen dem lebendigen Gott. Noch war der heilige Geist nicht gekommen, sagt Johannes, denn Christus war noch nicht verklärt, was in seinem Tode geschah, wie er selbst sagt, als Judas hinausgegangen war (Joh. 13, 31): Nun ist des Menschen Sohn verklärt, und wie auch alsbald nach seiner Verklärung die Verheißung des heiligen Geistes den Aposteln erfüllt ward.

Die erste, in die folgende Zeit sich erstreckende Wirkung Christi ist also eben diese durch ihn vermittelte Ausgießung des heiligen Geistes. Da mit dieser alle Spannung aufgehoben ist, so kann nun erst die Religion des Geistes und der Freiheit anfangen, nachdem der kosmischen Gewalt, der das menschliche Bewußtseyn bis jetzt unterworfen

war, wenigstens die nothwendige und unüberwindliche, die sie über das Menschengeschlecht ausübte; genommen ist, wie im Brief an die Kolosser (2, 15) gesagt ist: Er hat ausgezogen, d. h. ihrer Rüstung und Macht beraubt, die ἀρχαί und ἐξουσίαι (die kosmischen Potenzen) und sie zur Schau getragen öffentlich und einen Triumph aus ihnen gemacht. Gleichwie im Brief an die Epheser (3, 10) gesagt ist: Den ἀρχαίς und ἐξουσίαις im Himmel (der Himmel ist die Region der freien, allgemeinen, des Concreten befreiten Potenz) ist kund geworden die wunderbare Weisheit Gottes und sein von Anfang der Welt verborgen gewesenes Geheimniß. Er selbst Christus ist zum Haupt, d. h. zum Herrn, erhöht jeder ἀρχή und jeder ἐξουσία, wie in demselben Brief (Eph. 1, 21) gesagt ist: Denn Gott, der ihn auferwecket und zu seiner Rechten im Himmel setzte, hat ihn erhöht über jede ἀρχή und ἐξουσία und δυνάμεις und κυριότης und über jeden Namen, der genannt werden mag nicht allein in diesem (mit Christo zu Ende gehenden), sondern auch im zukünftigen Aeon. Welche Gewalten also auch nach Christi Zeit sich aufstehn mögen, sie sind ihm unterworfen. Es kann gefragt werden, was unter den ἀρχαίς, ἐξουσίαις u. s. w. zu verstehen sey. Sie sehen selbst, diese ἀρχαί sind das, was wir Principien, die ἐξουσίαι das, was wir Potenzen genannt haben, hier sind aber die Potenzen in ihrer Spannung, demnach als kosmische gemeint. Gegen diese hat Christus die Menschheit frei gemacht, denn in ihm, in seinem Tod durchbrach das Göttliche das Natürliche, das er zum Opfer brachte. Es ist aber anzunehmen, daß unter den ἀρχαίς oder ἐξουσίαις oder δυνάμεις nicht bloß die drei Urprincipien verstanden sind. Denn gleichwie diese in der Natur sich abstufen, wie jedes Reich der Natur, ja am Ende jede Provinz eines solchen Reichs wieder seinen eignen, wenn gleich einem höhern unterworfenen, Herrscher hat (in einem fortschreitenden Proceß wechselt von Moment zu Moment die Bedeutung der in demselben wirkenden und wirksamen Potenzen), so ist auch in Bezug auf die Geschichte des menschlichen Bewußtseyns durch die Spannung eine Anzahl solcher Herrscher gesetzt, die an irgend einem Punkt oder in irgend einem Moment des Bewußt-

seyns sich geltend machen können. Die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* sind also die Mächte, die sich für das Bewußtseyn wirklich erzeugt haben, und die Paulus ganz im Widerspruch mit den gewöhnlichen Erklärungen der Mythologie als reelle Mächte ansieht, die eine wirkliche Gewalt über das Bewußtseyn erlangt hatten. Aber auch nur in Freiheit gegen sie ist das menschliche Bewußtseyn gesetzt, nicht aber ist ihm die Möglichkeit genommen, sich, wenn auch unter andern Formen, wieder unter den Einfluß und das Joch dieser Mächte zu begeben; nur das Unüberwindliche ihrer Macht ist ihnen genommen, nicht aber ihr Daseyn aufgehoben, denn dieses wird erst geschehen, wenn Christus das Reich dem Vater übergeben wird, wo er dann auch, wie dort hinzugesetzt wird, abthun wird *πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δυνάμειν*, d. h. wo alle außergöttliche Macht völlig aufhört. Das Evangelium aber ist das vollkommene Gesetz der Freiheit, wodurch das äußere Gesetz, die äußere Nothwendigkeit, der alles Bewußtseyn unterlag, aufgehoben ist. In Christo starb die ganze kosmische Religion. Denn sie beruhte allein auf der Spannung, in der er selbst nur ein exoterisches Princip und als natürliche Potenz war. Von da an, daß die Spannung aufgehoben, die Macht jeder kosmischen Potenz gebrochen war, die vermittelnde Potenz selbst als natürliche sich im Tode aufgehoben hatte, von da an fing das Heidenthum mit schnellen Schritten an zu verwelken und gleichsam abzusterben. Seit dieser Zeit hat das Heidenthum mehr und mehr aufgehört etwas Lebendiges zu seyn; es besteht nur noch als *caput mortuum*, als sich selbst unverständliches Residuum eines Processes, der nicht mehr existirt.

In Plutarch's Schrift *de defectu oraculorum* (c. 17) erzählt einer der Mitunterredner, er habe von seinem Lehrer *Aemilianus* gehört, was dieser von seinem Vater *Epitherses* erfahren. Dieser sey einst auf einem mit Fracht und vielen Reisenden beladenen Schiffe nach Italien gefahren; gegen Abend in der Nähe der eginavischen Inseln sey Windstille eingetreten, und das Schiff habe sich den zwei Bagen (Inseln des ionischen Meeres zwischen *Leukadien* und *Corkyra*) genähert; da, als die meisten gewacht, einige auch noch zu Nacht geessen und getrunken haben, habe

sich auf einmal von den Bogen her eine Stimme hören lassen, die dem Thamus, dem Steuermann des Schiffes, gerufen; dieser sey ein Aegyptier gewesen und den wenigsten der Mitschiffenden den Namen nach bekannt. Dieser habe zweimal geschwiegen, das drittemal aber geantwortet. Darauf habe die unbekante Stimme mit Macht gerufen: Wenn du in die Nähe von dem Palodes kommst (was dieses für ein Ort ist, weiß man nicht), so verkünde, daß der große Pan gestorben ist. Zuerst nun seyen sie alle erschrocken und haben sich untereinander beredet, was zu thun sey. Thamus aber habe beschlossen, wenn er an dem bezeichneten Ort Windstille finde, wolle er das Befohlene ausrichten. Da er nun wirklich Windstille getroffen, habe er vom Hintertheil des Schiffs gegen das Land gewendet laut gerufen, wie ihm befohlen worden, daß der große Pan gestorben sey. Kaum aber sey die Stimme am Land erschollen, so sey ein großes Seufzen nicht wie von Einem, sondern von vielen dorthier gehört worden, vermischt mit Ausdrücken des Erstaunens. In Rom sey dieß, weil die Zahl der Mitsegelnden so groß gewesen, augenblicklich bekannt geworden und auch zu den Ohren des Kaisers Tiberius gekommen, der gleich nach dem Thamus geschickt und sich nach dem Pan erkundigt habe, der gemeint seyn könne. — Da diese Geschichte zur Zeit des Tiberius vorgefallen seyn sollte, so war es natürlich, sie mit dem Tode Christi in Verbindung zu bringen, und unter dem großen Pan, der gestorben sey, wurde Christus selbst verstanden. Doch ist diese Deutung mehr erbaulich als der Sache gemäß. Will man der Geschichte eine Bedeutung zugestehen, so ist der große Pan, der gestorben ist, das blinde, kosmische Princip selbst, das, seiner Natur nach ausschließlich, während der ganzen Zeit des Heidenthums insofern herrschte, als es nicht in seinem Grunde aufgehoben war. Zur völligen Expiration wurde es allerdings erst durch den Tod Christi gebracht. In Christo war auch der große Pan gestorben. Der Tod Christi, indem er die Macht aller außergöttlichen kosmischen Gewalten als solche aufhob, war das gemeinschaftliche Ende des Heidenthums und des Judenthums, welches, wie gezeigt, ebenfalls noch kosmischen Elementen unterworfen war.

Ganz entschieden betrachtet das Christenthum selbst sich als Erlösung von der blinden Macht des Heidenthums. Hier ist daher der Ort zu der Untersuchung, mit welcher unsere ganze bisherige Entwicklung sich erst völlig abschließt, der Ort zur Beantwortung der Frage: Wie steht das Christenthum im Verhältniß zu sich jene blinde Macht, jenes Princip des Heidenthums an?

So allgemein sich nun die Schrift öfters über dasselbe ausdrückt, so ist doch nicht zu leugnen, daß an andern Stellen bestimmter und persönlicher gesprochen ist, wofür ich jetzt nur anführen will, was Paulus zu den Ephesern (2, 2) sagt: Ihr habt erst gewandelt nach dem Aeon (d. h. nach dem innern bewegenden Princip) dieser Welt und nach dem Fürsten, der in der Luft herrscht (womit eine astrale, kosmische Gewalt angedeutet ist). Dieser Fürst der Finsterniß wird anderwärts noch bestimmter der Satan genannt. Satan wird angesehen als das Haupt alles Bösen und ganz insbesondere des Heidenthums. Dieß ist denn auch die streng orthodoxe Erklärung der Mythologie, von der wir nun sehen müssen, wie sie sich zu unserer Erklärung verhält. Zugleich aber ist die Rolle, die im N. T. dem Satan überhaupt zugeschrieben wird, eine so bedeutende, er wird so ganz als besonderer Gegensatz Christi betrachtet, daß wir nicht umhin können, dieser großen Macht näher zu treten und die Bedeutung derselben zu untersuchen.

Unsere Untersuchung zerfällt in einen kritischen und in einen positiven Theil.

Die ältere, zu einer gewissen Zeit allgemein angenommene Vorstellung über Ursprung des Heidenthums und Entstehung der Mythologie ist, daß das Menschengeschlecht durch Eingebung des Satans von dem wahren Gott abgezogen, mit den Vorstellungen falscher Götter erfüllt, und ihnen, die von Natur keine Götter waren, zu dienen verleitet oder gezwungen worden. Es fragt sich nun: wie verhält sich diese Ansicht zu der von uns aufgestellten Erklärung? Es ist gleich einzusehen, daß von einer Seite beide übereinstimmen. Denn was durch unsere Theorie hauptsächlich widersprochen worden, daß die Mythologie eine menschliche Erfindung oder ein bloß zufälliger Irrthum sey, eben

das widerspricht auch jene Ansicht. Indem sie das ganze Heidenthum von einer Eingebung des Satans ableitet, stimmt sie mit unserer Erklärung insoweit überein, als sie eine reelle, eine von der Freiheit des Menschen unabhängige, ja eine diese Freiheit selbst gefangennehmende Macht in den Vorstellungen der Mythologie und des Heidenthums anerkennt. So weit also, inwiefern sie die Mythologie von einer realen Ursache herleitet, die Uebereinstimmung. Von der andern Seite nun aber, was denkt sich die orthodoxe Vorstellung unter dem Satan, inwiefern sie ihn zum letzten Urheber des Heidenthums macht? Sie denkt sich diesen Satan als einen zwar mächtigen, aber doch keineswegs unbeschränkten individuellen, erschaffenen Geist, als einen ursprünglich guten Engel, der aus Hochmuth sich über Gott erheben wollen, sich ihm widersetzt habe, hierauf — von Gott ausgestoßen und seiner eignen Verkehrtheit überlassen — nun, wie Abtrünnige zu thun pflegen, alles aufgeboten habe, um auch andere, besonders die Menschheit von Gott abzuziehen und sie von sich abhängig zu machen.

Für eine solche Vorstellung des Satans nun, wie Sie wohl sehen, liegt in unserer bisherigen Entwicklung durchaus keine Begründung. Es entsteht also die Frage, ob für diese Vorstellung sonst oder anderwärts eine Begründung vorhanden sey. Es ist mir nun zwar nicht unbekannt, daß in unserer Zeit eine neue Art von sehr eifrigen advocatis diaboli aufgestanden ist, die die gewöhnliche Vorstellung des Satans mit Begierde ergriffen und geltend zu machen gesucht haben. Für solche, die in der Wissenschaft auf Abenteuer ausgehen, läßt sich auch nicht leicht eine vortheilhaftere Gelegenheit finden als jene Vorstellung. Ehe man jedoch dieser Ansicht mit philosophischen Mitteln zu Hülfe kommen will, fragt sich immer, ob sie historisch, ob sie auch nur in der Quelle, von der man sie herleitet, begründet sey. Zu Abschneidung alles Mißverständnisses will ich zum voraus bemerken, daß unsere etwaigen Zweifel an der Richtigkeit der gewöhnlichen Vorstellung auf keinen Fall die Absicht haben, weder die Realität jener Idee überhaupt zu bestreiten, noch auch der Würde des Satans selbst etwas zu entziehen; es könnte im Gegentheil seyn, daß wir dem Satan eine noch

höhere Realität und eine noch höhere Bedeutung zugeschrieben, und daß wir die gewöhnliche Vorstellung gerade darum verwürfen, weil sie diese höhere Bedeutung nicht erkennt, an die Stelle der wahren eine dürftige, kleinliche setzt. Doch ich gehe zur Sache und bemerke nochmals: es ist von der Vorstellung die Rede, nach welcher der Satan ein individueller, erschaffener Geist ist, der zuerst von Gott abgefallen, hernach auch andere Geister und zuletzt den Menschen mit in diesen Abfall gezogen.

Vor allem und erstens habe ich zu erinnern, daß in dem Namen „Satan“ schlechtthin nichts speciell Bezeichnendes liegt, daß er vielmehr von möglichst allgemeiner Bedeutung ist. Der Name ist bekanntlich aus dem Hebräischen, wo er eben nur Widersacher im Allgemeinen bedeutet. Mit dem Artikel שָׂטָן bedeutet er freilich einen bestimmten Widersacher, den Widersacher *κατ' ἐξοχήν*. Darin liegt nun allerdings die Andeutung einer Persönlichkeit, oder, wie ich allgemeiner mich ausdrücken möchte, die Andeutung eines Geistes, nicht aber nothwendig, daß dieser Geist ein individuell erschaffener, auch in seiner Art endlicher ist. Griechisch würde שָׂטָן vollkommen richtig übersetzt durch *ὁ ἀντικείμενος*. Ganz allgemein wird auch das Verbum *satan* gebraucht; z. B. in der Erzählung vom Bileam, dem der Engel des Herrn sich in den Weg stellt, ihm zu widerstehen, ihn aufzuhalten, da wird im Hebräischen das Verbum *satan* gebraucht, welches demnach nichts bedeutet als: aufhalten, einer Bewegung sich entgegen oder ihr in den Weg stellen. Das hebräische Substantiv ist im Griechischen durch *διάβολος* übersetzt worden von *διαβάλλειν*, was auch nichts anderes heißt als: interjicere se ad obsistendum, woraus unser deutsches Teufel entstanden. Das griechische Wort wird aber ursprünglich auch ganz allgemein und sogar abstracte gebraucht, von jedem contrario, von allem, wodurch jemand geirrt wird. So im ersten Kapitel des ersten Buchs der Makkabäer wird von Antiochus Epiphanes erzählt: er besetzte die Burg Davids mit starken Mauern und Thürmen und legte viel heidnisches Volk darein. Darauf wird von dieser Befestigung gesagt: *καὶ ἐγένετο εἰς ἐνεδρον τῷ ἁγιάσματι*, sie wurde zu einem Hinterhalt für den Tempel, d. h. zu einem Ort,

von dem aus man den Tempel beobachten und auf die Aus- und Eingehenden ausfallen konnte; *καί*, heißt es nun weiter, *ἐγένετο εἰς διάβολον πονηρόν τῷ Ἰσραὴλ διαπαντός*, d. h. sie wurde zu einem bösen Diabolos für Israel auf ewige Zeiten, etwas, das Israel im Weg war, es in hohem Grad hinderte oder irrte für ewige Zeiten. So allgemein wird also das Wort *διάβολος*, und sogar von einer Sache gebraucht. — So viel von dem Wort.

Eine zweite Bemerkung, die ich gleich auf diese will folgen lassen, ist, daß in der That weder im N. T. noch im A. T. eine Stelle zu finden ist, wo gesagt wäre, daß der Teufel erschaffen worden, ein erschaffener Geist sey. Ich bitte Sie wohl zu bemerken, ich sage: ein erschaffener Geist. Denn daß er ein erst im Laufe der Dinge gewordener sey, dieß wird damit nicht ausgeschlossen, daß er kein erschaffener ist. Daß er ein erschaffener Geist sey, wird, wo ich mich darnach umgesehen, bloß aus dem allgemeinen Grundsatz geschlossen, daß alles, was außer Gott wirklich sey, bloß ein Geschöpf, ein von Gott Erschaffenes seyn könne. Dieß mochte in Bezug auf eine frühere Philosophie ganz richtig seyn, die sich ein Außergöttliches nicht anders denken konnte. Eine spätere Philosophie könnte aber diesen Grundsatz leicht nicht ebenso allgemein und so nothwendig finden. Wir haben früher mit Gründen, die ich für unwiderleglich halte, gezeigt, daß Christus in jenem mittleren Zustand außer Gott war, ohne ein Geschöpf zu seyn. Der Satan wird aber vorzugsweise als der Widersacher Christi gedacht, wie hinwiederum von Christus gesagt ist: *εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*, dazu ist der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Widersachers auflöse (als ein wahrer *Λύσιος*, das bekannte Prädicat des Dionysos) — ich kann nicht umhin, dabei zu bemerken, daß Plutarch¹, indem er den persischen Dualismus darstellt, sagt, die Magier behaupten, 3000 Jahre lang herrsche der eine Gott, 3000 der andere, der die Werke des ersten auflöse: *τὰ τοῦ ἑτέρου ἀναλύων*. Ich führe dieß nur als analoge, keineswegs aber als gleiche

¹ De Iside et Osiride c. 47.

Vorstellung an. Wenn nun Christus in jenem Gegensatz nicht ein Geschöpf ist, sollte das ihm Entgegenstehende ein Geschöpf, und nicht vielmehr etwas Außer- und Uebergeschöpfliches seyn, da es dann erst zu einer wahren Macht würde, wegen deren es der Mühe werth gewesen wäre, so Großes und Außerordentliches zu thun und zu erleiden, als Christus gethan und erlitten hat. Wir müssen offenbar einen würdigeren Gegensatz für Christum haben? Christus und Satan beziehen sich so aufeinander, daß die Bogomilen sogar den Satan den älteren Bruder Christi nannten¹. Wenn nun aber von der einen Seite nirgends nachzuweisen ist, daß oder wann der Satan erschaffen worden, und auch eine philosophische Nothwendigkeit nicht besteht, ihn gerade als Geschöpf zu denken, so ist es freilich von der andern Seite dem alt- und neutestamentlichen Begriff, ja der Offenbarung schlechterdings entgegen, ein eigentlich böses Princip anzunehmen. Ein böses Princip wäre nämlich ein von Natur böses, ein von Natur, also auch ursprünglich Gott entgegengesetztes, dergleichen von den Manichäern angenommen wird und, wenigstens nach der gewöhnlichen Erklärung, auch in dem persischen System behauptet wurde. Ein böses Princip wäre nothwendig ein Gott gleich ewiges (*Deo coaeternum*). Dem widerspricht nun das A. und N. T. aufs entschiedenste. Also der Satan kann ebensowenig ein böses Princip seyn, als er nach dem bisher Gezeigten ein eigentliches Geschöpf zu seyn scheint. Die wahre Vorstellung des Satans wird also in der Mitte liegen zwischen diesen beiden Bestimmungen.

Ich stelle nun als dritte Bemerkung auf, daß, wenn nirgends ein Anspruch zu finden ist, aus dem sich die bloß geschöpfliche Eigenschaft des Satans erweisen ließe, daß dagegen in der Schrift von dem Satan auf eine Weise und mit Prädicaten gesprochen wird, die sich mit einer bloß geschöpflichen Natur durchaus nicht vertragen. Ich will a) nicht anführen, daß häufig von dem Satan und seinen Engeln gesprochen wird, freilich auch von Engeln Michaels, aber in einem poetischen Buch², vielleicht bloß des poetischen Parallelismus wegen. Aber dem

¹ Euthymii Zigabeni Panoplia. Cap. XXIII, §. 7.

² Offenb. 12, 7.

Satan wird ein Reich zugeschrieben gerade wie Christo, und zwar beherrscht er ein dem Reich Christi entgegengesetztes und widerstehendes Reich. Auch hier wird er also gewissermaßen auf gleiche Linie mit Christo, wenngleich als der Widersacher, gestellt; als der, dessen Reich und dessen Werke zu zerstören Christus gekommen ist. War die Gewalt des Satans eine geschöpfliche, so war es, dürfte man wohl sagen, in keinem Verhältniß damit, daß Christus, der eine entschieden übergeschöpfliche Natur ist, sich selbst den Leiden unterwarf, ihn zu besiegen. Gegen einen bloß erschaffenen Geist scheint es, hätte es noch andere Mittel gegeben. Ueberhaupt kann ich die ganze Vorstellung, daß ein solcher Geist aus Ueberhebung und Hochmuth Gott untreu und widerspenstig geworden, mit der übrigen Erhabenheit des Satans nicht übereinstimmend finden. Milton und Klopstock haben sich alle Mühe gegeben, dem Satan nach der gewöhnlichen Vorstellung eine gewisse Erhabenheit zu geben, aber selbst der classisch gebildete Milton hat es nicht vermocht.

Auch durch andere Ausdrücke b) wird dem Satan eine Erhabenheit beigelegt, die sich mit einer solchen Vorstellung nicht reimen läßt. Er heißt: *ὁ ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου*, der Fürst dieser Welt. Christus selbst nennt ihn so. Der Apostel Paulus geht noch weiter. Ihm ist (2 Kor. 4, 4) der Satan *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, der Gott dieser Welt. Wie groß auch immer die Macht des Satans in dieser Welt gedacht werde, der Gott dieser Welt könnte doch niemals ein individueller und concreter Geist genannt werden. Ebenfowenig könnte es von einem solchen heißen, daß er die Macht oder Gewalt des Todes habe, wie im Brief an die Hebräer steht (2, 14): Christus ist des Fleisches und Blutes der Kinder theilhaftig geworden, auf daß er durch den Tod die Macht nähme dem, der des Todes Gewalt hat, d. i. dem Satan: *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτέστι τὸν διάβολον*. Dieses *τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχειν* von einem bloßen Geschöpf zu sagen, widerstritte allen Begriffen. Dagegen, denke ich, wird jeder zugeben, daß wenn z. B. unter dem Satan jener durch Schuld des Menschen in der Schöpfung wieder erregte Wille gedacht würde, der in seiner

Ueberwindung und Unterwerfung unter einen Höheren die Grundlage der Schöpfung und des menschlichen Bewußtseyns ist, der aber eben darum, wenn er aufs neue in seiner Schrankenlosigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menschliche Bewußtseyn wieder aufzuheben droht, — jeder, sage ich, wird mir zugeben, daß, wenn unter dem Satan dieser Wille zu verstehen wäre, von dessen Daseyn, von dessen höchst reellen Wirkungen, ja von dessen Macht über das menschliche Bewußtseyn uns zu überzeugen, wir durch die ganze frühere Entwicklung und insbesondere durch die Erklärung der Mythologie hinlänglich Gelegenheit gehabt haben, jeder, sage ich, wird gestehen, daß wenn unter Satan dieser Wille — jeder Wille aber = Geist, also dieser Geist — zu verstehen wäre, daß alsdann jene Ausdrücke nicht zu stark und dem Gegenstand vollkommen angemessen seyn würden. Die Sprache Christi selbst und des N. T. überhaupt aber ist von übertriebenen Ausdrücken fern, und, wie jeder, der die Sachen selbst versteht, bekennen muß, überall dem Gegenstande und zwar auf das zarteste angemessen.

Aber es sind nicht bloß einzelne Ausdrücke, durch welche Satan höher gestellt wird, sondern es wird ihm (dies ist nämlich ein drittes Argument), es wird ihm zum Theil auch ein Verhältniß zu Gott und in diesem eine Funktion zugeschrieben, die sich mit der gewöhnlichen Vorstellung durchaus nicht verträgt. Wenn gleich nämlich in einem großen Theil des N. T. Satan als vorzüglicher Urheber des Bösen und insoferne als Feind Gottes beschrieben wird, so erscheint er doch anderwärts als ein zur göttlichen Oekonomie selbst gehöriges, und insofern von Gott anerkanntes Princip (denn wenn er nicht ein concreter, individueller Geist ist, so darf er immer als ein Princip ausgesprochen werden; nur dagegen, daß er als ein an sich, d. h. auch vor und außer der Schöpfung und demnach original- und demnach ewig-böses Princip angesehen werde, dagegen haben wir uns verwahrt), er erscheint, sage ich, als ein selbst zur göttlichen Oekonomie gehöriges und insofern von Gott anerkanntes Princip. So namentlich in jener dem Buch Hiob vorausgeschickten Erzählung, die eben darum von jeder den Erklärern viele Mühe macht. Wenn man aber den geschichtlichen Sinn einer Idee

eruiert will, muß man alles zusammennehmen und darf nichts ausschließen. Dort nämlich treten eines Tages die **בְּנֵי אֱלֹהִים**, Söhne Gottes vor den Jehovah, und unter diesen auch Satan, und Jehovah redet ihn an und fragt, wo er herkomme. Satan antwortet: ich habe die Erde durchstreift. Hierauf fragt Jehovah: Hast du nicht meinen Knecht Hiob bemerkt, denn es ist seines Gleichen nicht auf der Erde, schlecht und recht, gottesfürchtig und meidet das Böse? — Dagegen nun Satan: Meinst du, Herr, daß Hiob umsonst Gott fürchtet? Hast du doch ihn, sein Haus und alles, was er hat, rings verwahret, und die Arbeit seiner Hände gesegnet und sein Gut ausgebreitet. Aber rede einmal deine Hand aus und taste an alles was er hat, was gilt's, er wird dir ins Angesicht abfragen. Und was geschieht? Der Herr antwortet dem Satan: Siehe, alles was er hat sey in deiner Hand, nur an ihn selbst lege deine Hand nicht. Und Satan geht aus und bringt über den gerechten Hiob alles Leid, nicht nur Verlust seines Viehs und aller seiner Habe, sondern aller seiner Kinder. In der Folge, da Satan beschämt zugestehen muß, daß Hiob derselbe geblieben, hört er nicht auf seine Gesinnung in Zweifel zu ziehen, indem er zu Jehovah sagt: Ein Mann läßt alles für sein Leben, aber rede deine Hand aus und gehe ihm an sein Fleisch und Gebein, was gilt's, er wird dich verlassen. Und der Herr spricht wieder zu Satan: Gehe hin, es sey in deiner Hand, nur seines Lebens schone. Wie erscheint nun hier Satan? Als eine Macht, welche geneigt ist, die Gesinnung des Menschen in Zweifel und also auf die Probe zu stellen, als eine Macht also, die gleichsam nothwendig ist, damit das Ungewisse gewiß werde, das Unentschiedene sich entscheide, die Gesinnung sich bewähre. Sie sehen, wie tief, ja bis in die ersten Anfänge, hier die Idee des Satan zurückgeht, indem er die Macht ist, die, ohne selbst böse zu seyn, dennoch das verborgene Böse hervor- und an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe, die eben darum auch an dem hervor- oder an den Tag gebrachten Bösen sich erfreut, weil es die Bestätigung ihres Zweifels, und weil durch dessen Offenbarwerden ihre Absicht erreicht ist. Selbst neidisch kann diese Macht genannt werden, wie Aristoteles

von der Nemesis selbst sagt, daß sie unwillig sey, d. h. neidisch, über das Glück des unverdient Glücklichen. Alle jene finstern Wesen, die Pestobos von der schädlichen Nacht geboren werden läßt, den *Θάνατος* (den Tod), den *Μάμος* (den allgemeinen Tadler, als solchen stellt sich ja Satan hier im Buch Hiob dar), den Zank, und besonders die Ate, die Unheilsgöttin, die gedacht wird als Urheberin alles übereilten, blinden, besinnungslosen Handelns und des daraus entspringenden Unheils — alle diese finstern Wesen scheinen in der Idee des Satan zusammenzutreffen und ihm, ohne daß er selbst ein eigentliches Geschöpf ist, eine hohe Stelle und Funktion in der Schöpfung anzuweisen. Denn wenn es im Lauf des schon geordneten menschlichen Lebens seine Rolle ist, wie hier in Bezug auf Hiob, der Verdächtiger, in-Zweifel-Steller jeglicher Gesinnung zu seyn, sollte in der Verleitung des ersten Menschen, die ihm ebenfalls zugeschrieben wird, sein Geschäft ein anderes gewesen seyn? Sollte er nicht auch dort — nicht eigentlich als selbst böses, wohl aber als das Böse ahndendes und an dessen Hervorziehung sich erfreuendes Wesen gewirkt haben? Sollte er nicht auch dort, wie hier bei Hiob, insofern Werkzeug Gottes selbst gewesen seyn, als Gott selbst will, daß nichts verborgen bleibe? Dieß sind nur vorläufige Fragen, aber die meines Erachtens hinlänglich sind zu zeigen, daß die ursprüngliche Idee des Satans eine ganz andere ist, als welche die spätere Zeit aus ihm gemacht hat. Es ist übrigens ganz natürlich und wohlbegreiflich, daß gegen das Ende des Kampfs, und wo der Kampf jenem Princip eigentlich ans Leben geht, daß Satan dort immer mehr als selbst böses, dem Guten widerstehendes empfunden werde, ohne daß darauf ein allgemeiner Begriff des Satan gegründet werden könnte. Auch Er ist ein geschichtliches Wesen, d. h. ein solches, dessen Verhältniß in verschiedenen Zeiten ein verschiedenes seyn kann. Alle Irrthümer und Hindernisse der wahren Einsicht in der Wissenschaft, und so besonders auch in der Theologie, kommen davon her, daß, was nur für einen bestimmten Moment Wahrheit hat, zu einem allgemeinen Begriff erhoben oder ausgedehnt wird. Die Persönlichkeiten in jener höheren Geschichte, mit der wir uns hier beschäftigen, sind nicht stillstehende, unbewegliche,

also ist auch ihr Begriff selbst ein beweglicher, und so auch Satan — der Urheber des Widerspruchs, der allgemeine Veruneiniger —, durch den zuerst der Tod, die Zwietracht und das Böse selbst in die Welt kam — Satan ist ein anderer in seinem Anfang, ein anderer in seinem Ende. — Doch muß ich bemerken, daß gleichwie das Ende sich stets des Anfangs wieder erinnert, daß, gerade das letzte Buch des N. T., die Apokalypse, jene Vorstellung des Satan als Verdächtigers, als in-Zweifel-Stellers, als Anklägers noch einmal zurükruft. Dort heißt es nämlich (12, 9): Der große Drache, die alte Schlange wurde ausgeworfen vom Himmel (wo er bei Hiob noch erscheint) und geworfen auf die Erde und seine Engel mit ihm. Darauf ruft eine große Stimme im Himmel: Jetzt ist das Heil und die Kraft und das Reich Gottes und die Macht ist seines Christus geworden, denn der Verkläger unserer Brüder ist hinausgeworfen, der sie verklaget hat Tag und Nacht vor Gott. (Dies hängt zusammen mit dem, was ich früher gelegentlich der Rechtfertigung gesagt habe. Es ist etwas im Menschen, das ihm immer sagt, daß sein ganzes Leben in Gottes Augen mißfällig sey, was er auch thue, das ihn beständig bei Gott verklagt). Der einen andern bei einem dritten verklagt, sucht ihn mit diesem zu veruneinigen. Satan ist der beständige Veruneiniger des Menschen mit Gott; jenes erregte Princip ist gleichsam der fortwährende Ankläger des Menschen bei Gott, der Gott unablässig an die Schuld des Menschen erinnert. In jener Zeit, von welcher die Apokalypse spricht, ist dieses Princip von Christo durchbrochen und zunichte gemacht, darum hebt nun das Reich Gottes und Christi an, der Antheil, den der Verkläger bis jetzt an dem Zustand der Welt und der Dinge hatte, ist ihm genommen, die Welt ist rein Gottes und seines Gesalbten, d. h. Gott hat nun alle Gewalt in Gemeinschaft mit seinem Gesalbten. Also bis zu jenem letzten Ende, wo Christus aufheben wird alle Herrschaft und Gewalt, wo alle seine Feinde unter seine Füße gelegt sind, bis dorthin ist der Satan ein zur göttlichen Oekonomie selbst gehöriges Princip, dem gegeben ist, den Widerspruch, den Fluch, das Zerwürfniß, die Uneinigkeit zu erhalten, damit um so herrlicher sey der Sieg und der endliche Triumph, in

welchen die von dem Geist des Widerspruchs fortwährend in Zweifel gestellte Sache Gottes hinausgeführt ist. Dann, wenn aller Zweifel aufgehoben, die Sache Gottes klar, offenbar und entschieden ist, dann hat der Satan sein Werk gethan, seine Mission und mit ihr seine Macht hat ein Ende. Bis dahin aber ist er eine große Macht, und die selbst zur endlichen Verherrlichung Gottes nothwendig ist, die eben darum nicht verlästert, nicht verachtet werden darf, wie der Apostel Petrus ausdrücklich lehrt.

Ich habe schon bemerkt, es sey natürlich, daß gegen das Ende des Kampfes das widerstrebende Princip immer mehr als das böse erscheine. So ist der Satan beinahe durchaus (nur als böse) in den Schriften der Apostel Paulus und Johannes betrachtet, die auch in diesem Betracht auf gleicher Linie stehen. Aber neben dieser Ansicht tritt in andern Schriften aus dem apostolischen Zeitalter noch die ältere, ebenso wahre Vorstellung hervor, nach welcher der Satan eine Macht ist, welche zu verachten oder zu lästern, man erzittern, deren Kräfte oder Gericht Gott allein vorbehalten seyn solle. Solche zwar nicht gerade sich widersprechende, aber doch contrastirende Aeußerungen können nur dem Verwunderung erregen, der nicht zum voraus bedacht hat, daß der Begriff des Satans schon zufolge der Natur des Princip, von welchem er zuletzt sich herfschreibt (vom Princip des seyn und nicht seyn Könnenden, des seiner Natur nach Amphibolischen und Doppelsinnigen), von allen möglichen der am meisten dialektische ist. Die Freiheit von aller kosmischen Gewalt, die Lehre von der völligen Befiegung Satans durch Christus wurde besonders von dem Apostel Paulus verkündet; diese Lehre mag, wie manches andere Evangelium der Freiheit, schwachen Seelen verderblich geworden seyn, zum gefesselten Leben sie verleitet haben, wie aus dem zweiten Brief Petri zu ersehen, wo von solchen schwachen Seelen¹ gesagt ist: Wenn sie den Befleckungen der Welt (der kosmischen Mächte) durch die Erkenntniß des Herrn und Befreiers Jesu Christi entflohen sind, aber wieder in diese verwickelt werden, so ist mit ihnen das Letzte ärger geworden als das Erste. Von eben diesen sagt derselbe

¹ *Ψυχὰ ἀσέβητων.* 2 Petr. 2, 14 (coll. 3, 16) und 20.

zweite Brief Petri (2, 10), daß sie sich nicht scheuen, die Majestäten, die Herrlichkeiten zu höhnen, die man nicht verachten kann, ohne eben dadurch noch tiefer, nämlich in die materiellen Lüste, zu versinken¹, und welche selbst die Engel nicht zu lästern wagen, Gott das Urtheil überlassend (woraus zu ersehen, daß jene Majestäten widergöttliche Mächte sind). Aber das Bedeutendste ist, was von eben diesen gesagt ist, daß sie die Herrlichkeit (Herrlichkeit schlechthin — ohne weitem Beisatz —) verachten — *κυριότητος καταφρονοῦντας*. Was ist diese *κυριότης*? Die Ausleger wagen hier nicht, das Rechte zu sehen. Die *κυριότης* ist nichts anderes als der Satan selbst. Er ist die *κυριότης*, weil er das Princip ist, auf welchem die Herrlichkeit, das Herrseyn Gottes, beruht. Er heißt die Herrlichkeit, wie auch ein Besizthum, vermöge dessen einer ein Herr ist, eine Seigneurie oder eine Herrlichkeit genannt wird. Das Herrseyn Gottes beruht eben auf dem B, das er Herr ist zu setzen und nicht zu setzen. Der Satan ist das durch den göttlichen Unwillen gesetzte B, er ist die große Macht Gottes in der gefallenen Welt, die selbst eine so hohe Macht als Michael ist nicht zu lästern und zu verdammen wagt, deren Gericht sich Gott allein vorbehalten hat, ganz übereinstimmend damit, daß dieses Princip das eigentliche Mysterium Gottes ist, welches er setzen und aufheben kann, das keine Creatur wagen darf anzutasten.

¹ Ganz dasselbe sagt der Verfasser des Briefs Judä (B. 8), und stellt ihnen das Beispiel des Erzengels Michael entgegen, der, da er mit dem Widersacher (dem *διάβολος*) stritt über den Leichnam Moses, nicht wagte, eine Lästerung gegen ihn auszustossen, sondern nur sagte: Der Herr strafe dich.

Es ist viel über diesen Streit, der zwischen Satan und dem Erzengel über den Leichnam Moses sich erhoben, conjecturirt worden. Vielleicht ergibt sich auf folgende Art etwas Bestimmteres und Einleuchtenderes darüber. Satan ist Urheber und daher überall auch Repräsentant des Heidenthums. Der Erzengel Michael (NB. der einzige Erzengel) steht dagegen in der unmittelbarsten Beziehung auf den Messias und ist der Fürst des Volkes Israel, obgleich die Israeliten eigentlich nicht (wie nach jüdischer Vorstellung die übrigen 70 Völker) einer *δυναμίας* oder *ἐξουσίας* übergeben sind, sondern dem Herrn allein. Michael ist aber nur barum der Fürst Israels, weil er statt des Messias ist, dieses wahren Königs, den Israel erwartet, wie ihn denn selbst in Bezug auf die letzte Zukunft Christi, auf die Zukunft zum Gericht, der Apostel Paulus in eben dieses

In dieser Vorschrift, der Satan solle nicht gelästert werden, liegt zugleich die Andeutung, daß er nicht ein unbedingt böses, sondern ein zu der göttlichen Weltregierung selbst nothwendiges Princip sey. Dieß war auch durchaus jüdische Vorstellung. Schöttgen, welcher aus jüdischen Büchern Erläuterungen zu den christlichen gesammelt, führt aus dem Sohar die Worte an: Non licet homini, ignominiose conviciari genus adversum (so wird das Geschlecht der bösen Geister genannt). Im Buch Sirach wird derjenige ein Irreligiöser genannt, der dem Satan fluche; es wird gesagt, daß ein solcher seiner eignen Seele fluche¹. Nach bestimmten Aussprüchen ist also in dem Satan noch eine Art von göttlicher Majestät (eine κυριότης) zu erkennen; Von einem bloßen Geschöpf konnte dieß nie gesagt werden.

Haben wir uns nun erst von dieser Würde des Satan überzeugt, so wird uns — und dieß mögen Sie als vierte Bemerkung zu den bisherigen hinzufügen — zufolge dieser Ansicht auch die nach der gewöhnlichen

Verhältniß zu Christus setzt, wenn er sagt (1 Theß. 4, 16): Christus wird kommen mit der Stimme des Erzengels, der also hier offenbar als ihm vorausgehend, als ihn (den kommenden) ankündigend gedacht wird. Dieß vorausgesetzt nun, wird es deutlicher seyn, was jener Streit, der sich über den Leichnam Moses zwischen Satan und Michael erhoben, bedeutet. Denn das Gesetz Moses enthält, wie wir gesehen haben, selbst noch kosmische, heidnische Elemente; insofern konnte ihn der Fürst der Welt ansprechen. Von der andern Seite aber sind diese kosmischen Elemente hier nur Vorbilder, Vorzeichen, Schatten des Zukünftigen, des Messias, und so sind sie durch den Messias selbst geheiligt. Insofern nimmt Michael als Repräsentant des Messias (des Christenthums) sich seiner an. Das mosaische Gesetz steht zwischen Heidenthum und Judenthum. (Einige haben ziemlich prosaisch unter dem *σῶμα Μωυσεως* nicht die Leiche Moses, sondern sein Gesetzbuch verstanden; sprachgemäß könnte dieß etwa zugestanden werden; der Sinn bleibt derselbe). Dieser Streit stellt nur denselben Streit vor, der durch die gnostischen Sekten erhoben wurde, die behaupteten, das Gesetz Moses sey nicht von dem wahren Gott, sondern bloß von dem Demiurgen, dem kosmischen Gott gegeben. Dieser Streit über den Leichnam Moses kann darum nicht wohl eine jüdische Erfindung seyn, denn er setzt schon ein doppeltes Bewußtseyn voraus. Es ist eine der Vorstellungen, die sich bei dem ersten Losreißen des christlichen Bewußtseyns vom Mosaismus nothwendig erzeugten.

¹ 21, 30. Die Worte heißen: ἐν τῷ καταρᾶσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν, αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν.

Vorstellung so unbegreifliche Versuchungsgeschichte Christi begreiflicher. Heißt es nicht Christum tief herabsetzen, wenn man für möglich annimmt, daß er der Versuchung durch ein Geschöpf ausgesetzt war? Dagegen ist es ganz begreiflich, daß Christus den Sollicitationen jenes Principis, dessen Werke aufzulösen er gekommen war, und das ihm gegenüber eine wirkliche Macht war, daß er Sollicitationen dieses Principis, und zwar direkter und unmittelbarer als irgend ein Mensch es seyn konnte, ausgesetzt war, ja nach dem göttlichen Gesetz, welches will, daß alles erprobt, alles bewährt werde, ausgesetzt seyn mußte. Ein bloßes Geschöpf, ein creatürlicher Geist, der gegenüber von Christo keine wahre Macht seyn konnte, hätte sich ihm mit Versuchungen nicht nähern können. Dagegen ist es ganz begreiflich, daß der Fürst oder Gott dieser Welt, das allgemeine Princip, das alle Welt gefangen hält, auch dem Bewußtseyn Christi sich nähern konnte. Satan wird sonst als tief und unergründlich listig dargestellt; wie ganz abgeschmact aber müßte man sich den Satan vorstellen, der seiner Geschöpflichkeit sich bewußt von Christo verlangt hätte, daß er vor ihm niederfalle und ihn anbetet, d. h. ihm göttliche Verehrung erweise, was einem auch nur gewöhnlich frommen Israeliten zu Christi Zeit kein Geschöpf, wie hoch man es sich denke, hätte anmuthen dürfen? Dagegen war es in der Ordnung, daß jenes Princip, das Christus eben durch sein Kommen, durch sein Menschwerden schon als eine ebenbürtige, ihm äquipollente Macht anerkannt, ja dem er sich durch die Menschwerdung (wie früher gezeigt) äußerlich unterworfen hatte — freilich nicht, um es anzubeten, aber um es zu besiegen —, es war begreiflich, daß jenes Princip versuchte, von ihm die äußerlichen Zeichen auch der inneren Unterwerfung zu erhalten. Ist Satan ein bloßes Geschöpf, so sind die Worte absurd, die er zu Christus sagt, die Worte: Diese ganze Macht und Herrlichkeit ist mein, ich gebe sie, wem ich will! Ist aber Satan ein Princip, und zwar, das schon fühlt, daß ihm bald nur noch das äußere Weltreich angehören wird (darüber in der Folge), so sind diese Worte ganz consequent.

Keine Versuchung, die von irgend einem Geschöpf, auch dem mächtigsten, ausging, konnte bis an das göttliche Bewußtseyn in Christo

reichen, da ja selbst für den Menschen das bloße Versuchtsfehn durch das Geschöpf das Geringste ist. Ich darf mich als Mensch hoch genug gestellt denken, um in meinem Willen eine Region, eine Kraft zu kennen, die keinem Geschöpf, sey es auch das mächtigste, zugänglich ist. Dieß gesteht ja auch der Apostel Paulus dem Menschen zu, wenn er sagt¹: Unser Kampf ist nicht ein Kampf gegen Fleisch und Blut, d. h. es ist nicht etwas bloß Geschöpfliches und Concretes, mit dem wir zu kämpfen haben; unser Kampf ist gegen die *ἀρχάς*, die *ἐξουσίας* (die reinen Potenzen sind aber nichts Concretes, in diesem Sinn Geschöpfliches), unser Kampf ist gegen die *κοσμοκράτορας*, die kosmischen Gewalten, die Weltherrscher, die in der Finsterniß dieses Aeon walten, gegen die geistigen Principe des Bösen, *πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* — deren Region nicht die beschränkte irdische, sondern die allgemeine, die universelle Welt ist, der Himmel. Und so mag sich denn hier unmittelbar noch eine fünfte Bemerkung anschließen, daß jene Art von Allgegenwart, die dem Satan zugeschrieben wird, jener beständige und unmittelbare, durch nichts aufgehaltene Einfluß auf den Menschen, vor dem dieser gewarnt wird, daß ein solcher immer und überall gegenwärtiger Einfluß sich nicht verträgt mit der Natur eines bloßen Geschöpfes, das, wie mächtig man es sich denke, gegen kein anderes Geschöpf, am wenigsten den Menschen, eine solche durchdringende Macht und Gewalt ausüben könnte, wogegen dieser unablässige und allgegenwärtige Einfluß wohl sich verträgt mit der Natur eines Principes, das überall und immer um, ja in dem Menschen ist und jeden Augenblick ihm sich nicht nur vorstellen oder darstellen, sondern auch ihm sich insinuiren kann; denn Geschöpf wird von Geschöpf ausgeschlossen, nicht aber kann das Geschöpf ein allgemeines, kosmisches Princip ausschließen.

Diese letzte Bemerkung führt uns nun von selbst auf den andern, nämlich den mehr positiven Theil unserer Auseinandersetzung.

¹ Eph. 6, 12.

Vierunddreißigste Vorlesung.

Haben wir in dem kritischen Theil gezeigt, daß die bestimmtesten Erklärungen, welche das N. T. über die Natur des Satans enthält, nicht wohl übereinstimmen mit der gewöhnlichen Vorstellung, die ihn als ein Geschöpf denkt, so haben wir nun zu untersuchen, ob diese Aeußerungen besser übereinstimmen mit der Ansicht, zu welcher wir durch jene kritischen Erwägungen hingeleitet worden sind, mit der Ansicht, daß der Satan nicht ein bloßes Geschöpf, sondern ein Princip sey, zwar nicht ein ewiges und in diesem Sinn unerschaffenes, aber doch ein Princip. Wir sagen, er ist nicht ein bloßes Geschöpf. Um uns hierüber auf das bestimmteste zu erklären, wollen wir folgende Momente unterscheiden.

Jenes Princip des Anfangs, von dem wir sagten, es liege der ganzen Natur und dem menschlichen Bewußtseyn selbst zu Grunde — wir nennen es wieder B — dieses B also ist nicht selbst Geschöpf; denn vielmehr ist es, wie wir bewiesen haben, das principium ex quo jedes Geschöpf, das ultimum *ἄκρον* der Schöpfung. In diesem Sinn nun können wir das „nicht bloßes Geschöpf Seyn“ (die relative Uebergeschöpflichkeit des Satans) nicht meinen und denken. Satan ist nicht das reine, das absolute B. Eben dieses B aber ist in der ganzen Schöpfung Gegenstand der Ueberwindung — eigentlich ein aus sich selbst, aus seinen ursprünglichen Schranken gesetztes unendliches Seyn, das durch die Schöpfung wieder in die Schranken des

Könnens, in sich als Potenz, als A, zurückgebracht werden soll. Dieses nun als A gesetzte B, da es weder ursprüngliches A, noch bloßes B, sondern das als A gesetzte B ist — als solches, sage ich, ist es Geschöpf (ich bitte Sie dieß wohl zu bemerken: Geschöpf ist weder das ursprüngliche A, das reine Können, noch das reine B zu nennen, aber als aus B in A zurückgebrachtes A ist es Geschöpf) und zwar das höchste aller Geschöpfe, nämlich der Mensch. In diesem Moment (der freilich nur als Moment gedacht werden kann) ist das B wieder in seiner ursprünglichen Klarheit und Lauterkeit, es ist wieder = A, wie vor der Schöpfung (denn in der Schöpfung war B ein Anderes von sich, das außer sich Gesetzte). Dieser Moment unserer Entwicklung entspricht dem in der andern Theorie angenommenen Moment, wo Satan, d. h. eben das, was nachher Satan ist, als noch rein, als nicht gefallen, als in anerschaffener Herrlichkeit bestehend gedacht wird. Innerhalb des menschlichen Bewußtseyns und mit den Schranken desselben umfassen ist also jenes Princip wirklich Geschöpf. Jedoch der Mensch selbst hat durch unvordenkliche That diese Schranken wieder aufgehoben. Da es nun nur innerhalb dieser Schranken geschöpflich war, so ist es eben damit, daß es aus diesen Schranken tritt, auch wieder aus seiner geschöpflichen Eigenschaft herausgetreten. Und dieses zwar in Folge der Schöpfung in geschöpflichen Schranken gewesene, aber nun wieder aus diesen Schranken durch Schuld des Menschen herausgetretene Princip, dieses Princip ist nun wieder, als selbst schrankenloses und allem concreten Seyn entgegengesetztes, reiner Geist, es ist selbst allgemeines, univervelles Princip, ein Leben eignen Art zwar, ein falsches Leben, eines, das nicht seyn sollte, aber doch ist, und einmal erregt, nicht wieder, wenigstens nicht unmittelbar wieder zurückgebracht werden kann. Wir können von diesem, jetzt in seiner eignen Schrankenlosigkeit lebenden und höchst wirklich gewordenen Princip nicht anders sagen als: es ist ein Geist: Geist ist es wegen seiner allem Concreten jetzt entgegengesetzten Natur, ein Geist ist es aber, weil es doch nur ein bestimmter, nämlich allerdings nicht ein ursprünglicher, sondern ein bloß gewordner Geist (insofern kein Princip im

Sinn des Manichäismus), es ist ein gewordenener Geist, nämlich ein vom Menschen erregter, der ursprünglich im menschlichen Bewußtseyn gefaßt war, aber jetzt ein es überschreitender, ja es aufzuheben drohender Geist ist, — dieses also durch alle jene Momente hindurchgedachte Princip ist erst der Satan, wie jeder geneigt seyn wird zuzugestehen, der die Prädikate sich zurückeruft, die das N. T. dem Satan beilegt.

Sie sehen, wie so vermittelt ist, daß Satan ein Gewordenes ist, das die Schöpfung voraussetzt, und in diesem Sinn etwas Creatürliches, und doch nicht Creatürliches, weil ein schrankenloser Geist, dessen Natur darauf beruht, aus den Schranken wieder hervorgetreten zu seyn.

Doch dieser Ueberzeugung stellt sich nun gleich ein mächtiger Einwurf entgegen. Nämlich nach dieser Entwicklung würde sich der Satan als solcher erst von dem Fall des Menschen herschreiben, während es die bestimmteste Lehre der Offenbarung ist, der Fall des ersten Menschen sey selbst vom Satan veranlaßt, Satan sey der Verführer der ersten Eltern gewesen. Dieser Einwurf löst sich indeß schon durch eine bloße genauere Bestimmung des Ausdrucks.

Das Daseyn des Satan als solchen kann doch nur so viel heißen: seine reelle Gewalt über den Menschen: Diese hat er allerdings erst durch den Fall erlangt. Aber die Macht und Gewalt, den Menschen zu verleiten, diese Gewalt, welche noch keine reelle ist, wenn sie der Mensch nicht zu einer wirklichen werden läßt, diese noch gleichsam ideelle Gewalt konnte er allerdings nicht erst durch den Fall erlangt haben. Die Sache verhält sich vielmehr so: Jenes Princip des Anfangs, das der Grund und das Vorausgehende der Schöpfung ist, war dem Menschen unterworfen, Subjekt des Menschen im eigentlichen Sinn. Aber dieses Princip, obgleich jetzt in die Gewalt des Menschen gegeben, kann die ursprüngliche Doppelsinnigkeit — die Duplicität seiner Natur nicht ablegen. Bis auf die letzte Kategorie verfolgt, gehört der Satan durchaus zu der des nicht Seyenden, was auch in einem ihm beigelegten Namen ausgedrückt ist, in dem Namen Belial, hebräisch בְּעִיָּל. Das Wort בְּעִיָּל drückt die Negation aus, das Verbum בָּעַל

hat nach dem Arabischen die Bedeutung von prominere, prostare, hervorragen, hervorstehen. Belijaal ist also id quod non prostat, non exstat, das, was seiner Natur nach ganz in die Tiefe, das nicht Sehende, zurückgeht. Zwar die Schöpfung beruhte eben darauf, daß dieses Princip aus diesem nicht-Sehn, aus dem An-sich hervorgetreten, sehend, erstant geworden war. Allein der letzte Sinn der ganzen Schöpfung ist eben, es als das nicht sehende zu erklären, und als dieses ist es auch erklärt im Menschen; denn der Mensch entsteht nur, indem jenes Princip zum nicht sehenden, aber eben dadurch zum Sehenden des Höchsten (des eigentlich sehn Sollenenden) geworden ist. Aber es kann die Doppelseitigkeit seiner Natur nicht ablegen; immer bleibt die Möglichkeit zurück, daß es wieder hervortrete, sich erhebe. Diese Möglichkeit ist das schlechterdings nicht Auszuschließende, eben weil sie bloße Möglichkeit ist. Als wirkliches Princip ist es ausgeschlossen durch das rein menschliche Bewußtseyn und in diesem; als bloße Möglichkeit aber ist es eben das schlechterdings nicht Auszuschließende. Ja, vermöge des gleich anfangs ausgesprochenen und auch kürzlich wiederholten Gesetzes, daß jedes Leben erprobt, auf die Probe gestellt und bewährt werden soll — zufolge dieses Gesetzes muß jene Möglichkeit nothwendig sogar dem Menschen sich darstellen, vorstellen; sie kann sich ihm freilich nur darstellen als etwas, das nichts ist ohne seinen Willen, das nur etwas, wenn sich sein Wille dazu schlägt — aber diese Möglichkeit ist das den Willen Anlockende, an sich Ziehende, sie ist die falsche, trügerische Magie, von der der Mensch in seinem Innersten, d. h. in seinem Willen selbst, nicht frei ist. (Möglichkeit, Macht, Magie sind immer beisammen, und wir sehen, wie wir hier am Ende der Entwicklung auf den Anfang zurückkommen, das Tiefste sich wieder entdeckt, wovon alles ausgegangen ist.) Allerdings also dasselbe Princip, das in der Folge als Feind, als Widersacher, als Satan des Menschen erkannt wird, verhält sich schon vor der Uebertretung als das zu dieser Uebertretung Veranlassung gebende, als das durch täuschende, falsche Magie den Willen des Menschen an sich ziehende. Was dabei von der gewöhnlichen Vorstellung hinwegfällt, ist nur, daß dieses

den Menschen verleitende Princip ein schon selbst böser, also ein schon früher gefallener Geist sey. Nach unserer Ansicht ist jenes Princip nicht in Folge einer vorhergegangenen zufälligen That, nicht in Folge eines selbst begangenen Frevels, sondern in Folge seiner Natur, seiner Natur nach ist es das zur Uebertretung verleitende Princip (ohne darum aber seiner Natur nach böse zu seyn).

Daß nun aber diese Ansicht, und nicht jene andere, wörtlich sogar übereinstimmt mit den deutlichsten (bisher noch nicht in Betrachtung gezogenen) Aeußerungen des N. T., wird sich bald zeigen; vorerst will ich nur unsere Ansicht mehr auseinandersetzen und erläutern.

Wenn man unter dem Widersacher des Menschen, dem Satan, den Feind des menschlichen Glücks oder der menschlichen Seligkeit versteht, so ist auch hier schon (bei der Verleitung) jener täuschende Geist der Widersacher, der Satan des Menschen zu nennen, aber in dem Sinn, wie auch die erhabene und nach den Vorstellungen der Griechen Ehrfurcht heischende Macht, die sie Nemesis nennen, wie auch von der Nemesis gesagt werden kann, sie sey jedem nicht bewährten Glücke feind, und sie führe eben deshalb die Umstände herbei, durch welche dieses Glück auf die Probe gestellt werde, ob nämlich auch die ihm angemessene, d. h. die dieses Glückes würdige Gesinnung damit verbunden sey. Ich sagte: in diesem Sinn kann der Versucher des ersten Menschen auch als solcher schon ein Widersacher des Menschen genannt werden. Er ist der Störer seines ruhigen Glücks, Störer der ursprünglichen, aber eben darum unverdienten Seligkeit. Aber er kann dieß seyn, ohne selbst ein gefallenes Wesen zu seyn, er kann dieser Störer seiner Natur nach seyn und zufolge eines allgemeinen Gesetzes. Er ist zwar die das Böse im Menschen ahnende und es hervor, an den Tag zu bringen suchende Macht, insofern selbst die an dem Bösen — wiewohl nicht an dem Bösen an sich, sondern nur an dem hervorgebrachten, an dem offenbar gewordenen Bösen — sich erfreuende Ursache, und doch braucht er darum nicht selbst böse in dem Sinne zu seyn, daß er vorher selbst gegen Gott sich empört hätte; es ist nicht sein gegenwärtiger Wille, noch ist es die Folge eines vorher-

gegangenen Willens, sondern es ist seine Natur, das Verbotene, das nicht seyn Sollende in Möglichkeit zu stellen, damit das eigentlich Böse, das nur in der Gesinnung liegt, offenbar werde. Gesehen muß man übrigens, daß es in der menschlichen Natur liegt, die das Böse hervor, d. h. zur Offenbarung bringende Ursache selbst böse zu nennen. Aber dieß ist ein bloß subjektives Urtheil. Wäre der Satan, wie man gewöhnlich sich vorstellt, die an sich böse Natur, wie könnte er im Himmel unter den andern „Söhnen Gottes“ erscheinen, ja wie könnte Gott selbst ihm gestatten, den Gott eifrig und treu ergebenen Mann auf eine so große Probe zu stellen, wie mit Hiob geschieht? Wenn aber, um ein früheres Argument hier, wo seine Kraft mehr einleuchten muß, zu wiederholen, wenn es im Lauf der schon bestehenden Welt dem Satan vergönnt ist, dem Frommen Fallstricke zu legen, warum sollte ihm dieß nicht auch im Anfang vergönnt, warum ihm nicht verstattet seyn — ohne also selbst böse im gewöhnlichen Sinn zu seyn — gleich den ersten Menschen zu verleiten? Wenn er zu Hiobs Zeiten nicht vom Himmel, nicht von der Gegenwart Gottes ausgestoßen ist, wie sollte ich genöthigt seyn, ihn früher, bei der Versuchung des ersten Menschen schon, als ein verworfenes Wesen zu denken, nicht als ein ebenfalls in die göttliche Oekonomie gehöriges und den letzten Absichten Gottes selbst dienendes Princip? Jene ganze Annahme von einem früheren noch reinen Zustand und einem hierauf erfolgten Fall des Satans selbst, diese ganze Annahme (welche die Erklärung vom Ursprung des Bösen ungemein verwickelt) wird darauf zurückkommen, daß dieses Princip in unmittelbarer Folge der Schöpfung dem Menschen ganz innerlich, daß es in völliger Latenz, in seinem reinen An-sich war (dieß kann jedoch, wie gesagt, nur als Moment gedacht werden, denn es ist seine Natur, das doppelte Wesen zu seyn, und dem menschlichen Bewußtseyn, dem es unterworfen ist, sich als seyn Könnenbes, als Möglichkeit darzustellen, die für sich freilich nichts ist und nur wirklich seyn wird, wenn der menschliche Wille sich zu ihr schlägt) hier ist also jenes Princip, ohne gefallen zu seyn — denn es ist seine Natur —, Versucher und Verleiter des Menschen. Die Frage wegen der

Zulassung dieser Versuchung, in welcher nach göttlicher Voraussicht der Mensch erliegen mußte, und daher wegen der Zulassung des Bösen selbst ist bekanntlich eine der schwierigsten für die Theologie. Es ist aber ein großer Unterschied, ob diese Versuchung zugelassen ist einem bloßen und zwar selbst schon verworfenen Geschöpf oder einem Princip, das zur göttlichen Offenbarung, zur Schöpfung selbst nothwendig ist, und in dessen schlechterdings nicht auszuschließender Natur eine gleichsam unüberwindliche oder doch erst durch eine Folge von Katastrophen und Wiederherstellungen überwindliche Doppelheit liegt (denn daß es seine Rolle in der Weltgeschichte fortspielt, werden wir später sehen). Es ist ein großer Unterschied, ob einem schadenfrohen Geschöpf, wie man annimmt, verstattet wird, den unschuldig erschaffenen Menschen mit in sein Verderben zu ziehen, oder ob Gott dieß einem Princip zuläßt, dessen einzige, von Gott selbst gutgeheißene Funktion ist, das an sich Zweifelhafte wirklich in Zweifel zu stellen, das Unentschiedene zur Entscheidung zu bringen, und auf diese Art eine Krisis herbeizuführen, die Gott selbst wollen muß, weil er nämlich nicht wollen kann, daß das Böse verborgen bleibe, und gerade seiner Heiligkeit wegen wollen muß, daß es offenbar werde, nicht unter dem von ihm gesetzten Guten sich verberge.

Jene ganze Vorstellung also von einem erst heilig erschaffenen Engel, der sodann sich gegen Gott empört und andere Geister mit in seinen Ruin zieht, darauf, schon von Gott ausgestoßen, von Meid gegen den Menschen befehlt, auch diesen zu verderben gesucht habe, diese ganze Vorstellung, scheint es mir, müsse, und zwar im Interesse der Theologie selbst, aufgegeben werden, um so mehr, als mit der nun aufgestellten Ansicht allen Aussagen über den Satan vollkommene, ja bessere Genüge geschieht, als durch jene Vorstellung.

Zur Bestätigung des zuletzt Gesagten wollen wir nun weiter sehen, wie der Satan in den Urkunden vorgestellt wird in Bezug auf die Versuchung und die Verleitung des ersten Menschen. In dieser Beziehung heißt er die alte Schlange, *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* (Apoc. 12, 9), denn wie es eine leise, dem Menschen unmerkliche Bewegung ist, mit

der sich die Schlange ihm nähert, um ihn tödtlich zu verwunden, so ist auch die Bewegung des ihn verleitenden Princips, wenn es, aus der Tiefe sich erhebend, dem Menschen sich darstellt, ihn gleichsam überfällt, und den nichts Ahnenden überrascht, eine leise, für den Menschen unmerkliche Bewegung — daher die so allgemeine Vergleichung dieses Princips mit der Schlange, die, wie wir dieß früher¹ ausgeführt, selbst im Namen Proserpina noch sichtbar ist — der Satan heißt die alte Schlange, d. h. die seit unvordenklicher Zeit den Menschen verleitet hat und den ganzen Erdbreis verwirrt — in Irthum führt — *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὄλην* — für uns, die wir diesen großen Irrweg des Menschengeschlechts durch alle seine Windungen hindurch verfolgt haben, bedarf dieses Prädikat keiner besondern Erklärung. In diesem Sinn also heißt es in der Apokalypse unmittelbar vor der Stelle, wo gesagt ist, daß das Reich nun ganz Gottes und seines Gesalbten sey: Und es ward geworfen der große Drach, die alte Schlange, die genannt wird *ὁ διάβολος* und *ὁ σατανᾶς* (der doppelte Name ist, wie schon Grotius bemerkt, nicht umsonst, er bezieht sich auf Heidenthum und Judenthum, *ὁ διάβολος* heißt er als Verführer der Heiden, *ὁ σατανᾶς* als Gegner und Verführer der Juden; deswegen wird auch hinzugesetzt, der verführet den ganzen Erdbreis, also Juden und Heiden) — er ward geworfen auf die Erde und seine Engel wurden auch dahin geworfen mit ihm. Was dieses aus dem Himmel gestoßen und auf die Erde geworfen Werden bedeutet, kann ich hier nur vorübergehend erklären. Allerdings, mit dem Sieg des Christenthums verlor Satan die religiöse Bedeutung (dieß heißt: er wurde aus dem Himmel gestoßen). Er wurde auf die Erde geworfen, heißt nicht: er verlor alle Macht, sondern nur: seine Macht erhielt von nun an eine andere — eine irdische Bedeutung. Was kann diese irdische Bedeutung anders seyn, als die Bedeutung, die er in Bezug auf die politischen Reiche der Welt hat, mit denen und in deren Verhältnissen zu einander durch den Sieg des Christenthums eine große und mächtige Veränderung vorging? Damit eröffnet sich also, nachdem der Kreis des Heidenthums durch-

¹ Philosophie der Mythologie, S. 160. D. S.

laufen und beschlossen — der religiöse Irrthum erschöpft ist —, eröffnet sich ein neues Theater der Wirkungen des Satans, die nicht minder blutbetrieelte Schaubühne der neueren Geschichte. Hier ist der Punkt, an dem eine weitere und neue Entwicklung, in die ich hier nicht eingehen kann, sich künftig anschließen wird.

So nun, als Schlange, wird jener Geist der Versuchung auch schon im Paradiese dargestellt, allerdings als wirkliche Schlange, indem gesagt wird: Und die Schlange war listiger (wissender) als alle Thiere des Feldes. Niebuhr erwähnt in seiner Reisebeschreibung nach Arabien (Vb. II, S. 344) einer Völkerschaft von wirklichen und zwar ausschließlichen Teufelsanbetern, die sich Jesidier, aber auch Dawasin nennen. Der letzte Name bedeutet Kluge, Wissende; das Wissende gehört auf die Seite des nicht Sehenden; das Princip, das der Urstand, wird in der Folge zum Verstand, wie wir früher gesehen. Gleichwie die Schlange als eine natürliche, so wird überhaupt der ganze Vorgang der Versuchung und Uebertretung als ein äußerer vorgestellt. Nicht künstlich, nicht etwa, daß ein bloßes Philosophem über den Ursprung des Bösen und des Uebels in der Menschheit künstlich als Mythos eingekleidet wäre, nicht willkürlich mit Einem Wort, sondern in Folge einer natürlichen Nothwendigkeit wird dieser innere Vorgang als ein äußerer dargestellt. Der ganze Zustand des menschlichen Bewußtseyns, aus welchem diese Erzählung sich herschreibt, der ganze Zustand des damaligen Bewußtseyns erlaubte keine andere Darstellung. Wollte man diese Darstellungsweise eine mythologische nennen, so wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man damit nicht den Begriff der Erdichtung oder einer willkürlichen Einkleidung (wie gewöhnlich); sondern den Begriff einer nothwendigen Erscheinungsweise im Bewußtseyn verbindet. Nicht irrigen Vorstellungen zwar, wohl aber dem jedesmaligen Zustande des Bewußtseyns und der vermöge desselben einzig möglichen Erscheinungsweise gewisser Vorgänge im Bewußtseyn, dieser konnte, ja mußte auch die Offenbarung sich bequemen. Die Offenbarung macht dann das Mythologische nicht, es ist etwas unabhängig von ihr Vorhandenes, das sie wohl durchbringen, aber nicht unmittelbar auf-

heben kann. Die Art, wie irgend ein Gegenstand in einem reflektirenden Medium erscheint, wird nicht durch die Beschaffenheit des Gegenstandes allein, sondern ebensosehr durch die Beschaffenheit des Mediums bestimmt, welche der sich reflektirende Gegenstand nicht ändern kann. Die mosaische Geschichte des sogenannten Sündenfalls enthält reine, göttliche Wahrheit, aber so, wie sie einem noch auf dem Standpunkt der Mythologie stehenden Bewußtseyn erscheinen kann. Die mosaische Erzählung enthält, was die Sache betrifft, die tiefste Offenbarung, wenn sie auch einen rein inneren Vorgang als einen äußeren darstellt. Sie hat die Natur jenes den Menschen verleitenden Princip's, eben indem sie es als Schlange (mythologisch) darstellt, aufs Tiefste ergriffen.

Vergleichen wir nun aber mit unserer Darstellung dieses Vorgangs die andern mehr dogmatischen Aeußerungen des N. T., so wird sich keine finden, die nicht mit unserer Darstellung übereinstimmte, ja, es finden sich mehrere, die sogar nur mit unserer Darstellung zu vereinigen sind. Nach unserer Erklärung ist die Schlange im Paradies wirklich jenes seiner Natur nach nicht sehende (nicht seyn sollende) Princip, das dem Menschen sich darstellen und ihn verleiten kann, also wirklich der Satan. Insofern ist wirklich durch Betrug des Satans die Sünde in die Welt gekommen. Ich bitte Sie, hiebei sich zu erinnern, daß ebenmäßig unter den ersten der Mythologie vorausgehenden Potenzen auch die *Ἄρατις*, der Betrug, vorkommt. Nach dem Buch der Weisheit ist durch des Teufels Neid der Tod in die Welt gekommen. Dieser Neid ist aber nicht hier böser oder schlimmer zu verstehen, als jene Mißgunst der Nemesis, welche über den unverdient Glücklichen unwillig ist. Die Versuchung ist entstanden durch eine noch stille und von keinen Folgen begleitete Erhebung jenes Princip's aus dem menschlichen Bewußtseyn, dem es durch die Schöpfung unterworfen war, cui subjectum erat, — indem es also aus seiner Verborgenheit hervortritt, dem Menschen sich gegenständlich macht, will es nicht mehr dem Menschen unterworfen seyn, woraus die Orientalen (Perser und Mohammedaner) gemacht haben, Satan habe den Menschen nicht anbeten wollen. Denn *alicui subjectum esse und alicquem adorare* ist in den Begriffen des Morgenländers eins und dasselbe.

Die beachtenswerthesten Aeußerungen sind aber die, welche sich in den Schriften Johannis finden. Die erste, die ich anführe, steht im ersten seiner Briefe (3, 8): Wer Sünde thut, ist von dem Widersacher (dem *διάβολος*), denn der Widersacher sündigt von Anfang: *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει*. Man könnte geneigt seyn, diese Stelle gegen uns anzuführen als Beweis, daß der Satan von Anfang auch selbst gesündigt habe, daß er gefallen sey, ehe er den Menschen zum Fall brachte. Allein ich bitte Sie, die Worte nur genauer zu betrachten. Der Apostel sagt nicht etwa: Der Satan hat von Anfang gesündigt, sondern er sündigt von Anfang, nicht *ἡμαρτηκεν*, sondern *ἀμαρτάνει*. Er sündigt von Anfang, darin liegt, daß es seine Natur ist zu sündigen; was dieß Sündigen dann bedeutet, lasse ich einstweilen dahin gestellt, aber genug: daß er von Anfang sündigt, sagt, daß er gar nicht anders kann als sündigen. Dieß liegt ebensowohl in dem gebrauchten Präsens, als in dem *ἀπ' ἀρχῆς*, denn wenn er eine kürzere oder längere Zeit in anerschaffener Heiligkeit geblieben war, so konnte der Apostel nicht sagen: er sündigt von Anfang — von Anfang war er vielmehr nach der gewöhnlichen Vorstellung nicht sündlich. Der offenbare Sinn dieser Worte ist: er sündigt, sowie er ist; es gibt für ihn gleichsam gar keine andere Bewegung als die des Sündigens, er muß entweder sich gar nicht bewegen, ganz inaktiv seyn, oder er kann nur sündigen. Dieß ist nun aber ganz genau der Natur des von uns angenommenen Principis gemäß, ja es ist sogar nur diesem gemäß. Denn nur von einem Princip, welches, wie wir früher¹ uns ausgebrücht haben, das Gott setzende ist nicht im Actus, sondern im Nicht-Actus — nicht sofern es sich bewegt, sondern sofern es sich nicht bewegt — nur von einem solchen Princip ist zu sagen: es sündigt, d. h. es wird zum Gott verneinen, von Anfang, d. h. sowie es sich bewegt. Dieser Ausspruch ist so schlagend, daß er keine andere Erklärung als die unserige zuläßt.

Man kann nun aber fragen, und wir haben uns vorbehalten, dieß zu erörtern: was bedeutet dieses Sündigen von Anfang? Es kann

¹ Philosophie der Mythologie, S. 118 ff. D. S.

doch nur so viel heißen als selbst sündigen, nun (könnte man weiter schließen) so haben wir ja, was die gewöhnliche Vorstellung behauptet, einen von Anfang, d. h. wie er ist, Sündigenden. Ich bemerkte, daß es nicht einmal schlechterdings nothwendig wäre, das *ἀμαρτάνειν* von einem selbst sündigen zu verstehen. Denn nach der Regel: quod quis per alium facit, ipse fecisse putandus est, kann man auch sagen: qui peccare facit, ipse peccare dicitur. Allein es bedarf dieß nicht. Das griechische *ἀμαρτάνειν* hat eine speciellere und eine allgemeine Bedeutung. Die speciellere ist: sündigen im eigentlichen Sinn, die allgemeinere und hier zugleich ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes, sowie des entsprechenden hebräischen *חָטָא* ist aber a scopo aberrare (vom Ziel abirren vom Schützen, der nicht trifft!); und weil das Ziel ein Punkt ist, der von einer Peripherie umgeben gedacht wird, so ist vom Ziel abirren so viel als vom Mittelpunkt abirren, a centro deflectere sive aberrare. In diesem Sinn nun kann auch von jenem Princip des Anfangs, das eigentlich im Centrum bleiben sollte, gesagt werden, es weiche vom Mittelpunkt ab, weil es seiner Natur zufolge von Anfang die Neigung hat, wieder aktiv zu werden. Zwar für sich selbst kann es dieß nicht, nicht ohne den Willen des Menschen, aber eben darum sucht es diesen anzuziehen, ob er es vielleicht zur Wirklichkeit erhebe. Dieß ist zwar von Seiten des Principis noch keine reelle, aber doch schon eine ideelle Abweichung; es sollte dem Menschen innerlich bleiben, indem es also ihm sich darstellt, gegenständlich macht, ist es schon nicht eo loco quo esse debeat, also auch dieß schon ist ein Abirren von seinem Zweck, eine aberratio a scopo von dem, was es seyn sollte, also ein *ἀμαρτάνειν*, und insofern kann von ihm gesagt werden, daß es *ἀπ' ἀρχῆς*, von Anfang an sündigt, seines Zwecks verfehlt. Darin liegt also durchaus keine Bestätigung für jene Legende, nach welcher Satan im Anfang ein guter, erst im Lauf der Zeit gefallener Engel wäre: er sündigt *ἀπ' ἀρχῆς* d. h. so wie er Ist.

Eine andere, höchst bedeutende Aeußerung über die Natur des

¹ Philosophie der Mythologie, S. 319. D. S.

Satans findet sich im Evangelium Johannis (8, 44) in den Worten Christi, der zu den Juden sagt: Ihr seyd von eurem Vater, dem Teufel, und was dieser begehrt, wollt ihr thun. Derselbige war ein *άνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς*, d. h. er war seiner Natur nach das dem Menschen nach dem Leben stehende, dem menschlichen Bewußtseyn, in welchem allein des Menschen Leben ist, drohende und gefährliche Princip. Er ist nicht in der Wahrheit bestanden (so heißt es weiter), *ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκε*, d. h. er ist nicht in seinem wahren Verhältniß geblieben. Auch dieß kann nach unserer Ansicht gesagt werden. Das Princip ist, wie wir uns eben ausgedrückt, nicht an der Stelle geblieben, wohin es gesetzt war, wo es bleiben sollte. Aber unstreitig hat das Perfectum *ἔστηκεν* hier wie in der besten Gracität Präsens-Bedeutung. *Ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν*, heißt: er besteht nicht, d. h. er kann in der Wahrheit nicht bestehen, weil (wird sogleich hinzugesetzt) keine Wahrheit in ihm ist, *ὅτι οὐκ ἔστιν ἀληθεια ἐν αὐτῷ*. Denn seine Natur ist, das nicht Seyende zu seyn. Es ist nur Wahrheit in ihm für das nicht-Seyn, *ἡ ἀληθεια αὐτοῦ ἔστι τὸ οὐκ εἶναι*. Wenn er also Ist, so ist er außer der Wahrheit. Seine Natur ist, nur Lüge seyn zu können, und (als verleitendes Princip) Lüge zu reden: „Wenn er Lüge redet, so redet er *ἐκ τῶν ἰδίων*, aus seinem Eigenen heraus, seiner eigentlichen (principiellen) Natur gemäß, und weil er gar nicht anders kann, weil er wahrhaft — in der Wahrheit — nicht seyn kann. Auch mit dem *πατήρ τοῦ ψεύδους* ist er als Princip des nicht Seyenden, des seiner Natur nach Täuschenden erklärt. Die Lüge in Bezug auf den Menschen insbesondere ist, daß dieses Princip dem Menschen anliegt, ihm zum Seyn zu verhelfen; soweit bekennt es sich also abhängig vom menschlichen Willen, und erregt dadurch ihm die Meinung, er werde auch dann des Princip's Herr seyn, wenn er ihm zum Seyn verholfen, während in der Wirklichkeit das Gegentheil davon geschieht, der Mensch wird sein Slave, sein Gefangener. Wir dürfen übrigens auch hier nicht vergessen, daß alle diese Urtheile rein vom Standpunkt des Menschen gefällt werden, zu dem Christus, wie er völlig Mensch geworden,

auch völlig sich bekennt: für den Menschen ist jenes Princip, sobald es seyn will, nur Unwahrheit und Täuschung; wozu es objectiv in den Augen oder Absichten Gottes diene, dieß wird hier nicht gefragt; zu dem Menschen hat es nur ein feindliches Verhältniß, ein Verhältniß der Täuschung und Heberlistung. Auf jenem subjektiven Standpunkt stehen alle Reden bei Johannes. Uebrigens ist es unmöglich, über die wahre Natur des Satan sich schärfer, ja philosophischer auszudrücken, als Christus bei Johannes sich ausdrückt. Satan ist seinem letzten Grunde nach das an sich, seiner Natur nach, nicht Seyende, das, was nur durch Täuschung und falsche Vorpiegelung verlangen kann, das Seyende zu seyn. Eben darum täuscht es von Anfang, noch ehe es zum wirklichen Seyn gelangt ist.

Bis hieher ist also durchaus nichts von jener angeblichen Geschichte eines in der Zeit erfolgten Abfalls von Gott zu merken.

Denken wir uns nun aber dieses Princip, diesen vom Menschen hervorgegangenen Geist, zum Seyn, zur wirklichen Gewalt über das Bewußtseyn gelangt, so hat er 1) ein allgemeines Verhältniß zum Menschengeschlecht überhaupt. Hinsichtlich dieses Verhältnisses müssen Perioden unterschieden werden. Das Christenthum sieht die ganze vorchristliche Zeit als die Zeit der anerkannten Herrschaft dieses Principis an, er ist der Fürst dieser Welt, ja der Gott dieses Aeon, dieser Weltzeit¹. Christus ist als ein Stärkerer gekommen, und hat es der unwoiderstehlichen Macht, mit der es bis dahin wirkte, beraubt, aber es ist seiner Natur nach versatil und nie sich selbst gleich; unerschöpflich in seiner Natur wechselt es die Rollen, indem es, auf dem einen Gebiet besiegt, auf ein anderes überspringt. Die verschiedenen Phasen oder Wandelungen dieses Principis nun zu durchgehen, liegt nicht in unserer gegenwärtigen Aufgabe. Wir haben hier bloß den Geist zu betrachten, aus dessen Inspirationen das ganze Heidenthum entstand,

¹ Epiphanius (Haeres. XXX, c. 16) sagt von den Ebioniten: *Ἀπό τινῶς συνιστάσθιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα τὸν Χριστὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κληρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστευῆναι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατ' ἀκέραιον ἐκατέρων αὐτῶν.*

welches seinem Grunde nach selbst eine dem Menschen feindliche Religion ist. Themistokles mußte, obgleich widerstrebend, Menschenopfer zugeben — hier zeigt sich das Princip wirklich als das anthropotonische¹.

Aber außer diesem allgemeinen Verhältnisse zum Menschengeschlecht, das bis ans Ende der Zeit unter verschiedenen Formen dauert, gibt das Christenthum ihm noch ein besonderes Verhältniß 2) zu dem einzelnen Menschen. Jeder später geborene Mensch ist schon unter dem Einflusse dieses Geistes geboren, er braucht in ihm nicht erst erregt zu werden. Hierauf möchte im letzten Begriff zurückkommen, was man die Erbsünde oder das radicale Böse der menschlichen Natur genannt hat, zurückkommen, an dessen Daseyn nur eine leichte Philosophie zu zweifeln vermag, eine solche, der selbst die Erfahrungen der gewöhnlichsten Menschenkenntniß mangeln, jene niederschlagenden Erfahrungen, die zum Theil schon Kant in seiner Schrift über das radicale Böse angeführt hat: die Erfahrungen von einem herzlichen Wohlwollen, welches jedoch die Bemerkung zuläßt, „es sey in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht mißfalle“, von einer geheimen Falschheit selbst bei der innigsten Freundschaft, welche die Mäßigung des Vertrauens auch zwischen den besten Freunden zur Maxime der Klugheit macht, von dem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, wo noch, der in der Lage gewesen, einen andern bedeutend zu fördern, fast gewiß seyn kann, an ihm einen heimlichen, nur um so giftigeren Feind gewonnen zu haben, und andere ähnliche Liebenswürdigkeiten der menschlichen Natur. — Jener Geist ist im Besitz des Menschen, noch ehe dieser es ahndet oder weiß, und, an sich unendliche Möglichkeit, die nie völlig verwirklicht ist, spielt er in allen Formen, Farben und Gestalten, doch nie für sich ohne den Menschen etwas vermögend, weßhalb er diesen zu bewegen sucht, die in ihm enthaltenen Möglichkeiten zu verwirklichen, ad actum zu perduciren. Als diese unerschöpfliche Quelle von Möglichkeiten, die je nach Umständen und Verhältnissen andere, neue und wechselnde sind, ist dieser Geist der immerwährende Erreger und Bewegter des menschlichen Lebens, das

¹ Siehe S. 468 des vorhergehenden Bandes. D. F.

Princip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde. Dieß ist die eigentliche philosophische Idee des Satan. Wegen seiner an Möglichkeiten unerschöpflichen Natur von der einen und seiner Unvermögenheit von der andern Seite ist dieser Geist wie ein ewiger Hunger nach Wirklichkeit, weswegen der Apostel ihn mit einem hungrigen Löwen vergleicht, der umhergeht und sucht, welchen er verschlinge in seiner ewigen Sucht, seinem nie ersättigten Bedürfnis, das, was in ihm als bloße Möglichkeit ist, durch den menschlichen Willen zu verwirklichen. Darum also ist der Wille des Menschen gleichsam beständig von ihm umlagert; stets auf der Lauer, ist er jeden Augenblick bereit jede Blöße, jede offene Stelle zu benutzen, durch welche der menschliche Wille ihm Eingang in sich verstattet. Ueberall und immer ist nach den Aeußerungen des N. T. der Mensch von seinen Nachstellungen umgeben auf eine Weise, die mit der Natur eines beschränkten Geistes und der selbst ein bloßes Geschöpf ist, sich schlechterdings nicht vereinigen läßt. Auch in Ansehung dieses Verhältnisses steht natürlich das N. T. ganz auf dem praktischen Standpunkte. Ein anderer ist der philosophische, den ich oben bezeichnet habe, wonach dieser Geist das nothwendige principium movens aller Geschichte ist. Um die Aeußerungen des N. T. über diese gefährlichen und geistigen Nachstellungen zu begreifen, muß ein Princip angenommen werden, das von nichts auszuschließen ist, überall sich einzuschleichen, in Bezug auf den Menschen, von dem es nicht lassen kann, mit relativer Gegenwart jede in ihm enthaltene Möglichkeit zu erspähen weiß. Ein höchst bedeutender Ausdruck über diese Machinationen des Satans ist der des Apostels Paulus (Eph. 6, 11): Ziehet an den Harnisch Gottes, um stehen zu können *πρὸς τὰς μεθοδεῖας τοῦ διαβόλου*, gegen die Künste und methodischen Nachstellungen* des bösen Geistes.¹ Nur eine erfahrungsarme Philosophie kann daran zweifeln, daß der Mensch es mit einem solchen Princip zu thun habe, das ihn mit Möglichkeiten aller Art wie mit Garnen umstellt, und nichts anderes sucht, als wie

¹ Platon sagt von dem Habes, er sey ein großer σοφιστής. Aber von Satan ist zu sagen, er sey der Sophist κατ' ἐξοχήν. (Randbemerkung des Manuscripts.)

es ihn durch diese ihm vorgehaltenen Möglichkeiten sich unterthänig mache, gleichwie es den Menschen sich unterwarf, dessen Katastrophe darum der Fall genannt wird, weil er unter die Herrschaft jenes Principis gefallen. Den materiellen Reizungen der Welt kann der Mensch unterliegen, ohne in seinem Innersten, in der Quelle seines Willens, vergiftet zu werden, aber nicht „mit Fleisch und Blut allein“ hat der Mensch zu kämpfen, sondern mit jenen geistigen Kräften des Bösen, denen manche Menschen, die darum gute, gutmüthige genannt werden, weil sie selbst ohne Geist, darum auch keine Anziehungskraft für jenen Geist besitzen — mit geistigen Kräften des Bösen, denen diese Art von Menschen schon durch das grob Materielle ihrer Natur entzogen sind, und die vielmehr gerade gegen die edlern und geistigern Naturen gerichtet sind, deren Inneres, wenn es ihnen Eingang gestattet, dadurch plötzlich verheert und in einen Schauplatz der bössartigsten Leidenschaft verwandelt wird — gegen diese geistigen Kräfte ist der Kampf. Nur eine falsche Philanthropie kann Einwirkungen eines am Bösen sich erfreuenden Geistes in Zweifel ziehen: eine falsche Menschenliebe, sage ich, das wahre Wohl des Menschengeschlechts liegt nicht in einem vermeinten Glück des gegenwärtigen Zustandes, die Gegenwart ist vielmehr eine Zeit — nicht der Glückseligkeit, sondern des Kampfs. Gäbe es aber einen Sieg, einen endlichen, durch ewige Seligkeit gekrönten Triumph, wäre der Mensch nicht von den geistigsten Versuchungen in seinem Innersten umgeben? Ein gründlicher, nachhaltiger, zugleich fürs Leben ausstattender Unterricht (und ein solcher soll jeder seyn) darf nicht unterlassen, die sich ihm anvertrauen, in die Mystereien des Bösen, τὰ βέδη τοῦ σατανᾶ, wie die Apokalypse (2, 24) sagt, einzuweihen, damit sie nicht unerfahren in die Welt hereintreten in der Meinung, daß sie bloß mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, damit sie lernen, wie Christus befiehlt, klug seyn wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben (der höchste Widerspruch, aber auch, wenn erfüllt, das Höchste), damit zumal die edlere Natur nicht überrascht sey von der unvermeidlichen Erfahrung, da jeder, der sich nicht darauf beschränkt, ein auswendig gelerntes Pensum herzusagen, oder eine auswendig

gelernte Rolle abzuspielen, jeder, der die Welt wirklich angreift, unfehlbar jenem allgemeinen Widersacher begegnet und mit ihm in Conflict kommt.

Der versuchende Geist wird in dem N. T. vorgestellt als außer dem Menschen sehend und als einen Eingang in seinen Willen suchend. Seine Natur ist, die unendliche, die wahre Allmöglichkeit zu seyn, ohne doch von sich selbst sich verwirklichen zu können; darum muß er dem Menschen anliegen, darum wird er vorgestellt als von beständiger Unruhe umgetrieben, als nur im menschlichen Willen Ruhe finden können-der, wie Christus sagt (Matth. 12, 43): Wenn der unreine Geist von dem Menschen ausgehet, durchwandelt er dürre Stätten, um Ruhe zu suchen, und findet sie nicht, darauf spricht er: ich will in das Haus zurückkehren, von dem ich ausgegangen bin. — Das Biblische des Ausdrucks ist hierin nicht zu verkennen, doch ist es von der Art, daß es den Begriff sehr bestimmt erkennen läßt. So mit den dürren, eigentlich wasserlosen Dertern ist das Dürre der dämonischen Natur selbst ausgedrückt, der ewige Durst nach Wirklichkeit. Außer dem Menschen findet sich der Geist wie in einer Wüste (man denke an Typhon), *ἀνάπνευσιν*, Ruhe suchend und nicht findend, seine Unruhe wird erst im Menschen gestillt; der menschliche Wille ist seine *ἀνάπνευσις*, außer diesem ist er von aller Wirklichkeit abgeschnitten, in absoluter Unvermögenheit — und doch ist er einmal erregt, zur Wirklichkeit hervorgerufen. Weil immer Möglichkeiten, d. h. Geister, übrig bleiben, die keine Mittel finden sich zu realisiren, wurde eben darum wohl die Wüste als Behausung böser Geister gedacht. — Die über den Menschen erlangte Gewalt wird auch als ein Eingehen in den Menschen dargestellt. So bei Judas, dem Verräther, in den mit dem letzten Bissen, den der liebevolle Lehrer ihm reicht, der Satan fährt (*εἰς-ἤλθεν ὁ Σατανᾶς*). Sonst ist von Eingebungen, Inspirationen des Satans die Rede (vgl. Joh. 13, 2. 1 Chron. 22, 1).

Wir haben nun also das Verhältniß des Satans 1) zu dem ersten Menschen, 2) zu dem ganzen Menschengeschlecht, und 3) zum einzelnen Menschen nachgewiesen und überall die Realität dieses Principis erkannt,

und diesem zwar eine ganz andere Bedeutung gegeben, als es in der hergebrachten Theorie hat. Doch bemerken wir, daß diese Lehre nie Gegenstand einer eigentlichen, eine Entscheidung herbeiführenden Erörterung geworden ist. Man sieht hier, wozu sogenannte Häresen gut gewesen sind. Der Manichäismus war ein völlig antichristliches System, insofern keine Härese, und hat vielleicht nur die Folge gehabt, die Vorstellung zu sehr nach der andern Seite zu treiben aus Furcht, den Satan zu einem absoluten, unerschaffenen, der Schöpfung vorausgegangenen Princip werden zu sehen. Wir haben die Bedeutung des Satans anders bestimmt, indem wir ihn als ein Princip annahmen, das zwar in der Schöpfung und insbesondere im Menschen in die Schranken der Geschöpflichkeit gefaßt war, aber darum seine an sich schrankenlose Natur nicht abgelegt hat, das zwar in diesem Gegensatz zu der Schöpfung nicht hervortreten kann, solange es der Mensch in seiner Unterordnung erhält, das aber eben darum seiner Natur nach (NB) dem menschlichen Willen gefährlich ist, indem es ihn von Anfang zu bethören und an sich zu ziehen sucht, um Herr über ihn zu werden, und in seine ursprüngliche schrankenlose Natur zurückzukehren. Wir haben es aber in diesem Verhältniß zu dem Menschen zugleich als ein zur Hervorbringung der vollkommenen und unzweifelhaften Wahrheit der Schöpfung nothwendiges Princip erkannt, denn die Schöpfung hat solange keine vollkommene Wahrheit, als nicht jede ihr entgegengesetzte Möglichkeit sich gezeigt hat und, indem offenbar, zugleich besetzt worden. Diesem Standpunkt gemäß ist jenes Princip eine das verborgene Böse hervorrufende, am offenbar-Werden des Bösen sich erfreuende Ursache, ohne an sich böse zu seyn, da vielmehr Gott selbst sie leidet, ja sie wollen muß, soweit sie zu wollen ist, nämlich nicht an sich, aber als Mittel. Dieß erklärt, wie der Satan im N. T. und selbst zum Theil im A. T. (in der Stelle von Johannes) nicht als ein von Gott schlechtthin ausgestoßenes, sondern als selbst allerdings von Gott gelit-tenes, zu seiner Haushaltung gehöriges, insofern von ihm anerkanntes Princip erscheint. Aus diesem Verhältniß leitet sich eine fernere Bestimmung ab. Nämlich aus den Schranken des Geschöpflichen heraus-

getreten, ist der Satan nun reines Princip, reiner und allem Concreten — eigentlich allem, was ohne bewährt zu seyn sich festsetzen will, allem sich sicher Dünkenden, wir können sagen, allem Starren entgegengesetzter Geist, (der insofern freilich als Feind der Creatur erscheint, die sich selbst überlassen zur völligen Unbeweglichkeit erstarren würde) aber ein die Schöpfung voraussetzender; er ist doch aus dem Geschöpf hervorgegangen, insofern kein unerforschener Geist, ob er gleich als Gegensatz gegen die Schöpfung nicht Geschöpf seyn kann. Aus dieser ungeschöpflichen Natur des nun als emancipirt vorausgesetzten Principes haben wir zugleich den nach den bestimmtesten Aeußerungen des N. T. anzunehmenden und in nichts auszuschließenden Einfluß des Satan erklärt, wie er nach den gewöhnlichen Vorstellungen nicht erklärt werden kann.

Wenn nun aber nach dieser ganzen Entwicklung Satan offenbar eine doppelte Ansicht darbietet (er ist die Natur, von der eine doppelte Vorstellung nicht nur möglich, sondern nothwendig ist — er ist die an sich zweiseitige Natur —) einerseits als der beständige Widersprecher, Hervorrufener des Widerspruchs, Stifter aller Zwietracht und Uneinigkeit, Hervorbringer des Bösen u. s. w., andererseits als ein gelittenes, wenigstens als Mittel gewolltes Princip, wie kommt es, daß zumal in den Reden Christi von dieser Ironie, dieser doppelten Vorstellung, so gar keine Spur ist, daß Christus in ihm nur den bösen, den hassenswerthen, den un- ja widergöttlichen Geist überall erkennt und zeichnet? Hierauf ist in Kürze Folgendes zu antworten. — Dazu ist der Sohn Gottes offenbar geworden, daß er die Werke des Teufels auflöse, Christus ist also der unmittelbare Gegensatz des Satan, Satan der unmittelbare Gegner Christi. So betrachtet dieser ihn selbst, indem er bei Annäherung seines Todes sagt: Es kommt der Fürst dieser Welt, aber er hat nichts — keine Art von Recht — an mir (Joh. 14, 30), und von der andern Seite weiß er, daß durch ihn der Fürst dieser Welt gerichtet ist, denn er sagt (Joh. 16, 11): der Geist (der *παράκλητος*) den ich senden werde, wird die Welt überzeugen, *ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέρταται*, daß die Kräfte des Fürsten dieser Welt geschehen ist. Worin diese Kräfte bestehen werde,

sagt er deutlich bei der Gelegenheit, als eine Stimme vom Himmel ihn seiner zukünftigen Verberrlichung versichert (Joh. 12, 28): Jetzt ist die Krisis dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden (aus dem Inneren, aus dem Centrum, in dem er sich noch immer als religiöses Princip behauptet hatte), und ich, jetzt er hinzu, wenn ich von der Welt erhöht seyn werde, werde alle (d. h. Heiden und Juden) zu mir ziehen (also der Gewalt jenes Fürsten der Welt entziehen). In bei Lukas (10, 18) sieht er zum voraus den Satan besetzt: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Was dieses vom Himmel Fallen des Satan bedeutet, habe ich schon erklärt¹. — Der Kampf Christi gegen den Satan war nicht, wie im Heidenthum, ein bloß äußerer, wo dieses Princip nur äußerlich und in seiner Wirkung überwunden wurde. Dieser Kampf ging dem Princip an das Leben, an das Innere, an die Wurzel selbst. Es war ein Kampf auf Leben und Tod. Daher war auch hier die Reaction von Seiten des angegriffenen Principis allgemein und offenbar, denn sie erstreckte sich selbst auf das Physische. Wie alles, was nach Platons Ausdruck in das Gebiet des nicht Seyenden gehört, wie Sünde, Lüge, Irrthum, so ist auch Krankheit nur durch den Satan in die Welt gekommen. — Wie aber in der Natur, wenn eine Potenz z. B. die eine Electricität erregt wird, sofort auch durch bloße Bertheilung die entgegengesetzte entsteht, so rief die Annäherung Christi krankhafte Erscheinungen einer eignen Art hervor, bei denen jedoch Eines merkwürdig ist; denn wenn man genauer zusieht, wird sich finden, daß die meisten Besessenen oder sogenannten Daemoniaci sich in den Gegenden finden, die von Heiden bewohnt waren, mit Tyrus und Sidon, Galiläa und Samaria grenzten. In Jerusalem erscheint keine oder höchst selten eine Spur von solchen Daemoniacis. Die Dämonen sind den Juden selbst heidnische Potenzen. Denn alles Heidnische ist ihnen dämonisch. Das Heidnische spielt ins Jüdische herüber, die Grenze zwischen beiden ist durch Christum erschüttert. Diese Krankheit sind die Convulsionen des sterbenden Heidenthums. Schon die Orakel der Alten waren von convulsionären

¹ Oben S. 263. — Vergl. auch Philosophie der Mythologie, S. 537. D. S.

Erscheinungen begleitet, warum, dieß könnte ich hier nicht erklären, ohne in eine Untersuchung einzugehen, die um so ausführlicher ausfallen möchte, als sie zugleich auf neuere Erscheinungen, z. B. die späteren sogenannten Convulsionirten, Rücksicht zu nehmen hätte. Die bloße Annäherung Christi reichte hin, diese Erscheinung hervorzurufen, so in der Synagoge von Capernaum, wo ein solcher Kranker ausschreit: Laß ab, was haben wir mit dir zu thun, du bist gekommen, uns zu quälen; ich weiß, wer du bist, nämlich der Heilige Gottes¹. Ebenso wird bei einer andern Gelegenheit ausdrücklich bemerkt, noch (ἐτι) während Christus sich einem solchen Menschen näherte, sey die Krankheit ausgebrochen, der böse Geist habe ihn gerissen und hin und her geworfen².

Auch in Krankheiten hat man nicht immer bloß mit Fleisch und Blut zu thun, noch kann alles bloß humanal-pathologisch erklärt werden. Es ist zwar die bestimmteste Wahrheit, daß keine den Gesamtorganismus berührende Krankheit anders sich entscheidet, als durch Erzeugung einer Materie, obwohl man darum nicht berechtigt ist, sie *materiam morbificam* zu nennen, denn vielmehr ist sie das Erzeugniß, in welchem die geistige Potenz der Krankheit abgestumpft, zur Passivität gebracht ist. Wer den Begriff des relativ materiell-Werdens — sich Materialisirens — einer zuvor geistigen Potenz im Zusammenhang unserer Entwicklung gefaßt, hat darin auch die Erklärung jener sogenannten kritischen Entscheidungen, wo eine Krankheit oder Krankheitsursache in Form einer Materie ausgestoßen wird — *ἐκβάλλεται ἕξω*, wie vom Satan vorhin gesagt worden. Die Erzählungen von den Dæmoniacois zur Zeit Christi und in seiner Nähe beweisen also nichts weniger als bloß jüdische Vorstellungen, denen Christus sich anbequemt hätte. Diese Krankheitserscheinungen haben reelle Bedeutung. Es war natürlich, daß der Kampf, den Christus mit dem Satan, d. h. mit dem reellen Princip des Heidenthums, zu kämpfen bestimmt war, auch durch äußere und physische Erscheinungen sich ankündigte. Da es, wie

¹ Marc. 1, 23 ff. Vergl. Luc. 8, 27 ff., Matth. 8, 28 ff. und in letzterer Stelle das *πρό καιροῦ*

² Luc. 9, 42. Vergl. das *εὐθέως* Marc. 5, 2.

schon gesagt, ein Kampf auf Leben und Tod war, so stand auch der Widersacher in diesem Kampfe Christo nicht mehr als ein bloß substantielles Princip, sondern — als ein Wille stand er einem Willen gegenüber, und Christus ganz gleichsam in die Menschheit versenkt, im Namen der ganzen Menschheit fühlend, kann in dem ihm Entgegenstehenden nichts als den Feind Gottes und der Menschheit erkennen; er ist nicht da, den Satan zu erklären, seine Aufgabe ist die praktische, in ihm nur den Feind zu sehen, den er zur Erlösung der Menschheit zu besiegen hat, so daß jeder, der ihn (der Christum) anzöge, dadurch auf immer aus seiner objektiven Gewalt errettet wäre. Jenes Princip, je mehr es objektiv beengt wird, desto subjektiver wird es, und steht dem Ueberwinder immer persönlicher entgegen; daher auch die Ausdrücke, in denen Christus von ihm redet, immer persönlicher werden. Christus, der in das Centrum jenes Geistes eindrang, mußte ganz andere, lebendigere und persönlichere Erfahrungen machen, als Menschen, die mit dem Bösen nie eigentlich anderen als bloß äußerlichen Kampf gekämpft haben, wo es dann am Ende meist auf einen Vertrag mit ihm hinausläuft. Diesen steht also eigentlich gar kein Urtheil über die Reden Christi zu, in denen sich durchaus nur eine wirkliche Empfindung, eine reelle Erfahrung ausspricht. Ich darf, ohne mißverstanden zu werden, sagen, daß seit den Zeiten der Apostel kaum ein Mensch dem Satan mehr ans Leben gegriffen, mit seiner eigensten und innersten Kraft sich gemessen hat, als Dr. Luther. Bekanntlich aber hatte eben dieser Mann auch die persönlichste Vorstellung von dem Teufel, dem er sich rühmte ins Schwarze des Auges gesehen zu haben. Ueber solche Ausdrücke müssen nicht solche richten, die nie Großes erfahren, nie bis auf jenen Punkt gekämpft haben, wo ihnen diese geistige Macht des Bösen, die in jedem Zeitalter, wenn auch in jedem unter andern Formen, wirkt, als ein Wirkliches entgegengetreten ist. Wenn uns eine freiere Ansicht dieses Principes vergönnt ist, so haben wir dieß jenem Kampf Christi selbst zu verdanken, der die reale Gewalt desselben so weit gebrochen, daß es nun nicht mehr (wie im Kampf) einseitig, sondern von allen Seiten mit vollkommener Geistesfreiheit betrachtet werden kann.

Fünfunddreißigste Vorlesung.

Nachdem ich nun die vorgetragene Ansicht nicht bloß begründet, sondern, wie ich hoffe, von allen Seiten und vollständig erläutert habe, so bleibt uns noch eine allgemeinere Untersuchung übrig, denn da sowohl von Engeln des Satan, als auf der andern Seite von Engeln Gottes gesprochen wird, so leitet dieß nothwendig auf den allgemeinen Begriff der Engel, und unsere letzte Aufgabe im Gebiet der gegenwärtigen Untersuchung wird seyn, uns auch jene eigenthümliche Welt, welche die Schrift unter dem Namen der Engel statuiert, begreiflich zu machen, d. h. ihre Bedeutung zu ergründen. Es kann dabei fast übersichtlich scheinen zu bemerken, daß die Engelmelt dasjenige ist, was in der Offenbarung die meiste Analogie mit der Mythologie hat. Daher wir denn auch mit dieser Untersuchung uns wieder dem Anfangspunkt unserer ganzen Entwicklung nähern.

Vor allem wollen wir uns nun umsehen, ob nicht in den früheren Begriffen bereits ein Anknüpfungspunkt gegeben ist.

Etwas dem Begriff von Engeln, soweit wir ihn vorläufig denken, Analoges war uns aber allerdings gegeben in den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις, in jenen Potenzen und Gewalten, von denen früher die Rede war, indem gesagt wurde, Christus sey erhöht worden über alle ἀρχή und ἐξουσία und δύναμις. Die Frage ist also, wie sich die Engel zu diesen ἀρχαῖς und ἐξουσίαις verhalten. Hierüber läßt aber eine Stelle im ersten Brief Petri (3, 22) keinen Zweifel übrig;

dort nämlich heißt es von Jesu Christo: Welcher ist zur Rechten Gottes aufgefahren zum Himmel und sind ihm unterthan die Engel und die *ἐξουσίαι* und die *δυνάμεις*. Hier also sind die Engel auf gleiche Linie gestellt mit den *ἐξουσίαις* und den *δυνάμει* (*δυνάμεις* drückt noch bestimmter unsern Begriff von Potenzen aus als *ἐξουσίαι*). Christus ist über alle erhöht, heißt eben: er ist mit göttlicher Herrlichkeit bekleidet; denn Gott ist die über alle Potenzen erhabene Ursache, weil er das allen Potenzen voraus Seyende ist. Hier erhellt zum letzten Mal die große Bedeutung des Begriffs, von dem die positive Philosophie ausgegangen ist, des Begriffs des allen Potenzen voraus, des unmittelbar Seyenden. Nur dadurch ist Gott Herr der Potenzen, daß er vor allen Potenzen Ist.

Dasselbe, daß nämlich die Engel den Potenzen gleich betrachtet werden, ist aus dem Brief an die Hebräer (1, 3. 4) abzunehmen, wo, nachdem gesagt ist: Christus hat sich gesetzt zur Rechten der Majestät in der Höhe, hinzugefügt wird, er sey um so viel höher geworden, als die Engel, als er einen höheren Namen vor ihnen ererbet. In andern Stellen aber wird eben dieß in Bezug auf die *ἀρχάς* und *ἐξουσίας* gesagt, Gott habe dem erhöhten Christus gegeben einen Namen, der über alle Namen sey. Da nun aber zugleich die Engel (ebenso wie die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*) höher als der Mensch, das höchste aller Geschöpfe, gestellt werden, so folgt schon daraus, daß die Engel als reine Potenzen nicht in demselben Sinne Geschöpfe seyn können, in welchem der Mensch oder jedes andere concrete Seyn Geschöpf ist, wie denn auch nirgends gesagt ist, daß die Engel erschaffen worden. Man beruft sich gewöhnlich auf allgemeine Stellen, wie Kol. 1, 16, wo von Christus gesagt wird: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*, in ihm ist alles geschaffen, das im Himmel und das auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, und wo dann unter dem Unsichtbaren das Reich der Geister und Engel begriffen ist. Allein diese Instanz trifft unsere Behauptung durchaus nicht. Denn gleichwie wir von dem Satan erklärt haben, daß er die Schöpfung voraussetzt, d. h. daß ohne Schöpfung auch Satan nicht wäre, sine creatione etiam Satanae

locus haud esset (was sogar bloß von selbst sich versteht, denn wäre keine Schöpfung, so natürlich auch kein Widersacher der Schöpfung) — wie also freilich in der Schöpfung auch der Satan mit erschaffen worden, ebenso unstreitig ist die Schöpfung auch eine Voraussetzung der Engel, d. h. ohne Schöpfung gäbe es keine Engel. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß sie selbst Gegenstand der Schöpfung waren, und Geschöpf ist doch eigentlich nur zu nennen, was Gegenstand einer freien und absichtlichen Hervorbringung ist. Die Engel können aber schon darum nicht in diesem Sinn erschaffen heißen, weil sie eben reine Potenzen, reine Möglichkeiten sind. Bloße Möglichkeiten aber werden nicht erschaffen, erschaffen wird nur das Wirkliche, d. h. das Concrete. — — Aber allerdings mit jedem Wirklichen sind auch Möglichkeiten mit zugelassen (ich sage zugelassen, also sind sie nicht Gegenstand der Schöpfung), aber sie sind als Möglichkeiten mit zugelassen, die nach der Hand, post actum, also nach der Schöpfung hervortreten können. Denn im Menschen sollte alles beschlossen, alles vollendet, Er sollte das Haupt der Schöpfung seyn, wie in dem 8. Psalm, den der Apostel Paulus (Hebr. 2, 7. 8) in demselben Sinne benützt, gesagt ist: Du hast ihn gesetzt über das Werk deiner Hände, alles hast du unter seine Fülße gethan. Denn nur darum, weil alles unter dem Menschen als einem Haupt vereinigt seyn sollte, diese ἀνακεφαλαιώσις aber (diese Vereinigung unter Einem Haupt) durch Schuld des Menschen wieder aufgehoben worden, nur darum mußte, wie aus der angeführten Argumentation des Apostels deutlich zu sehen, durch den Menschen Jesus wieder alles unter Ein Haupt gebracht werden, darum wurde der Mensch Jesus die κεφαλή πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, wie im Kolosserbrief (2, 10) gesagt ist. Mit der wirklichen Schöpfung also, sowie diese gesetzt ist, ist eine Unzahl von Möglichkeiten, von Potenzen gegeben. Da das Seyn der Welt an sich bloß ein mögliches, und nur durch den göttlichen Willen, insofern zufällig, wirkliches ist, so sind eben damit auch alle Gegenätze dieses Seyns, wohl zu merken, als Möglichkeiten admittirt, etwas, das Sie sich durch folgendes Beispiel verdeutlichen können. Mit

Existenz des Staats ist eine Unzahl ihm entgegengesetzter Möglichkeiten, d. h. eine Unzahl von Verbrechen, als Möglichkeiten gesetzt, die kein menschlicher Verstand erschöpfen oder zum voraus berechnen kann. Ebenso, wenn die Schöpfung in die Wirklichkeit tritt, sind alle Gegensätze derselben als Möglichkeiten, als Potenzen, zugelassen, die aber nicht zur Herrschaft, ja nicht zur Aeußerung kommen, wenn alles unter seinem Haupt beschlossen bleibt. Jedem Reich der Schöpfung, wie wir früher sagten, ja jeder Provinz dieses Reichs ist ein Herrscher vorgefetzt, der aber verstummt vor dem allgemeinen Herrscher und ihm völlig unterthan ist. Wenn aber dieser seiner Herrlichkeit entfetzt wird (und der Fall des Menschen ist nichts anderes als der Verlust seiner Herrlichkeit), dann können alle jene untergeordneten Möglichkeiten, Potenzen und Geister sich erheben, und der Mensch fällt nun in ihre Gewalt, anstatt daß sie zuvor in der seinigen waren. Ja soweit diese Potenzen durch die Schöpfung nur als Möglichkeiten gesetzt waren — so weit waren sie in Ordnung und gut (in diesem Sinn kann man von einem ursprünglichen, reinen und guten Zustand der Engel reden), indem aber durch Schuld des Menschen die göttlich gesetzte Einheit, in der alles unter Einem Haupte (dem Menschen) beschlossen seyn sollte, auseinandergeht und auseinanderweicht, jetzt treten sie hervor, und zwar mit einer Macht und Gewalt, die ihnen nicht bestimmt war, die sie nicht haben sollten, und erscheinen als böse Geister; gerade so wie, solange das *ἡγεμονικόν*, das Herrschende des Organismus sich in seiner Macht behauptet, der Zustand desselben ein reiner, guter und gesunder ist, wenn aber jenes wankend geworden, alsdann die Krankheitsgeister hervortreten, von denen zuvor nichts gefühlt wurde, und von denen man eben darum nicht sagen kann, daß sie erschaffen worden, weil sie erst hervortreten. Gerade in jener nach der Hand erlangten Gewalt sind die Engel oder bösen Geister nicht Geschöpfe, sondern ungeschöpflich, und wenn der Apostel sagt: Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, so ist anderweitigem Sprachgebrauch gemäß dies eben so viel als: wir haben nicht mit bloßen Geschöpfen (concreten Wesen) zu kämpfen, wie denn auch bloße Geschöpfe jenen gefährlichen,

ins Innere des Menschen dringenden Einfluß nicht ausüben könnten, der den bösen Geistern in dem N. T. zugeschrieben wird.

Wenn man aber übrigens moralische und intelligible Potenzen solcher Art, die erst nach der Schöpfung, ja im Laufe derselben hervorgetreten sind, wenn man, sage ich, moralische und intelligible Potenzen dieser Art anzuerkennen sich gesträubt hat, so war man dagegen um so mehr genöthigt, solche Potenzen für die physische Welt, das Reich der Natur, anzuerkennen, vorzüglich in jenen zuvor unbekanntem Krankheiten, die plötzlich wie aus dem Nichts entstehen, über die Erde sich verbreiten und eine furchtbare Verheerung unter dem Menschengeschlecht anrichten, und von denen man sagen kann, daß sie ebensowenig bloß aus Fleisch und Blut zu erklären, als mit bloß materiellen Mitteln zu bekämpfen oder zu neutralisiren sind. Es ist ein Engel — ein Engel des Verderbens, der in der großen Pest zu Davids Zeit das Volk zu Jerusalem schlägt¹, und ein begeisterter Dichter des N. T.² preißt den, der unter dem Schirm und Schatten des Allmächtigen bleibt; denn, sagt er, Er errettet dich vom Strich des Jägers (des nachstellenden Feindes) und von der schädlichen Pestilenz — — daß du nicht erschrecken müßtest vor dem Grauen des Nachts, vor den Pfeilen, die des Tages fliegen, vor der Pestilenz, die im Finstern schleicht, vor der Seuche, die im Mittag verdirbt, d. h. die so unsichtbar ist, daß sie auch am hellen Tage nicht gesehen wird, und nicht gemieden werden kann. — Seuche hat dieselbe Etymologie mit Sucht, was ja auch Krankheit bedeutet in vielen Zusammensetzungen, wie Schwindsucht u. a. Jede universelle, kosmische Krankheit ist eine Sucht, ist eine erregte Potenz, die sich auf Kosten des gegenwärtigen Zustandes der Dinge und des Menschengeschlechtes zu realisiren strebt, und wie von Hunger nach Wirklichkeit getrieben, sucht, wen sie verschlinge. Gleichwie nun aber diese Potenzen, die als eine ewige Vergangenheit unter der Schöpfung beschlossen seyn sollten, nur hervortreten in Folge der Entbindung oder Erhebung der, allen zu Grunde liegenden Urpotenz, von der

¹ 2 Sam. 24, 16.

² Psalm 91.

dennach alle jene besondern Potenzen gleichsam wie Kinder und Abkömmlinge sind, so ist es ganz begreiflich, wenn die einzelnen bösen Geister als Kinder und als Engel, d. h. Diener des Satans, vorgestellt werden.

So viel nun also von den bösen Engeln. Die bösen Engel = Potenzen, die nicht mehr unter der Herrschaft stehen, der sie unterworfen waren.

Wie werden wir uns nun aber die guten Engel erklären? Diese etwa auch als bloße Potenzen? Allerdings. Nur im umgekehrten Sinn von den bösen Engeln. Denn wenn diese Potenzen sind, die nicht wirklich seyn sollten, aber durch den Fall des Menschen oder die Sünde Macht erlangt haben, wirkend zu werden, so ist im Gegentheil jeder gute Engel das, was der göttlichen Intention nach wirklich seyn sollte, aber nun vielmehr durch Schuld des Menschen als bloße Potenz oder Möglichkeit, als nicht verwirklicht gesetzt ist. Die guten Engel sind also als Engel d. h. als bloße Potenzen, auch nicht erschaffen. Die Intention war, daß sie wirklich seyn sollten, aber das sind sie nicht, sie sind *merae potentiae* geblieben und als solche also gerade nicht erschaffen. Die bösen Engel sind Geister, die nicht seyn sollten, aber denen durch denselben Vorgang verstattet worden, wirklich zu werden, durch welche Potenzen, die seyn sollten, bloße Potenzen geblieben, von der Wirklichkeit abgehalten sind, und nur als in die Potentialität gesetzt existiren; denn vernichtet konnten sie doch nicht werden. — Durch den Fall schied sich der Mensch von seinem Engel, setzte das, was er eigentlich seyn sollte, außer sich als Potenz; in der Geisterwelt nach dem Tode möchte das Verhältniß sich umkehren. Der Mensch, der sich nach dem Tode nicht mit seinem Engel vereinigen kann und unfähig ist jenes universellen Lebens der Engel, wird in die traurigste, tiefste Potentialität (= Finsterniß) gesetzt seyn. Denn nur in diesem Leben ist der Eigenheit des Menschen zu wirken vergönnt, aber für eben diese ist jene Region die Nacht, in der sie nicht mehr wirken kann. In der Erzählung bei Lucas wird die Seele des Lazarus von Engeln empfangen, dieß wird durch das eben Bemerkte erklärt. Was aber vom Menschen

zu sagen ist, das läßt sich ebenso von jedem Geschöpf sagen, denn nach jener allgemeinen Erregung, zufolge welcher das Universum nur noch ein in gegenseitiger Ausschließung seiner Theile bestehender — eben darum vergänglichlicher — Organismus ist, in Folge dieser auf die Welt fortgeleiteten Erregung hat auch jedes Ding eine Metastase, eine Verletzung erfahren, und ist nicht, was es seyn sollte, kein seiner Idee angemessenes, es hat also seine ursprüngliche Idee außer sich, daher die Unzahl der guten Engel nach den Vorstellungen der Juden, wie auch Christus von Legionen Engeln spricht, die sein Vater ihm senden könnte. Es begreift sich aus dieser Erklärung, daß die guten Engel ihrer Natur nach gute und insofern willenlose sind; als Geschöpfe genommen, wie bisher, wären sie doch etwas unendlich Abgeschmacktes und Langweiliges, wie sie denn so auch in allen den Gedichten erscheinen, die sich ihrer in diesem Sinn als Maschinerie bedient haben¹. Sie sind willenlose Geister, denn sie sind eben nichts anderes als das, was seyn sollte. Die Willenlosigkeit der guten Engel ist eine angenommene Sache; der gedankenvolle und fromme Haller sagt in seiner Theodicee: Eine Welt von Mängeln ist besser als ein Heer von willenlosen Engeln. Eben weil sie ohne eignen Willen sind, nennt sie der Apostel (Hebr. 1, 14) *leitourgικά πνεύματα*, dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst derer, die die Seligkeit ererben sollen. Denn wie dem Menschen der böse Geist anliegt, daß er ihm zum Seyn ver helfe, und ihm, wenn er einer Möglichkeit Raum gegeben, immer neue Möglichkeiten vorzustellen weiß, so liegt ihm auch der gute Geist an, und jeder Mensch ist daher in diesem Leben recht eigentlich, wie die Orientalen und besonders auch die Juden lehren, zwischen seinen guten und bösen Engel gestellt; der gute Engel läßt nicht von dem Menschen und ist so sehr an den Menschen gebunden, daß er ihm auch in die Abziehung von Gott mit seiner Theilnahme — gleichsam mit seinem Auge folgt. Darum sagt Christus² von den Kindern, in denen das Böse noch ruht und unentwickelt ist: Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht

¹ Man vergl. die Aeußerung I. Abth., 1. Band, S. 473. D. S.

² Matth. 18, 10.

meines Vaters im Himmel, sie sind noch nicht abgezogen. Die guten Engel, wenn auch von der Wirklichkeit ausgeschlossen, sind sie doch nicht von der Schöpfung abgeforderte Wesen; wenn gleich ausgeschlossen von ihr, hören sie doch nicht auf, nur in Bezug auf sie da zu seyn. Jeder Engel ist die Potenz — Idee — eines bestimmten Geschöpfes oder Individuums (daher weil Völker als Individuen betrachtet werden, hat auch jedes Volk seinen Engel, seinen Geist). Der Bezug, den der Mensch zu seinem guten Engel behält, ist noch der einzige Zusammenhang, der ihm auch in der Entfremdung mit Gott bleibt. Darum heißen die guten Engel Boten Gottes. Boten aber sind nur nöthig für die Entfernung; es ist auch daraus klar, daß die guten Engel in dem Zustand, in welchem sie eben Engel, d. h. bloße Potenzen sind, nicht erschaffen seyn können, denn die Entfernung von Gott war nicht in der Schöpfung, sondern ist erst nach der Schöpfung eingetreten. Ehe derjenige kam, der bestimmt war, die zertrennte Schöpfung wieder unter Einem Haupt zu vereinigen, waren die guten Engel die einzigen Verbindungsglieder zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt. Dem jüdischen Stolz würde es bei weitem mehr geschmeichelt haben, daß das Gesetz unmittelbar selbst von Gott gegeben worden sey, und der Platoniker Philo gibt sich auch alle Mühe, die Engel bei der Promulgation des Gesetzes außer Spiel zu setzen. Wenn also die Juden gegen die Zeit Christi der Meinung waren, und der Apostel¹ es bestätigt, daß das Gesetz Moses durch Dazwischkunft der Engel gegeben worden sey, so kann dieß nur in einem reellen Gefühl seinen Grund gehabt haben. Denn eben darin besteht ja auch der Unterschied zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und der Erscheinung Christi, daß Gott dort vorzüglich durch Engel, hier aber durch Christum den Sohn selbst geredet, der über alle Engel erhöht werden sollte, und dem sie schon während seiner Erscheinung als ihrem Herrn dienten. Vor Christi Erscheinung von der Wirklichkeit abgehalten und ausgeschlossen, treten sie mit der Geburt desselben aus diesem Zustand von Verborgenheit heraus. Gleich bei Christi Geburt läßt Lucas

¹ Hebr. 2, 2. Gal. 3, 19. Act. 7, 53.

ein Heer von Engeln erscheinen, die das „Lob sey Gott in der Höhe“ anstimmen, und im Anfang seines Lehramtes gleich sagt Christus zu dem ersten, der ihn als den Sohn Gottes, als den Messias, erkennt (Joh. 1, 52): Von nun werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf des Menschen Sohn, d. h. zwischen ihm und Gott werdet ihr eine unablässige, nie aufhörende Gemeinschaft sehen.

Wer nun diese Erklärungen wohl gefaßt hat, dem wird schwerlich in den Äußerungen des A. und N. T. über die Engel etwas Unerklärbares zurüchbleiben. Er wird sie im Allgemeinen verstehen und begreifen können, gerade so wie die mythologischen Vorstellungen, d. h. nicht in dem Sinn von Allegorien, denn diese Wesen sind wirkliche Potenzen, die bösen solche, die nicht seyn sollten, aber durch den Fall des Menschen gesetzt sind, die guten, die seyn sollten, aber durch eben denselben bloße Potenzen geblieben sind. Im Besondern aber möchte doch eine Frage nach Erlebigung heischen, die man kaum umhin kann, aufzuwerfen. Das Bewußtseyn der Apostel ist erfüllt von der Idee jener *ἀρχῶν*, *ἐξουσιῶν* und *δυνάμεων*, jener Potenzen und Engel, die unserem Bewußtseyn so ganz fremd geworden sind. Da ist denn freilich etwas Temporäres (nur nicht Zufälliges) nicht zu verkennen. Worauf beruht also dieses Temporäre? — Die Gewalt der kosmischen Mächte, die im Heidenthum und unter dem mosaischen Gesetz noch eine gewissermaßen unbeschränkte war, ist eben erst in der Aufhebung durch Christus begriffen. Nun wird jede herrschende Potenz in ihrer gleichförmigen Wirkung am wenigsten, am bestimmtesten erst in ihrer Aufhebung gefählt. Darum mußte Christo und den Aposteln auch die bestimmteste Empfindung von diesen Mächten beiwohnen. Dem, welcher die Welt von der Macht dieser Potenzen befreite, dem mußte jene gleichsam chaotische Geisterwelt der falsch erregten Kräfte oder Mächte, mit denen er kämpfte, am unmittelbarsten gegenwärtig seyn. Christo gegenüber hatten sie noch eine objektive Gewalt, die ihnen eben erst durch ihn genommen wurde, ihm mußten sie also auch vorzugsweise und auf ganz besondere Art objektiv seyn. Er, der das Heidenthum

und die falschen Götter als wirkliche Mächte zerstörte (nicht in der bloßen Vorstellung der Menschen, objektiv wurden sie zerstört), mußte wohl die bestimmteste Empfindung von ihrer Realität haben, noch mehr selbst als die, welche unter ihrer Gewalt sich befunden hatten. Man kann besonders in manchen Ausdrücken der Apostel eine gewisse mythologische Farbe nicht verkennen. Diese Ausdrücke sind die Reflexe der Mythologie im Christenthum. Man muß sich nicht etwa die Mühe geben, dieses Mythologische leugnen zu wollen; man muß es anerkennen, und nur anders als gewöhnlich zu erklären suchen. Eben diese mythologischen Ausdrücke, von den Aposteln in Bezug auf die bösen Geister gebraucht, zeugen für die Realität, zeugen für die Wahrheit unserer Ansicht des Heidenthums. Wenn es stark genug ist, seine Vorstellungen selbst dem Bewußtseyn der Apostel so aufzudrängen, muß es wohl eine Sache — nicht eine bloße Einbildung — seyn. Der Apostel Petrus hatte die Theogonie des Hesiodos nicht gelesen, und doch spricht er in ganz ähnlichen Ausdrücken. Indem das einseitig und ausschließlich Jüdische in den Aposteln sich aufhob, ward ihr Bewußtseyn auch fürs Heidnische aufgeschlossen, trat auch das Heidnische in ihr Bewußtseyn. Die beiden Dekonomien waren in Spannung gegen einander; indem diese Spannung aufgehoben werden sollte, schloß die eine das Reale der anderen nicht mehr aus.

Da dieß ein großer Aufschluß ist, so will ich noch einige solcher sprechenden Stellen aus apostolischen Briefen anführen.

In dem Briefe Judä, den ich für eines der ältesten christlichen Documente halte, wird (V. 6) von Engeln gesprochen, welche ihren eignen Anfang nicht bewahrt, sondern ihre eigne Behausung verlassen haben, und bis zur Krisis des großen Tags mit ewigen Banden in der Finsterniß (*δεσμοῖς αἰδλοῖς ἐπὶ ζόφου*) beschloßen seyen. Hier sind also böse Engel gemeint, von denen gesagt wird a) daß sie ihren eignen Anfang (*τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν*) nicht bewahrt haben. Statt: ihren Anfang können wir auch sagen: ihre Potenz, denn jeder Anfang ist zunächst nur eine Potenz, und jede Potenz nur Anfang; sie haben ihre Potenz nicht bewahrt, d. h. sie sind aus der bloßen Potenz, in die sie

erschaffen, die ihnen angewiesen und die das ihnen eigenthümliche Seyn (ihre *ιδία ἀρχή*) war, herausgetreten. Es wird b) gesagt, sie haben ihre Behausung verlassen. Dieß ist nur ein anderer Ausdruck desselben Begriffs, der im Grunde nicht bildlicher ist, als wenn wir sagen, daß sie nicht mehr eo loco sind, quo initio fuerant oder quo esse debebant, daß sie den Ort verlassen haben, der ihnen durch die Schöpfung gegeben war, nämlich den bloßen Ort der Möglichkeit, von dem sie allein nicht ausgeschlossen werden konnten (denn ausgeschlossen wird nur Wirkliches von Wirklichem, nicht aber ist von Wirklichem Mögliches ausgeschlossen). Es ist dasselbe, was Christus meint, wenn er vom Satan sagt: *ἐν ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν*, er kann in dem Verhältniß, in dem er allein Wahrheit hat, außer dem er nur Lüge und Unwahrheit ist, nicht bestehen, dasselbe, was Johannes andeutet, wenn er von dem Satan sagt: *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ἀμαρτάνει*, d. h. daß er von Anfang, so wie er Ist, von dem Ort, an den er durch die Schöpfung gesetzt war, und den er als Centrum, als das Ziel aller seiner Bewegung, d. h. als den Punkt, aus dem er sich nicht bewegen sollte, anzusehen hatte, sich bewegt. Es ist von den bösen Engeln gesagt c) daß sie Gott bis zu der Krisis des großen Tages mit ewigen, d. h. unzerreißbaren, Banden in der Finsterniß behalten habe. Nämlich ihre anerschaffene Potentialität ist auch ihre Schranke, die sie von sich selbst gar nicht, sondern nur mit Hilfe des Menschen überschreiten können; sie können also nur aus der Finsterniß, aus der Region des nicht Seyenden herauswirken, an die sie mit unzerreißbaren (weil auf ihrer Natur beruhenden) Banden befestigt sind; sie können nur heraustrreten, wenn der Mensch durch seinen Willen sie davon entbindet.

Noch mythologischer sind die Ausdrücke, deren der zweite Brief Petri (2, 4) sich bedient, wo es heißt: Gott habe auch der Engel nicht verschonet, die gesündigt hätten, d. h. die von dem Ort, der ihr Centrum seyn, von dem sie nicht abweichen sollten, abgewichen wären (durch die Neigung, sich aus der Potenz zu erheben, und in der Verführung des menschlichen Willens) Gott habe ihrer nicht verschont, sondern (was natürliche und nothwendige Folge ist, wird als Strafe

angesehen) er habe sie mit Fesseln der Finsterniß in den Tartaros eingeschlossen, um sie zur letzten Krisis zu bewahren. Man muß hier die griechischen Worte lesen: *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τετηρημένους*. Besonders auffallend ist das *ταρταρώσας*, ein Wort, das sonst nirgends, weder im N. T. noch in der griechischen Uebersetzung des A. T. vorkommt; nur Sertus Empiricus braucht das zusammengesetzte *καταταρταρώω* von Kronos. Apollodor braucht es von einem der Titanen. Man kann nicht umhin, bei diesen Worten an die Art zu denken, wie Hesiodos von den Titanen spricht:

*Ἐνθα θεοὶ Τητῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠρόναι
Κεκρύφαται, βουλήσι Διὸς νεφεληγερέταο,*
(Theog. 729. 730).

und in einer andern Stelle:

*Τητῆνας — — μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυδαίης
Πέμπαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἴδθσαν.*
(Theog. 717. 718).

Hier haben wir also außer dem *ζόφος* auch die schweren Fesseln. Bei dieser Stelle wäre es wahre Thorheit, das Mythologische des Ausdrucks leugnen zu wollen, aber wenn man dieses Mythologische recht versteht, so zeigt es nur, daß der Ausdruck aus einer reellen Empfindung geflossen ist, von der wir keine Erfahrung mehr haben. Denn die Apostel standen eben auf der Grenze des blinden und des befreiten Bewußtseyns; ihre Vorstellungen schreiben sich her aus der Krisis selbst, die sie erlebten, in welcher jene Mächte eben ihrer objektiven Gewalt beraubt wurden.

Ich kann hier der unmittelbaren Verwandtschaft der Materie wegen nicht umhin, noch eine andere wichtige Frage zu berühren: was die zahlreichen Engelserscheinungen, vorzüglich aber die Theophanien bedeuten, von denen das A. T. voll ist. Da man doch darüber einig ist, daß die Gottheit als solche nicht erscheinen könne, hat man von jeher, insbesondere die Kirchenväter haben sich schon bemüht, hier eine Auskunft zu finden, um diese Erzählungen als wahr zu behaupten, ohne doch etwas der Gottheit Unangemessenes zuzulassen. Eine der gewöhnlichsten Erklärungen ist, zu sagen, in allen diesen Erscheinungen

sey eigentlich nur des Menschen Sohn, der, wie er nachher völlig Mensch geworden, so vor dieser Zeit schon im A. T. vorübergehender Weise Menschengestalt angenommen habe. Man könnte dieß vielleicht genügend finden, wenn immer nur Eine Person erschiene. Wie will man aber die drei Männer erklären, die zu Abraham kommen, um ihm die Geburt des Isaak zu verkündigen? Es bleibt nur übrig, diese Erscheinungen als solche zu erklären, die nur möglich waren vermöge der mythologischen Spannung des Bewußtseyns, in der sich die Menschheit überhaupt befand. Dieselbe mythologische Spannung, welche die Göttervorstellungen vermittelt, wird hier das Medium wirklich göttlicher Erscheinung, gerade wie die Gaben der ersten Gemeinde Gaben des h. Geistes sind, aber das Mittel (Medium), wodurch er wirkte, war durch einen Zustand des Bewußtseyns gegeben, der später aufhörte und sich verlor. Es sind dieselben Potenzen, welche die mythologischen Vorstellungen vermitteln, und die in den alttestamentlichen Theophanien das Medium einer wirklichen Erscheinung der Gottheit seyn können. Wie nach frühern Erklärungen Mythologie und Offenbarung selbst nicht durch den substantiellen Inhalt sich unterscheiden, so sind auch in den Theophanien des A. T. die substantiellen Potenzen dieselben, die in der Mythologie wirken. Nicht durch das Materielle sind die Theophanien des A. T. göttliche Erscheinungen, sondern durch das, was in ihnen durchwirkt.

Sie begreifen selbst: diese Erklärungsweise ist von einer frühern verschieden, welche die Theophanien als mythologische, d. h. im Grund als bloß poetische Erzählungen erklärte, die nur insofern nicht völligen Erdichtungen gleich gesetzt wurden, als man dieses Poetische als psychologisch nothwendige Folge aus dem Geiste des höheren Alterthums herleitete. Wer die Mythologie bloß subjektiv erklärt, dem bleibt auch für jene Erscheinungen nur eine subjektive Erklärung übrig, denn zu offenbar ist die Analogie zwischen jenen Erscheinungen und zwischen mythologischen Vorgängen. So wenig nun jene subjektiv-mythologische Erklärungsweise gebilligt werden kann, so muß man denen, die sie zuerst anwendeten, doch zugestehen, daß sie den Ort andeuteten, wo der eigentliche Aufschluß zu suchen seyn würde, wenn gleich die mangel-

haften Begriffe von Mythologie, die nach dem Maßstab der damals herrschenden Popularphilosophie nicht wohl anders beschaffen seyn konnten, sie verhinderten, den wahren Aufschluß zu finden. Bekanntlich war Eichhorn so ziemlich der erste, der die Anwendung der mythologischen Erklärung auf das N. T. versuchte. Ich nenne ihn, weil er in früherer Zeit wirklich ein Mann von lebhaftem Erfindungsgeist war, und weil auch derjenige ein Andenken verdient, der auf einen Weg hinzeigt, wenn er selbst auch ihn nicht zu wandeln verstand. Diese ersten Versuche, sich so manche Erzählungen und Vorstellungen des N. T. verständlicher zu machen, verdienen immerhin Anerkennung.

Uebrigens wird, hoffe ich, niemand mir vorwerfen, daß auf die zuletzt behandelte Materie zu viel Zeit und Fleiß verwendet worden. Die Vorstellungen des Satan wie die der guten und bösen Engel greifen so tief in den ganzen Inhalt des Christenthums ein, daß wer darüber seine Ansicht nicht festgestellt hat, über den Sinn des ganzen Christenthums nur schwankender Vorstellungen fähig ist. Zugleich aber, wie ich stets mit speciellen Vorträgen allgemeine Zwecke zu verbinden gedacht habe, hat diese letzte Entwicklung auch gebietet, einen Begriff in die Wissenschaft einzuführen, der der Philosophie bis jetzt ganz fremd war, den Begriff einer eigentlichen Geisterwelt.

Es ist oft gesagt worden, die Bedeutung des Menschen im gegenwärtigen Leben sey, das verbindende Mittelglied zwischen Natur und Geisterwelt zu seyn. Dabei war aber unter Geisterwelt eigentlich nur die, in der der Mensch jetzt schon existirt oder wenigstens existiren soll, verstanden; hier ist aber von einer eigentlichen Geisterwelt die Rede. Das Bewußtseyn seines Zusammenhangs mit einer solchen, das Bewußtseyn, noch immer ein universelles Wesen zu seyn, an dessen Wohl und Weh auch außer dieser Welt Theil genommen wird, erhebt den Menschen erst über die Erde, ja über die Natur, die selbst in ihren Schranken verständlicher wird, indem sie eine andere Welt außer sich hat. Kant vor jetzt 50 Jahren glaubte das ganze Gebiet des menschlichen Erkenntnißvermögens durchmessen und erschöpft zu haben; später hat man das ganze Reich des Begriffs und aller möglichen Begriffs-

bewegungen mit logischem Cirkel umschreiben wollen. Sieht man genauer zu, so finden sich nur eben jene Begriffe umfaßt, welche durch die damalige zufällige Weltansicht gegeben waren. Schon in der gegenwärtigen Entwicklung aber ist gar mancher Begriff und manche Begriffsbewegung vorgekommen, von denen jene Versuche nichts ahndeten. Jene Versuche bezogen sich auf die Welt, die ihre Urheber vorfanden, die sie kannten, uns hat sich in diesen Vorträgen eine Welt eröffnet, von der sie schlechterdings nichts wußten, die sie auch in den Kreis ihrer Begriffe gar nicht aufnehmen konnten, es wäre denn durch völlige Entstellung. Dieß mag als Warnung dienen gegen jedes voreilige Abschließen der Philosophie und das Großthun damit. Die Thatsache einer Philosophie der Offenbarung zeigte schon, daß noch eine ganze, von der bisherigen Philosophie nicht umfaßte Welt übrig war.

In dem bisher Vorgetragenen ist nun aber auch alles enthalten, was meines Erachtens nöthig ist, die Offenbarung in formeller und in materieller Hinsicht zu verstehen, und was von einer Philosophie der Offenbarung gefordert werden kann. Denn z. B. ins Praktische, in die Moral des christlichen Lebens hat sie nicht, wenigstens nicht nothwendigerweise, einzugehen. Diese ist die von selbst sich ergebende Folge der theoretischen Ideen. Wenn irgend eine von den Lehren der gewöhnlichen Dogmatik nicht zu specieller Erörterung gekommen ist, so sind doch die wissenschaftlichen Mittel gegeben, mit denen jede zu umfassen ist. Ich habe gleich anfangs erklärt, es sey nicht um eine speculative Dogmatik, sondern um die Erklärung des Christenthums aus seinem höhern, geschichtlichen Zusammenhang zu thun. Dieser höhere, bis in den Anfang der Dinge zurückgehende Zusammenhang ist vollständig erklärt. Was allein noch auszuführen wäre, ist der Uebergang aus dieser höhern und innern Geschichte in die äußere. Dieser Uebergang ist durch die Kirche vermittelt, welcher die Ausführung des Wortes Christi anvertraut ist. Der Gegenstand unserer letzten Untersuchung müßte demnach die Geschichte oder die Entwicklung der christlichen Kirche seyn. Die leitenden Ideen für dieselbe aufzustellen, wird der Inhalt und die Aufgabe der nächsten Vorlesungen seyn.

Sechsenddreißigste Vorlesung.

Als das Werk Christi auf Erden gethan war, sah er voraus und sagte es auch seinen Jüngern, daß eine solche Zeit, als die seines Wandels auf Erden gewesen war, nicht dauern, nicht beständig bleiben könne. Es werden, sagt er¹, Tage und Stunden kommen, wo ihr begehren werdet Einen der Tage des Menschensohns zu sehen und werdet ihn nicht sehen. Zwar bis zur völligen Auflösung des Heidenthums, im noch bestehenden Kampf gegen die finstern Mächte desselben sollten auch außerordentliche Gaben noch fortbauern, aber schon der hocherleuchtete Apostel Paulus an dem Ort, wo er von den geistlichen Gaben redet (im ersten Brief an die Korinther), kündigt² den Zeitpunkt an, wo aufhören werden die Weissagungen, die Sprachen, die Erkenntniß, die *γνώσις*, die nur auf einem partiellen Zustand des Bewußtseyns beruht, wie die Worte andeuten: *ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν*, denn wir erkennen nur, soweit dieser besondere Zustand des Bewußtseyns erlaubt, nicht unbedingt, nicht frei, nicht allgemein gültig, — wann aber kommen wird das Vollkommene, dann wird alles Partielle, alles, was nur Folge eines noch unvollkommenen, noch im Werden begriffenen Zustandes ist, ein Ende haben. Mit dem Aufhören jener Spannung, der das Bewußtseyn im Heidenthum unterworfen ist, sollte auch das Uebernatürliche aufhören, das nur im Gegensatz mit dem Heidnischen das

¹ Luc. 17, 22.

² Kap. 13, 8 ff.

Christliche angenommen hatte. Die ekstatischen Zustände, aber die als etwas Vergänglichendes, Untergeordnetes und höchstens als Mittel Anzuerkennendes der Apostel vernehmlich genug sich äußert, beruhten selbst mit auf der Spannung, welche im Kampf gegen das christliche Princip die kosmischen Mächte erregten — diese Zustände sollten aufhören, und alles mehr und mehr in das Geleis der ganz freien, vollkommen selbstbewußten menschlichen Erkenntniß einlenken. Zwar verheißt Christus den Jüngern mit ihnen zu seyn bis zum Ende der Tage. Aber dieses „mit ihnen Seyn“ war auf keinen Fall von der Art, daß es die natürliche Entwicklung des von Christo in die Welt gelegten Samenkorns aufhalten sollte. Indem das Christenthum in die Welt trat, mußte es sich auch den allgemeinen Bedingungen und Gesetzen unterwerfen, denen alle Entwicklung in der Welt unterworfen ist. Christus selbst vergleicht sich mit einem Säemann und das Evangelium mit einem Samen, ja er sagt ausdrücklich (Marc. 4, 26): Wie der Mensch den Samen in die Erde streut, und davon geht, und schläft, und wieder aufsteht, und indessen, ohne daß er darnach sieht, die Frucht von selbst wächst (*αυτομάτη γὰρ ἡ γῆ καρποφορεῖ*), so ist es auch mit dem Reich Gottes. Nachdem Christus durch sein Leben, Lehren, Leiden und Sterben den Keim eines bis in die Ewigkeit wachsenden Lebens gelegt hatte, hat er im Vertrauen auf das Unverwüßliche, die inwohnende Kraft dieses Keims gewollt, daß er unter den Stürmen dieser Welt, unter wechselndem Sonnenschein und Ungewitter Wurzel schlage, sich ausbreite, und successiv aber unwiderstehlich wachse. Die Absicht war nicht, diesen Keim den natürlichen und nothwendigen Entwicklungsgesetzen zu entziehen. Er sagt selbst, daß der Feind kommen werde und Unkraut zwischen den Weizen säen, Unkraut, das nicht ausgerauft werden könne, ohne zugleich den Weizen mit auszuraufen, dem man daher mitzuwachsen verstaten müsse bis zum großen Tag der Ernte (Matth. 13, 24—30). Er selbst (Matth. 24, 24) und noch bestimmter die Apostel kündigen an, daß viele falsche Apostel aufstehen werden, Aergernisse kommen müssen, ja es wird für die Folge eine große, weitgreifende Apostasie, ein allgemeiner Abfall vom wahren

Christenthum vorausgesetzt. Die christliche Entwicklung wird also ganz denselben Störungen, Hemmungen und andern Widerwärtigkeiten unterworfen seyn, denen jede natürliche Entwicklung unterworfen ist.

Fragt man, worein von Christo und den Aposteln das Fortschreiten des Christenthums gesetzt worden, so bestand es 1) in der allgemeinen Verbreitung unter alle Völker. „Geht hin und predigt das Evangelium aller Welt.“ Aber nicht weniger wird 2) ein innerliches Wachsthum des Christenthums, und besonders ein Wachsthum der christlichen Erkenntniß gefordert. Zwar einen andern Grund kann niemand legen, als Jesus Christus gelegt hat, aber der Geist erst, der nach ihm kam, sollte in alle, d. h. in die ganze, vollkommene Wahrheit leiten. Auf den von Christo gelegten Grund sollte daher ein allmählich alles Menschliche umfassender Bau aufgeführt werden und, wie der Apostel sagt, wachsen zu einem heiligen Tempel, zu einer wahren geistigen Behausung Gottes, von der natürlich nichts ausgeschlossen seyn durfte, in der alles menschliche Streben, Wollen, Denken und Wissen zu vollendeter Einheit gebracht war. Die Erkenntniß, in welcher die christliche Welt zu wachsen hatte, sollte nicht wieder eine Erkenntniß von der Art seyn, wie die den Aposteln durch Offenbarung, also durch ein besonderes Verhältniß, zu Theil gewordene, sie sollte eine Erkenntniß seyn, die unter allen Umständen, zu allen Zeiten und Orten dem Menschen möglich und zugänglich wäre, kurz allgemein-menschliche, darum auch freie, wissenschaftliche Erkenntniß. Nichts ist mehr geeignet, Erstaunen zu erregen, als die ungemaine Schwäche der freien christlichen Erkenntniß unmittelbar nach den Zeiten der Apostel. Einen größeren Abstand gibt es nicht, als zwischen den Schriften der Apostel und den der ersten nachapostolischen Zeit zugeschriebenen; zum offenkundigen Beweis, daß es etwas anderes als freie, menschliche Erkenntniß war, die aus den Aposteln rebete, daß sie noch unter dem Einfluß und der Inspiration des Processes standen, den das Christenthum eingeleitet hatte. Welche Schwäche des christlichen Bewußtseyns in den meisten der sogenannten apostolischen Väter, die deutlich erkennen läßt, wie der großen und göttlichen Erregung unmittelbar die tiefste Abspannung folgte!

Eine ganz andere Sache war es, als das Reich Gottes noch bloß innerlich war, und eine andere, als es nun auch äußerlich da seyn sollte. Hier mußte es unvermeidlich aufs neue in die Wirkungssphäre des innerlich besiegten, aber eben darum, wie Christus selbst sagte, nun hinaus (ins Aeußere) geworfenen Geistes gerathen, der hier — im Aeußern — unter veränderter Gestalt eine neue Herrschaft suchte und ihm, dem Christenthum, offen oder verlarvt entgegentrat.

Es wäre höchst erwünscht, wenn auch in der Folge der innern und äußern Schicksale der christlichen Kirche sich ein Gesetz entdecken ließe, und zwar womöglich ein dem allgemeinen, in allen geschichtlichen Entwicklungen herrschenden Gesetz analoges. Erlaubt nun auch der gegenwärtige Vortrag uns nicht, mit den durch denselben begründeten Ideen in die Kirchengeschichte hinüber und ins Einzelne derselben einzugehen, so wird sich doch wenigstens vielleicht ein Leitfaden entdecken und auch vorläufig schon im Allgemeinen einsehen lassen, daß der erste oder älteste Zustand der Kirche, wo man sie in einer Art von idealischer Reinheit und Vollkommenheit zu denken gewohnt ist, nicht ihre Bestimmung seyn konnte. Da der Herr der Kirche zugelassen, daß sie aus diesem Zustande hervorgegangen und in anderweitige Verwicklungen sich eingelassen hat, so müssen wir voraussetzen, daß dieß nicht gegen seine Absicht geschehen, indem er schon dafür gesorgt mußte, daß sie auch aus diesen Verwicklungen wieder heraus und in ein Ende komme, welches erst das wahre, bewährte, durch Kampf und Sieg erlangte seyn werde, während jenes Zeitalter, das so manche Neuere zurückwünschen, nur als ein Zeitalter der Unschuld und der Potentialität zu denken ist, als das noch außer- oder vorgeschichtliche Zeitalter der Kirche. Nicht konnte der vorgeschichtliche Zustand der Kirche ihr wahrer und daher bleibender seyn, sonst wäre sie nicht aus ihm hervorgetreten. Man kann sagen, daß dieser erste Zustand der einer Einheit war, aber einer bloß negativen, aus der sie hervortreten mußte, der gegenwärtige Zustand dagegen sey ein Zustand der Getheiltheit, nur Uebergang zur freien, positiven Einheit. Da wir von einer vorgeschichtlichen Kirche reden, so gibt es also auch eine geschichtliche und

— nachgeschichtliche. Weber mit der vorgegeschichtlichen noch der nachgeschichtlichen (die gar nicht in diesen Aeon fällt) haben wir uns zu beschäftigen, sondern mit der geschichtlichen. Die geschichtliche Kirche fängt erst mit dem Augenblick an, wo sie selbst Weltreligion wird, eine Existenz in der Welt einnimmt. In dieser geschichtlichen Kirche müssen aber Unterschiede, es muß in ihr eine Folge von Zeiten seyn. Die Frage kann also nur seyn, wie diese Zeiten der Kirche sich bestimmter aussprechen und näher nachweisen lassen. Das Erwünschteste wäre, wenn der Herr selbst diese Unterschiede ausgesprochen, oder sie für eine künftige Wahrnehmung zum voraus bezeichnet hätte. Ich werde also nun auf diese Untersuchung eingehen, aber auch dabei nicht mit einem bloßen Raisonnement a priori mich begnügen, sondern geschichtlich zu Werke gehen und, wie ich in diesem ganzen Vortrag mir vorgegeschrieben, das einfachste Mittel zum Zweck wählen.¹

Wer die Geschichte des menschlichen Lebens Jesu mit der Aufmerksamkeit gelesen hat, mit der eine Erzählung gelesen werden muß, in der jeder Umstand wichtig und bedeutend ist, der hat auch gewiß bemerkt, daß regelmäßig bei gewissen feierlichen Gelegenheiten Christus drei von seinen Jüngern und künftigen Aposteln zu sich nimmt und so vor den andern auszeichnet, Petrus, Jakobus und Johannes. Petrus

¹ Ehe ich das Gefundene mittheile, glaube ich bemerken zu müssen, daß nicht nur meine Ansicht im Ganzen, sondern auch der größte Theil der Anwendungen, die ich von derselben zu machen mich berechtigt geglaubt, durch den neuesten Theil der Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche unsers Hrn. Dr. Neanders (Bd. V, Abth. 1, S. 438 ff.) eine unerwartete Bestätigung erhalten hat. Dieselbe Ansicht, dieselben Anwendungen hat der genannte Forscher schon in den Schriften des berühmten Abt Joachim von Floris gefunden und nachgewiesen. Freilich habe ich diese Entdeckung in keiner der frühern Kirchengeschichten, deren ich doch viele angesehen habe, gemacht gefunden. Die Eitelkeit, welche andere gern nach sich beurtheilt, möchte denken, es sey mir dadurch etwas entzogen, ich aber freue mich vielmehr, daß Gedanken, die ich doch nicht umhin konnte, mit einiger Schlüsselheit zu betrachten, eine so große Bestätigung geworden ist, die Uebereinstimmung eines so bedeutenden und in der Kirchengeschichte so hervorragenden Mannes, dem schon um die Mitte oder gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Aehnliches und zum Theil völlig Gleiches sich bargestellt hat.

ober eigentlich Simon war der erste Jünger, den er überhaupt zu sich rief, zugleich mit ihm dessen Bruder Andreas (Matth. 4, 18—20). Daß aber nicht der frühere Beruf allein Ursache der Auszeichnung des Petrus ist, erhellt daraus, daß Andreas nicht unter den Dreien ist. Die nächsten, fast unmittelbar nach diesen Gerufenen sind wieder zwei Brüder, Jakobus, der überall vorausgenannt wird, und Johannes. Diese beiden nebst Petrus sind es also, welche Christus vorzugsweise an sich gezogen und zu Vertrauten auch der geheimsten Vorgänge gemacht hat. Da wo er die Zwölfe zu Aposteln macht — wo also ihre apostolische Bestimmung eigentlich anfängt — da werden (in der Erzählung des Marcus (3, 14 ff.) auch jene Drei gegen die bloß chronologische Ordnung ihrer Berufung den andern voraus und Andreas erst nach Johannes genannt. Merkwürdig ist auch, daß er nur diesen Dreien besondere Namen beilegt, Simon gibt er den Namen Petrus, den beiden Brüdern, Jakobus und Johannes, den Namen Boanerges, Donnerkinder. — Bald nach ihrer Bestimmung zum Apostelamte kommt ein Vorsteher der Synagoge zu Jesus, ihm zu sagen, daß seine Tochter in den letzten Zügen liege, später kommt ein Dianer, der anzeigt, sie sey schon gestorben. Jesus geht demohngeachtet nach dessen Haus, indem er sagt: Fürchte nicht, glaube nur (Marc. 5, 36). Hier heißt es (V. 37): Er ließ niemand (keinen der zwölf Apostel, die ihn in dieser Eigenschaft jetzt schon begleiteten), er ließ niemand ihm folgen, als nur Petrus, Jakobus und Johannes. Ausdrücklich mußte er also den andern verwehrt haben, mit ihm zu gehen. Denselben Vorfall erzählt auch Lucas (8, 51). Später nimmt er die Drei wieder beiseits (*κατ' ἰδίαν*, wie Matthäus (17, 1) sagt, also mit Ausschließung der andern — Marcus (9, 2) sagt *μόνον*, sie allein) auf den hohen Berg mit sich, wo er sie zu Zeugen seiner Verklärung macht. Wieder sind es die Drei, welche er als Zeugen seines letzten Kampfs am Ölberg mit sich nimmt. Unter diesen Dreien, Petrus, Jakobus und Johannes, die auch nach der Himmelfahrt Christi in dieser Ordnung aufgezählt werden (Ap. G. 1, 13), ist Petrus unwidersprechlich der erste und wird auch von Christus als solcher angesehen und erklärt. Bei Matthäus

(10, 2), wo die Apostel in ihrer Ordnung aufgezählt werden, steht bei Simon, genannt Petrus, ausdrücklich *πρῶτος*. Wenn man nun dieses *πρῶτος* nicht etwa bloß als für das Adverbium gesetzt annehmen will (= erstens), so liegt darin eine Auszeichnung, da es unnöthig gewesen wäre, indem Petrus schon zuerst genannt wird. Ihm, als dem ersten, wird gewöhnlich der Artikel beigelegt, *ὁ Πέτρος*, den andern nicht oder selten¹. Petrus spricht meist statt der andern² und wird allein genannt, wenn die andern nicht genannt werden³. Selbst in der Rede Christi, wo er den Petrus tabelt, geschieht dieß auf eine Weise, daß man erkennt, Christus sieht Petrum als das Haupt der andern an; z. B. in der Rede: Simon, Simon, Satanas hat euer begehret, daß er euch möchte sieben, wie den Waizen, aber ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und wenn du demaleins dich bekehrst, so stärke deine Brüder⁴. Christus spricht hier unbestimmt von allen und wendet doch die Rede bloß an Petrus als das Haupt, dessen Fall den Fall aller andern nach sich ziehen würde. Das Gleichniß vom Sieben ist nicht, wie meist, vom Untereinandermengen und Wirren der Apostel zu verstehen, sondern der Satan verhält sich auch hier als der eine Krift, eine Auscheidung des unter dem Rechten verborgenen Unrechten zu bewirken strebt, wie man den Waizen siebt, damit die Spreu sich absondere.

Am entschiedensten spricht für Petrus und seinen Vorzug das Wort des Herrn, das er ihm sagt, nachdem Petrus im Namen der andern auf die Frage des Herrn geantwortet, wofür die Leute ihn (des Menschen Sohn) ansehen. Da antwortete Petrus: Du bist Christus (der Messias), des lebendigen Gottes Sohn. Darauf folgt denn jene vielbesprochene Antwort (Matth. 16.): Selig bist du Simon, Jonas Sohn, denn Fleisch und Blut haben dir dieß nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel. Und ich sage dir auch, du bist Petrus und auf diesen

¹ Z. B. bei Marcus 9, 2, der auch alle drei ohne Artikel hat 13, 3.

² Luc. 8, 45. Matth. 16, 16. Act. 1, 15. 2, 14. 15, 7.

³ Marci 1, 36.

⁴ Luc. 22, 31. 32.

Fels will ich bauen meine Kirche, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden seyn, und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los seyn. Diese Worte Christi sind völlig entscheidend für den Primat des h. Petrus unter den Aposteln; es gehörte die ganze Verblendung des Parteigeistes dazu, das Beweisende dieser Worte zu verkennen, oder den Worten einen andern als diesen Sinn unterzulegen, wie es übrigens zu allen Zeiten, schon vor der Reformation, versucht wurde. Von der andern Seite muß ich jedoch mit gleicher Aufrichtigkeit bemerken, daß in den Schlüssen, welche aus den richtig verstandenen Worten zu Gunsten eines fortdauernden Primats gezogen worden, sehr verschiedene Begriffe, Priorität und Superiorität verwechselt wurden. Der Primat oder vielmehr Principat, der dem Petrus durch diese Worte zugeschrieben worden, schließt nichts weniger in sich, als eine bleibende, beständige Domination. Im Gegentheil, da Christus den Apostel mit einem Felsen vergleicht, auf den er seine Kirche bauen; also den er seiner Kirche zum Grund geben wolle, so darf der Begriff dieses Principats nicht über den Sinn hinaus erstreckt oder ausgebeht werden, in welchem auch der Grund eines Gebäudes das Erste und Vornehmste genannt werden kann. Der Grund, obgleich das Erste jedes Gebäudes, ist darum doch nicht über dem, was er begründet, und setzt vielmehr nothwendig ein Höheres voraus, durch welches der Bau erst vollendet wird. Der Begriff des Grundes ist so wenig exclusiv, daß er vielmehr selbst nur Bedeutung hat, inwiefern er ein Anderes nach sich und außer sich fordert. Durch diese Erklärung der berühmten Stelle haben wir also erlangt, den ersten der Apostel als den Anfang und Grund einer Succession, und zwar einer solchen, worin er nicht bloß sich selbst wiederholt, sondern worin ihm ein wahrhaft Anderes (ein anderes Princip) folgt, ansehen zu dürfen, und damit haben wir für diese ganze Entwicklung überhaupt eine geschichtliche Folge gewonnen. Der, auf den Christus seine Kirche bauen zu wollen erklärt hat, bleibt immer der Grund, aber er schließt nicht ein zweites, ein neues Princip

aus, durch welches die Gemeinschaft der Christo Angehörigen einer höhern, freiern Gestalt, einer ganz andern als bloß äußeren Herrlichkeit entgegengeführt wird. Da Petrus als Anfang bestimmt worden, so muß ein zweiter Apostel folgen, ein dritter als Ende gedacht werden. Dieser auf den heil. Petrus folgende kann nur in dem Apostel Jakobus gesucht werden, der stets und überall als der nächste nach ihm genannt wird. Aber dieser wurde von allen Aposteln am frühesten hinweggerafft und gewürdigt, der erste sein Blut für die Sache seines Herrn zu versprechen. Herodes Agrippa ließ ihn frühzeitig enthaupten. Da er aber der Kürze seiner Laufbahn und seines apostolischen Wirkens ohnerachtet stets unter den Dreien als der zweite genannt wird, so berechtigt dieß zu denken, daß diese Stelle an sich eine Bedeutung hatte, wenn auch Jakobus nur bestimmt gewesen, sie für einen andern zu bewahren. Und wer könnte dieser andere seyn, als der kurze Zeit nach oder vor der Hinrichtung des Jakobus auf so außerordentliche und erstaunenswerthe Weise zum Apostelamt berufene Paulus, den der Herr ausersehen hatte, aus einem Verfolger und Peiniger der ersten Kirche ihr größter Erweiterer und Verherrlicher zu werden? Als der h. Jakobus hinweggerafft wurde, war der Mann schon ersehen, der an seine Stelle treten sollte, ja der Herr nahm jenen vielleicht nur darum so früh hinweg, weil er den Apostel Paulus als ein noch entschiedeneres und rüstigeres Werkzeug an seine Stelle setzen wollte. Da die Stelle des Jakobus nicht leer gelassen und auf eine so außerordentliche Weise als durch die Belehrung Pauli geschah, wieder ersetzt wurde, so muß mit dieser Stelle eine Mission verbunden gewesen seyn, welche durch Petrus nicht ausgerichtet werden konnte. Paulus wurde also dem heil. Petrus als ein ihn ergänzendes Glied hinzugefügt, wie denn auch noch auf den ältesten bleiernen Siegeln der Päpste beide Apostel neben einander zu sehen waren, Petrus zur Linken, als Stelle des Vorrangs nach morgenländischer Weise, Paulus zur Rechten, wo also von keinem ausschließlichen Primat des ersten die Rede ist, bis später erst der Apostel Petrus allein im Siegel der Päpste steht.

Die Linie der Succession stellt sich daher jetzt so: Petrus,

Paulus, Johannes. Es ist ganz dem geschichtlichen Gang der Offenbarung, wie er auch anderwärts sich erkennen läßt; gemäß, diese drei Namen als Repräsentanten von drei Zeiten der christlichen Kirche zu denken. Ganz in demselben Verhältniß werden für die Zeit vor Christo gedacht Moses, Elias und der Täufer Johannes. Moses legt den Grund. Mit Elias erhebt sich das Prophetenthum (der Gegensatz des Gesetzes), das gegen die Zukunft hindreibende, vermittelnde Princip. Johannes d. T. ist Nachfolger des Elias. Die alte Prophezeiung: „Siehe, ich will euch senden den Propheten Elias, ehe der große Tag des Herrn kommt,“ wird von Christo selbst als erfüllt betrachtet durch die Sendung Johannis d. T. Er ist, sagt Christus (Matth. 11, 14), der Elias, der kommen soll. Moses ist das Princip des Bleibenden, Stablen, Realen und Substantiellen im Alten Testament, Elias ist der feurige Geist, der entwickelt, belebt, bewegt und gegen eine noch nicht erkannte Zukunft hinbrängt. Johannes der Täufer — von dem Christus sagt: Unter allen, die von Weibern geboren sind, ist nicht aufgekomen, der größer sey, denn Johannes der Täufer; der aber der kleinste ist im Himmelreich, ist größer denn er — beschließt das A. T. und die Zeiten vor Christus. Unter den drei Aposteln steht Petrus dem Moses parallel, er ist der Gesetzgeber, das Princip des Stablen, das Grundlegende, Paulus, von dem man sagen kann, was das Buch Sirach von dem Elias sagt: Er brach hervor wie ein Feuer und sein Wort brannte wie eine Fadel — Paulus ist der Elias des N. T., das Princip der Bewegung, Entwicklung, der Freiheit in der Kirche. Der Apostel Johannes endlich ist Johannes dem Täufer parallel; wie dieser ist er Apostel der Zukunft, der auf die Zukunft deutende¹.

Vergleicht man die beiden ersten Apostel mit einander, so zeigt die Geistesart des heil. Petrus, wie sie nicht nur in den Gedanken, sondern

¹ Bei der Verkündung auf dem Berge erscheint Jesus selbst als der Dritte in dieser Folge, und inwiefern die drei Apostel, Petrus, Jacobus (als einstweiliger Stellvertreter des künftigen Apostels Paulus) und Johannes, Zeugen dieser Erscheinung sind, so war hier die ganze Geschichte der Vergangenheit (des A. T. bis auf Christus) und der Zukunft (des N. T.), erstere durch Moses, Elias und Jesus, letztere durch die drei Apostel vorgebildet.

auch in dem gleichsam Felsenhaften, Unanseinandergesetzter seines Styls sich kund gibt, durchaus den substantiellen Charakter. Er ist im N. T. wieder das relativ alttestamentliche, gesegliche Princip. Keiner der Apostel gewährt so reelle Aufschlüsse über die Dunkelheiten einer entfernten Vorzeit, wie er; ihm eigentümlich ist z. B. die Vergleichen der über die ganze Welt durch Christum verbreiteten Taufe mit der Sündfluth¹; dieser Vergleich enthält einen tiefen Aufschluß über die Bedeutung der Taufe als Grenze zweier Zeiten und vielleicht nicht weniger über die Natur der Sündfluth, denn in ihr ging das alte Menschengeschlecht, *ἀρχαῖος κόσμος*, wie es Petrus (2, 2, 5) auch nennt, zu Grunde, ein früheres riesenhaftes, Göttern sich gleich dünkendes Geschlecht sank hinab, auf welches erst der Mensch der jetzigen Art, der eigentlich irdische Mensch folgte. In der Sündfluth starb das ausschließlich reale Princip; von da an (die ganze eigentlich menschliche oder biosynische Zeit hindurch) herrschte die zweite Potenz; diese — als natürliche — starb in Christo, in der Taufe sind wir, wie Paulus sagt², mitbegraben in den Tod Christi, d. h. ebenfalls der natürlichen Potenz gestorben. Taufe und Abendmahl gehen in ihrer Bedeutung über das bloß Jüdische hinaus. Das Nachmahl setzt Christus unmittelbar vor seinem Tode ein, wo ihm selbst, so scheint es, alle früheren Verhältnisse wieder erinnerlich wurden. Er gedenkt, wie es scheint, wie im Anfang der zweiten Zeit, welche der ausschließlichen Herrschaft des ersten Gottes folgte, wie hier die Gabe des Brods und des Weins als Unterpfänder angesehen wurden eines neuen und bessern Verhältnisses zu Gott, einer *καινῆ διαθήκης* im Gegensatz der abulirten alten: so, sagt Christus, sehen sein Leib und Blut die Unterpfänder der mit ihm anfangenden neuen *διαθήκης*, des neuen Verhältnisses zu Gott, das durch seinen Tod eintritt³. — Petrus sieht so tief in die Vergangenheit, als Johannes am andern Ende in die

¹ 1 Petri 3, 20.

² Röm. 6, 4. Kol. 2, 12.

³ Im Wein ist ein nicht dieser Welt angehöriger Geist gezwungen materialisirt (vergl. S. 436 des vorhergehenden Bandes). Ebenso ist in Christi Blut ein

Zukunft. Ist in Petrus das Substantielle überwiegend, so ist Pauli Geistescharakter durchaus aktiver Art. In ihm lebt das bewegliche, das dialektische, wissenschaftliche, das auseinanderlegendes Princip. Er ist im neuen Testament wieder vorzugsweise das neutestamentliche Princip. Aber beide setzen sich voraus. Petrus bleibt der Grund, aber soll dieser Grund nicht unfruchtbar bleiben, so muß auf ihn gebaut werden. Petrus fordert also den Paulus. Aber auch Paulus wäre nichts ohne Petrus. Denn eben das, was Petrus gegründet, hat Paulus zu entwickeln und durch stufenweise, auf die ganze Zukunft sich erstreckende Wirkung von seinen Schranken zu befreien. Durch die außerordentliche Berufung Pauli war ein von Petrus unabhängiges, in seiner Art ebenso selbständiges Princip eingesetzt, und Jakobus mußte vielleicht eben darum seinen Platz Paulo überlassen, weil er, unter diesem Verhältniß hergekommen, nicht frei und unabhängig genug von Petrus gewesen wäre. Der Geist Gottes ist nicht so gebunden in seinen Mitteln, daß er nur durch Einförmigkeit wirken könnte, im Gegentheil *ὁ ἐναντίας*, durch Gegensätze bringt er das Größte hervor — Er, der in allen Gegensätzen doch der Mächtige, der unüberwindlich Eine bleibt.

Solang die beiden Apostel noch lebten, manifestirte sich schon der Gegensatz, der aber in Christo Einheit war; denn Christus geht über jede einzelne Zeit hinaus, er ist das A und das D, der Erste und der Letzte. In der folgenden Zeit gelangte das petrinische Princip zur

Geist, der nicht von dieser Welt war, materialisirt. Wie der Wein Zeichen (Erscheinung) einer neuen Zeit war, so bezeichnet das Blut Christi eine neue Zeit, die Zeit einer *καινὴ διαθήκη*, die sich zu ihrer vorangehenden, wie jene zu der ihrigen verhält. So ist zwischen dem Wein im Nachtmahl und dem wirklichen Blut Christi ein natürlicher, realer Bezug. Auch das Brod ist ein später in die Welt eingetretenes Element. Insofern allerdings ist Brod und Wein nicht bloß Leib und Blut Christi bedeutend in dem Sinne, daß sie bloß willkürliche Zeichen wären, sondern Brod und Wein sind, was Christi Leib und Blut ist. Es ist hier kein bloß äußeres, sondern ein inneres Verhältniß zwischen Brod und Wein und dem Leib und Blut Christi. Dieß erklärt, warum Christus noch lebend sagen konnte: Dieß ist; denn sein Leib und Blut ist lebend oder *ἐκχυσόμενον* das Zeichen einer anderen Zeit. (Randbemerkung.)

Herrschaft. Deutlich erkennt Paulus im Brief an die Römer¹ in diesem einen Grund an, den er nicht gelegt habe. Ob also Petrus in Rom gewesen oder nicht, der Sache nach war die römische Gemeinde vor-paulinisch, also petrinisch. Zugleich aber gibt Paulus zu verstehen, daß er, beim die Predigt des Evangeliums unter den Heiden vertraut sey, in dieser Hinsicht besondere Freiheit genieße und an keines Menschen Auktorität gebunden sey. Deutlicher, als es ihm hier schicklich und zweckgemäß scheinen konnte, hat er sich anderwärts unabhängig von Petrus erklärt, am bestimmtesten in Brief an die Galater. Ausdrücklich und mit wohlbegreiflicher Absichtlichkeit erklärt er, das Evangelium von keinem Menschen, sondern nur von dem Herrn empfangen zu haben. „Auch kam ich, sagt er², nach Jerusalem nicht zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern zog hin in Arabien und kam nach Damascus; darnach über 3 Jahre (so lang also nach seiner Berufung, und nachdem er schon so lange das Evangelium mit Kraft verkündigt hatte) kam ich gen Jerusalem, Petrum zu schauen, und blieb 15 Tage bei ihm; der andern Apostel aber sah ich keinen außer Jakobum, nämlich der ein Bruder des Herrn genannt wird (wohl zu unterscheiden von jenem früh hinweggerafften)“. Vierzehn Jahre später kommt Paulus erst wieder gen Jerusalem, nicht etwa gefordert von den Aposteln, sondern, wie er (Gal. 2, 2) sagt, κατ' ἀποκάλυψιν, auf Geheiß des Herrn. Auch bei dieser Zusammenkunft, die veranlaßt war durch einige, die den Heidenchristen das Joch der mosaischen Ceremonien auflegen wollten, wahrte er mit dem bestimmtesten Bewußtseyn seine Freiheit und Unabhängigkeit von den frühern Aposteln, die er im zweiten Brief an die Korinther (12, 11) τοὺς ὑπὲρ μὲν ἀποστόλους, gleichsam die Erzapostel nennt, ja er sagt in demselben Brief (an die Galater 2, 6 ff.): Was die betrifft, welche in Ansehen stunden (τοὺς δοκοῦντας εἶναι τι), was sie vorher gewesen sind (nämlich frühere Anhänger Christi), davon liegt mir nichts, denn Gott steht nicht die Person an; mir aber (d. h. meiner Erkenntniß und Einsicht) haben diese nichts hinzugefügt, sondern da sie

¹ 15, 20. vergl. mit Gal. 2, 7. 8.

² Gal. 1, 17 ff.

sahen, daß mir das Evangelium vertrauet war an die Heiden, sowie Petrus an die Beschneidung, haben Jakobus, Kephas und Johannes, welche für Säulen angesehen waren (*οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*) mir und Barnabas die Rechte gegeben, und wurden einig, daß wir unter den Heiden, sie unter der Beschneidung predigen sollten.

In entschiedene Opposition aber trat Paulus mit Petrus, als dieser später nach Antiochia kam (Gal. 2, 11). „Da, sagt er, widerstand ich ihm ins Angesicht, denn ehe einige von Jakobus (nach Antiochien) gekommen waren, hatte er mit den Heiden gegessen. Als aber jene kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab aus Furcht vor denen aus der Beschneidung, und mit ihm heuchelten auch die andern Jüdenchristen, und selbst Barnabas wurde genöthigt, mit ihnen zu heucheln. Da ich also sah, daß sie nicht gerade handelten nach der Wahrheit des Evangeliums, sprach ich zu Petrus in Gegenwart von allen: So du, der du ein Jude bist, auf heidnische Weise lebst, wie du früher gethan hast, warum zwingst du die Heiden, auf jüdische Art zu leben?“ — Die deutlichsten Spuren zeigen, daß Paulus allgemein als ein neues Princip in der Kirche empfunden worden. In der Gemeinde zu Korinth nannten sich (nach 1 Kor. 1, 12) einige Anhänger Pauli, andere des Apollos (eines gelehrten alexandrinischen Jüdenchristen), wieder andere nannten sich kephaisch (petrinisch), andere christlich. Da Paulus und Apollos, Kephas und Christus hier zusammengestellt sind, so sieht man, daß es in Korinth Leute gab, die in Pauli Lehrricht ein neues Princip erkannten, denen er gewissermaßen ein Neuerer war, andere, die, eben weil durch den Widerspruch irre geworden, auf Christum zurückgingen. — Ein Gefühl, daß manche der freien, kühnen, tiefen, aber weit vorausgehenden Aeußerungen Pauli verwirrend wirken könnten, möchte auch durch die Stelle im zweiten Brief Petri sich aussprechen, wo dieser der Briefe Pauli erwähnt, doch auf eine Art, die seinem trefflichen Gemüth übrigens gemäß ist. Ich meine die Worte (3, 15. 16): Wie auch unser geliebter Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Gnade geschrieben hat und in allen Briefen schreibt, *ἐν αἷς ἐστὶ δυσνόητά τινα*. Es möchte scheinen, als sey

die andere Lesart *et ois* als die schwierigere vorzuziehen; wenn man aber bemerkt hat, wie frühzeitig man alles zu verbergen suchte, was dem Ansehen der Apostel zu schaden schien, so daß schon Matthäus die Stellen des Marcus ausläßt, wo dieser sagt: der Sinn der Apostel sey verschlossen gewesen, sie hätten manche Worte des Herrn nicht verstanden¹, so kann man auch hier annehmen, daß *et als*, das übrigens keineswegs ohne alle Auktorität ist, die wahre Lesart sey, wie sie auch Lachmann in den Text zurückgebracht. Der Sinn ist also: in welchen Briefen einiges schwer verständlich ist, was Unwissende und Unbefestigte verdrehen und in einem verkehrten Sinn nehmen, so wie sie mit den andern Schriften auch thun, jedoch zu ihrem eignen Verderben. — Da in diesen ersten Verhältnissen alles Folgeade vorgebildet ist, so könnte man in den Worten Petri einen Anfang der späteren Einschränkungen und Verbote des Bibellesens finden, die gewöhnlich durch die Worte eingeleitet werden: *Cum experientia manifestum sit, si Biblia vulgari lingua passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti quam utilitatis oriri.* Doch geht Petrus nicht so weit, wegen dieser Gefährlichkeit die Briefe Pauli zu verbieten, obgleich er nicht unterlassen kann, zu bemerken, daß sie leicht zu Mißverständnissen Veranlassung geben könnten². Nach der Zeit Petri hat sich dieses Gefühl in Betreff Pauli noch mehr entwickelt, und das bestimmteste Zeugniß hievon sind die *Recognitiones* des Clemens, in denen Paulus *tecto nomine* zwar, aber deutlich genug geradezu verworfen und Petro tief untergeordnet wird.

¹ Marc. 6, 52., cf. 8, 17.

² Der Epist. encycl. des Pappes gegen die Bibelgesellschaften vom 8. Mai 1844 muß wirklich die Stelle 2 Petr. 3, 16. 17. zum Beweis dienen: „*Sed vos quidem minime latet, venerabiles Fratres, quorsum haec societatum biblicarum molimina pertineant. Probe enim nostis consignatum in sacris ipsis literis monitum Petri, Apostolorum Principis, qui post laudatas Pauli epistolas esse, ait, in illis quaedam difficilia intellectu, quae inducti et instabiles depravant, sicut et ceteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem, statimque adjicit: Vos igitur fratres praescientes custodite, ne insipientium errore traducti excidatis a propria firmitate.*“ (Nachtrag im Kalender von 1844.)

Aber allerdings, sollte die Kirche Bestand haben, sich consolidiren, geschichtlichen Grund und Fortgang gewinnen, so mußte Petrus vorherrschen; in ihm ist der Körper, das Centrale, Zusammenhaltende, in Paulus überwiegt das Ideale, Excentrische (dieß Wort nicht im nachtheiligen Sinn genommen), sondern wie ich es früher in diesen und anderen Vorträgen gebraucht habe, für das vom Centro freie, unabhängige, treibende und bewegende Princip). Aber zuerst der Körper und dann der Geist, dieß ist die natürlche Ordnung, der sich nichts entziehen kann, was in die Außenwelt zu treten bestimmt ist. Wirklich hat Paulus in der Kirche stets nur eine gewisse excentrische Stellung behauptet, denn so oft er wieder zu Wort kam, oder sein Wort gehört, in seiner ganzen aufregenden Kraft vernommen wurde, entstand eine Bewegung in der Kirche, wie z. B. noch in neueren Zeiten im Schoß der römischen Kirche der Jansenismus nur entstand, indem einigen frommen und tiefführenden Männern die feurigen Worte des Apostels Paulus von der freien, durch keine Werke verdienten Gnade Gottes besonders aufs Herz gefallen waren. Ebenso haben die lebhaften Ueberzeugungen der am meisten excentrischen religiösen Sekte Englands, der Methodisten, ihre hauptsächlichste Quelle in den Schriften Pauli.

Der Herr wird wissen, warum und wozu es in dieser Zeit und unter den gegenwärtigen Weltumständen nothwendig ist, daß Christus noch so umschlossen, so umschleiert, mit so vielem Fremdartigem und sogar ihn Verbergenden umgeben ist, als ob die Welt den unmittelbaren Verkehr mit ihm, dem nackten, bloßen Christus nicht würde vertragen können. Bekannt sind die Ekstasen, die Verzückungen, das wahrhaft Orgienartige, was die großen Versammlungen der Methodisten, namentlich in Amerika, zum Theil auch die kleineren in England annahmen, wo der reine Christus gepredigt, wo die Lehre von der Sündenvergebung lauter und ohne alle Zuthat verkündigt wird. Wie würden sich Erscheinungen der Art mit einer Zeit vertragen, wo die Kirche noch so scharf bewacht und größtentheils noch so argwöhnisch beobachtet ist, nicht immer gerade vom Staat, sondern selbst von solchen, die sich Freisinnige nennen, die aber gegenüber von allem, was ihren Ideen

nicht zusagt, selbst von politischen Gekerkten nicht frei sind? — Alle die eben erwähnten Erscheinungen sind übrigens nur Folge jener Einen Veränderung, der größten, die seit den Zeiten der Apostel in der Kirche sich ereignet, der Reformation, welche lang vorbereitet, und nachdem schon das ganze Mittelalter hindurch zahllose Opfer für sie geblietet hatten, ihrem tiefsten Grunde nach nichts anderes war als die zuletzt gelangene Erhebung des Ansehens Pauli über die unbeschränkte Auktorität des heil. Petrus. Ist derjenige ein Protestant, der außer der auf die Auktorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr sich hält, so ist der Apostel Paulus der erste Protestant, und die älteste Urkunde, die der Protestantismus für sich aufzuweisen hat, die magna charta desselben, ist das zweite Kapitel des Briefs an die Galater.

Es kann hier nicht darum zu thun seyn, irgend eine besondere Form, in der das Christenthum jetzt existirt, einseitig zu bevorzugen. Die wahre Kirche ist in keiner dieser Formen allein, sondern das ist die wahre Kirche, die von dem durch Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heil. Johannes seyn wird. Es ist eine des Philosophen unwürdige Betrachtungsweise, welche in der größten, mächtigsten Erscheinung nur eine schändliche, unwürdige Zufälligkeit zu sehen vermag. Von dieser Art ist es, wenn man von der römischen Kirche spricht, als hätte es in ihrer Macht gestanden, die politische Stellung, die sie sich in der Welt gegeben, anzunehmen oder nicht anzunehmen. Als die Macht des römischen Reichs gebrochen und aufgelöst war, da mußte wohl die schon bestehende Kirche gegenüber den Völkern, welche wie Fluthen des Meeres von einem unsichtbaren Hauche dahergetrieben, die Westwelt überströmten, die leergewordene Stelle der nothwendigen politischen Macht einnehmen. Sowie die Kirche überhaupt eine äußere; eine Weltmacht wurde, erfüllte sie auch für sich selbst das Wort Christi: Ich bin nicht gekommen Frieden zu senden, sondern das Schwert. Wo eine politische Macht ist, da ist auch das Schwert, und so war denn auch der Kirche das Schwert Petri nothwendig, des einzigen der Apostel, der bei der Gefangennahme Christi von dem Schwert Gebrauch machte, in dessen Charakter

schon derselbe verzehrende Geist verborgen war, der später alle Feinde des römischen Stuhls, wahre und vermeinte, mit Feuer und Schwert vertilgte; besonders im dreizehnten Jahrhundert, wo gegen die sogenannten Ketzer des Mittelalters, die bald Bogomilen, bald Manichäer genannt wurden, besonders auch gegen die sogenannten fratres liberi spiritus auf unerhörte Weise gewüthet wurde, wie gegen die sogenannten Spiritualen unter den Franziskanern, die schaarenweis ihr Leben in den Flammen des Scheiterhaufens aushauchten, und damals nur Zuflucht bei dem deutschen Kaiser, Ludwig dem Bayern, fanden; eben diese waren es, welche damals zuerst die Meinung aufbrachten, daß der Papst der wahre Antichrist und das Thier der Offenbarung sey. Alles, was man der römischen Kirche vorgeworfen, ist in den Fehlern Petri vorgebildet, die die evangelische Geschichte, namentlich das Evangelium Marci, nicht verschweigt. Unmittelbar an jenen Vorgang, wo Christus das Bekenntniß Petri mit den Worten erwidert, die ihn zum Haupt der Apostel erhoben, reiht sich einer von entgegengesetzter Art. Unmittelbar darauf wird erzählt: Von der Zeit an fing Jesus an, und zeigte seinen Jüngern, wie er nach Jerusalem gehen müsse und viel leiden von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getödtet werden. . . . Da nahm ihn Petrus bei Seite, fing es ihm an zu verweisen, und sprach: Herr, schone deiner selbst, das widerfahre dir nicht. Christus aber wandte sich und sprach: Weiche von mir Widersacher (Satan), du bist mir zum Aergerniß, denn du verstehst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist. Derselbe, der in seinem für unüberwindlich erkannten Glauben an Christus als Sohn Gottes der Fels der Kirche genannt worden, wird in seiner Weltklugheit zum Aergerniß und von dem Herrn Satan genannt. Kann es etwas Entsprechenderes geben, als die Vereinigung des beharrlichsten, unverrückt festgehaltenen Glaubens mit der schönödesten Weltklugheit, die der römischen Kirche so oft vorgeworfen? Ein anderes Wort Christi! „Will mir Jemand nachfolgen (und Petrus war zum unmittelbaren Nachfolger Christi bestimmt), der verleugne sich selbst. Und was hülfß dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“ Welche

Worte in Bezug auf die nachfolgende Kirche, die wirklich die ganze Welt gewonnen hatte!

Nicht weniger vorbedeutend ist Petri dreimalige Verleugnung des Herrn, nachdem er sich zuvor hoch vermessen: Wenn auch alle sich an dir ärgern, werde ich mich nicht ärgern, und, wie bei Johannes erzählt ist, werde ich mein Leben für dich lassen. In der dreifachen Verleugnung ist eine Steigerung. Auf die erste Anrede antwortet Petrus: ich weiß nicht, was du sprichst, er lehnt nur eine Erklärung ab, auf die zweite Anrede sagt er schon: ich kenne des Menschen nicht — wirkliche Verleugnung —; auf die dritte hob er an sich zu verfluchen und zu schwören: ich kenne des Menschen nicht. Man kann der römischen Kirche vorwerfen, sie habe auf dreifache Weise den Herrn verleugnet. Zuerst, indem sie nach politischer Allgewalt strebte, dann, als sie selbst in die Abhängigkeit von dieser Gewalt gerathen, diese zu ihrem Werkzeug machte, Blutbefehle von ihr heischte, und durch sie zu herrschen suchte, zuletzt, indem sie sich selbst zum Werkzeug der politischen Macht herabsetzte. Gleichwie aber Christus eben demselben, der ihn dreimal verleugnet hatte, dreimal sagt: Weide meine Lämmer, so hat die Kirche, in der so viele würdige Mitglieder über wiederholte und fortgesetzte Verleugnung des Herrn geseufzet haben, nicht aufgehört die Kirche Christi zu seyn, und für alle Zeiten den Grund zu bewahren, der ohne diesen realen Halt unter den politischen Stürmen, wie unter den Widersprüchen des nie ruhenden Denkens, längst verloren gegangen wäre. Vielleicht ist aber der Augenblick nicht allzufern, wo auch sie bei einem Blick des Herrn seiner Vorhersagungen sich erinnert, wie Petrus, von dem es heißt: Und der Herr wandte sich und sah Petrum an. Und Petrus gedachte an des Herrn Wort, das er zu ihm gesagt hatte: ehe denn der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. Und er ging hinaus und ergoß sich in bittere Thränen.

Siebenunddreißigste Vorlesung.

Trog der wiederholten Verleugnung seines Herrn wird Petrus von Christo zu seinem unmittelbaren Nachfolger erklärt, in jener Unterredung, die im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis beschrieben ist. Hier sagt er ihm: *Ὁ ἀκολουθεῖ μοι*, wo ich dieses Wort: Du folge mir, nicht bloß von dem künftigen Kreuzestod Petri, obwohl ihm Petrus auch hierin gefolgt ist, sondern dem ganzen Geist dieser letzten durchaus prophetischen Scene gemäß im allgemeinen Sinn verstehen zu müssen glaube. Aber schon das dreimal wiederholte „Weide meine Lämmer“ erklärt ihn zum Anführer nicht bloß der Gläubigen, sondern, da die andern Jünger zugegen sind, als Anführer auch der andern Apostel. Es ist also nicht die bloße *πρωτοστασία* ohne Auktorität, wie man sonst distinguiren wollte, sondern es ist die eigentliche *πρωτοστασία*, die Vorstehung mit Auktorität, die dem Petrus verliehen wurde, nicht als dem Liebling des Herrn (denn der war er nicht) sondern weil ihn seine Eigenschaften vorzüglich dazu thätig machten; denn der schwerste Beruf in jedem Geschäft ist der des Anfangens und Begründens.

Die offenbare Absicht Christi war, daß alle Auktorität bei Petro seyn und von ihm sich herleiten sollte. Damit steht nun aber die außerordentliche Berufung Pauli, der sein Apostelamt unmittelbar von dem Herrn empfängt und damit als unabhängig von Petrus erklärt ist,

im Widerspruch. Die offenbare Absichtlichkeit, mit der Paulus sich gegen jede Abhängigkeit von Petrus verwahrt, zeigt deutlich: er war sich bewußt, daß er ein von Petro freies Princip, eine von ihm unabhängige Auktorität seyn sollte. Indeß verhinderte dieß nicht, daß die Kirche in dem Verhältniß, als sie geschichtlichen Grund faßte, sich immer mehr auf die ausschließliche Auktorität Petri zurückzog. Soll etwas sich entwickeln, so muß vor allem dessen Fundament erhalten werden. Diesen negativen Dienst leistete, und leistet noch jetzt dem Christenthum die Auktorität, indeß die Kirche Pauli mehr eine Kirche im Verborgenen war, die zwar nie aufhörte in der sichtbaren mitbegriffen zu seyn, und sich fortwährend in ihr erhielt, aber lange Zeit ohne als solche hervortreten zu können. Zwar regte sich immer und vorzüglich stark, wenn auch ohne Erfolg, während der Periode des Mittelalters das paulinische Princip. Denn je strenger das reale Princip sich abschloß, desto entschiedener mußte es das ideale Princip ausschließen. Wer daher das wahre Verhältniß erkannte, hätte längere Zeit voraussehen können, daß eine Zeit bevorstehe, wo dieses Princip zum Durchbruch kommen, in freiem Gegensatz gegen die Kirche Petri hervortreten, sich zu einem eignen geschichtlichen Princip, zum Princip einer zweiten und neuen Zeit constituiren würde.

Mögen diejenigen, welche nichts Höheres und Göttliches in der Geschichte erkennen, selbst ein Ereigniß wie die Reformation aus den unwürdigsten Ursachen herleiten, meinethwegen auch aus dem schmutzigen Eigennuß rivalisirender Bettelorden: sie mögen aber wohl bedenken, daß man eine solche Erklärungsweise nicht partiell hier anwenden und dort nicht anwenden könne. Wenn es einmal darauf anlame, solche Ursachen zu suchen, so wird sich kaum eine Sache finden, für die nicht eben so rein zufällige und nichtswürdige Veranlassungen zu finden wären. Aber von solchen Zufällen werden die menschlichen Dinge nicht regiert, und welche werkzeugliche oder bloß mitlaufende Ursachen, die ja selbst bei der ersten Begründung und Ausbreitung des Christenthums nicht auszuschließen sind, mitwirken mögen, die wirklichen Ursachen liegen nicht in diesen sondern in höhern Gesetzen, die ein göttlicher Wille jeder Entwicklung vorschrieb.

Alles, was in die Welt tritt, sich für sie und in ihr verwirklicht, bedarf einer Voraussetzung, eines Anfangs, der nicht das Wahre, nicht das eigentlich seyn Sollende ist. Dafür nun aber wird es nicht sogleich erkannt. Um fest zu wurzeln, muß dieser Anfang sich betrachten als um seiner selbst willen seyend. Es bedarf also einer höheren Potenz, um die Entwicklung wieder von ihrer Voraussetzung frei zu machen. Wenn das, was bloß Grund ist, auf diese Weise eine falsche Stellung bekommt, ja im Gegensatz gegen die höhere Forderung nun selbst als ein *ἀντικείμενον*, als ein Widersächliches, erscheint, so kann dieß seine Eigenschaft als Grund, sein Recht Wurzel, Grund und Anfang zu seyn, nicht aufheben, ja gerade die fortschreitende Erkenntniß muß wollen, daß es in seiner Stellung bleibe, damit in der Entwicklung immer zugleich etwas Festes bleibe, auf das man in jedem Fall recurriren kann. Den Zeiten der Reformation ging ein allgemeines Sehnen und Seufzen der Christenheit nach einer Verbesserung an Haupt und Gliedern voraus. Hatten nun aber die Zustände der Kirche durch alle Konflikte früherer Zeit so sich verwickelt, daß sie aus sich selbst diese Krisis nicht vollbringen konnte, so mußte ein Bruch geschehen, und das Princip, das sie in sich nicht behalten, nicht beherbergen, nicht aufnehmen konnte, mußte für sich, unabhängig von ihr hervortreten, nicht um sie auch als Fundament aufzuheben (Dr. Luther nennt die römische Kirche selbst noch seine liebe Mutter) sondern sie auf dem Wege zur gänzlichen Degeneration aufzuhalten, und ihr selbst in der Folge zu höherer Berklärung, zur letzten Befreiung zu verhelfen.

Die Kirche Petri ist das streng Gesetzliche. Mit strenger Gesetzhlichkeit muß alles anfangen. Aber eine Kirche frei und unabhängig von der ausschließlich gewordenen petrinischen war schon vorgesehen durch die Berufung eines von Petrus unabhängigen und freien Apostels. Die Unabhängigkeit, welche die neue Gemeinschaft gegenüber der zu eng gewordenen Kirche anzunehmen genöthigt wurde, war darum keine Trennung der wahren Kirche, welche durch diese Gegensätze nicht aufgehoben, vielmehr nur in einem höhern Sinn gesetzt wird: was zuvor sich die Kirche *κατ' ἐξοχήν* nannte, ist so wenig als die neue Gemein-

schaft für sich die wahre Kirche, sondern beide nur vermittelnde Glieder der Einen und wahren Kirche, die werden soll. Nur die Priorität bleibt stets bei der Kirche Petri, ja sie ist eben in ihrer Ausschließlichkeit selbst die nothwendige Voraussetzung der anderen.

Die freie, von dem ausschließlichen Princip unabhängige Kirche sollte in Deutschland entstehen und vorzugsweise unter den germanischen Nationen sich verbreiten. Denn offenbar ist das Verhältniß der romanischen Nationen zum Christenthum ein bedeutend anderes. Bei diesen erscheint es fast durchaus als ein nur von außen ihnen Gekommenes, in den Deutschen scheint es von Natur zu seyn. Deutschland ist die Wüste, in welche das Weib der Offenbarung entflieht, deren Sohn, den sie mit großen Wehen gebiert, der Drache, der Widersacher, nachstellt¹. Wie hat sich an die Stelle des Christenthums im Lande der Hierarchie selbst eine ganz andere, eine moderne Mythologie gesetzt! Dem Neapolitaner, schon dem Paduaner liegt Christus in viel zu weiter Ferne, so weit bemüht sich sein Geist nicht in die Vergangenheit zurück; der h. Antonius ist ein viel näherer, gegenwärtiger Trost.

Die griechische Kirche kann man nicht der römischen entgegensetzen, denn sie macht dieselben Ansprüche, die sie nur nicht ausbilden konnte, weil der Strom des Muhammedanismus sie überwältigte und an weiterem Fortschreiten hinderte, obwohl in der Folge zugleich auch gegen die römische Kirche schützte, und sie als einen lebendigen Widerspruch gegen die angemessene Allgemeinheit (Katholicität) der letzteren erhielt, wie griechische Kirchenväter schon früh sich bemüht hatten, die persönliche Deutung der Worte: Du bist Petrus u. s. w., wiewohl umsonst, abzuwehren. Die Griechen behaupteten schon unter dem Felsen, auf den Christus seine Kirche bauen wolle, sey nicht die Person Petri, sondern nur sein Bekenntniß zu verstehen. So besonders Origenes und Chrysostomus. Unter anderm sagt Origenes: „Wenn du auf jenen allein (auf den Petrus) die ganze Kirche von Gott gebaut glaubst, was wirst du von dem Donnerohne Johannes und jedem andern Apostel sagen? Oder werden wir wagen zu behaupten, daß die Pforten der Hölle ins-

¹ Apocal. 12.

besondere nur gegen Petrus nichts, wohl aber gegen die andern etwas vermögen und sie überwältigen können?"¹ Gegen unsere Ansicht, die sich für den persönlichen Sinn dieser Worte erklärt, kann diese Argumentation freilich nichts beweisen, denn auch von Petrus persönlich verstanden, liegt in ihnen nicht die Absicht, Johannes und Paulus auszuschließen — wir geben ihnen nur eine andere Funktion, als die dem Petrus in jenen Worten erteilt wird, der nach denselben eben nur Grund, und auch gerade nur Grund der Kirche, d. h. dieser besondern, aber beschränkten Form, in welcher das Christenthum zuerst allein existiren konnte, seyn sollte. Was aber die übrigen Apostel betrifft, so ist es allerdings merkwürdig, daß mit Ausnahme des kleinen Briefes Judä (wenn man anders diesen für den Apostel halten will), den ich zwar, wie schon gesagt, für ein sehr altes Document des apostolischen Zeitalters halte, daß diese einzige höchst schätzbare Schrift, die aber doch verhältnißmäßig unbedeutend ist, zumal die Hauptgedanken auch im zweiten Brief Petri vorkommen — daß also den Brief Judä sowie den Brief Jakobi abgerechnet, der nicht vom Apostel, sondern wahrscheinlich von dem Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, dem Bruder des Herrn, ist, und der offenbar selbst nur veranlaßt ist durch paulinische Briefe, daß außer diesen von keinem der andern Apostel irgend eine didaktische Schrift vorhanden ist: Lehrschriften haben wir bloß von den drei großen Aposteln, Petrus, Paulus und Johannes, von denen schon durch diesen Umstand angedeutet ist, daß ihre Wirkung sich bis in die letzten Zeiten, selbst der höchsten Entwicklung des Christenthums erstrecken sollte. Von Petrus sind übrigens bloß zwei kurze Briefe vorhanden, und zu diesen hat offenbar Paulus die Veranlassung gegeben. Paulus scheint also der Erste gewesen zu seyn, der auch durch Schriften auf seine Zeitgenossen zu wirken gedachte, mittelbar aber dadurch seine Bestimmung für die Zukunft, die spätere Zeit der Kirche beurkundete.

Es scheint mir hier der schickliche Ort, einen Vorwurf zu berühren, den man unserer ganzen bisherigen Entwicklung machen könnte. Ich meine den, daß wir alle Schriften, die einmal zum N. T. gerechnet

¹ in Matth. c. XVI.

werden und mit der Auktorität der Kirche begabt, darum kanonisch genannt sind, daß wir diese alle ohne Unterschied, oder auch wenn man will, ohne Kritik angewendet haben. Nun sey aber die Richtigkeit oder der apostolische Ursprung mehrerer schon von jeher zweifelhaft gewesen, z. B. der des zweiten Briefs Petri, und die Kritik dehne sich immer weiter aus, und nach den einmal gegebenen Beispielen sey man eigentlich keines neutestamentlichen Buches mehr völlig sicher. Hierauf will ich nun in Kürze nur Folgendes bemerken:

1) Wenn wir in unseren Entwicklungen von Aeußerungen neutestamentlicher Schriften Gebrauch machten, so galten uns diese dabei zunächst nur als Urkunden, deren Verfasser von dem Geist des Christenthums erfüllt waren, in denen Eingebungen des christlichen Geistes zu erkennen sind. Die Frage nach den Urhebern ist dabei eine ganz secundäre. Der rein historische Zweck, zu dem wir sie benutzt haben, wird auch dann erreicht, wenn die Verfasser wirklich zweifelhaft und vielleicht ganz andere seyn sollten, als die, welchen die Tradition sie zuschreibt. Diese Gewißheit über die Verfasser hat nur für jenes dogmatische Verfahren Wichtigkeit, welches die Hauptsätze der christlichen Lehre nicht um ihrer selbst willen für wahr hält, dem diese Sätze bloß wahr sind, weil und inwiefern sie in Büchern stehen, die als von Gott eingegebene, apostolische angesehen werden. Wir haben die Frage über die Theopneustie der neutestamentlichen Bücher nie, wenigstens nie ausdrücklich berührt, denn nicht, weil diese oder jene Lehre in jenen Schriften vorkommt, halten wir sie für wahr, sondern umgekehrt, weil wir die Lehre für wahr erkannt, nämlich für nothwendig in jenem großen Zusammenhang, aus welchem allein das Christenthum zu begreifen ist, hielten wir jene Bücher für ächt und vom Geist des Christenthums eingegeben, und nur in diesem Sinn haben wir uns auf sie berufen.

Eben darum nun aber und 2) weil nicht eigentlich äußere Zeugnisse, sondern der Inhalt einer gegebenen Schrift sie zu einer christlichen und insbesondere apostolischen Schrift macht, hätten die, welche die Richtigkeit irgend einer bisher für authentisch gehaltenen Schrift bezweifeln, erst zu zeigen, daß ihnen das wahre Verständniß des

Inhalt einer solchen Schrift aufgegangen sey. Zu einer wahren Kritik des N. T. gehört also noch etwas mehr als die bloße äußere Gelehrsamkeit und ein leichtes Spiel mit unhistorischen Möglichkeiten, denn z. B. um dem Apostel Paulus einen seiner Briefe, die alle ein so ganz eigenthümliches und entschiedenes Gepräge tragen, absprechen zu können, müßte wenigstens die historische Möglichkeit eines andern Verfassers nachgewiesen werden. Mir aber scheint, daß ein nachapostolischer Mann, der z. B. einen Brief wie den für paulinisch geltenden an die Epheser oder die Philipper hätte schreiben können, ein ganz außerordentlicher und wundervoller Mann hätte seyn müssen, der unmöglich ein völlig unbekannter hätte bleiben können, und eben jener früher erwähnte Abstand zwischen den apostolischen und den ersten nachapostolischen Schriften scheint mir der größte Beweis für die Richtigkeit der ersten. Wollte man aber auch einen Mann der apostolischen Zeit als Verfasser sich denken, einen solchen, der mit den Aposteln in Verbindung gestanden hätte, wie z. B. beim Brief an die Hebräer geschah, den man bald dem Paulo geistesverwandten Apollos, bald Barnabas zugeschrieben, so würde dieß für unsern Standpunkt durchaus keinen Unterschied machen. So wenig wir also in dieser Entwicklung mit Kritik oder kritischen Fragen uns beschäftigt haben, so glaube ich doch, daß durch dieselbe erst dasjenige Verständniß begründet worden, welches einer rechten Kritik den wahren Anhaltspunkt und eine sichere Grundlage zu gewähren vermag. Daher will ich endlich

3) noch bemerken, daß es mit jener geklärten Kritik, vor der bald kein neutestamentliches Buch mehr sicher seyn soll, lange nicht so gefährlich aussieht, als man vorgibt. Ich erlaube mir z. B. diesen oder jenen Kritiker zu fragen, ob er das Buch, von dem er spricht, verstanden hat, nicht nothdürftig, philologisch, grammatisch, sondern seinem Sinne nach. Ich frage ihn z. B. hat er den Brief an die Philipper verstanden, ich zweifle sehr, denn eine Hauptstelle, die uns so großes Licht gegeben, hat er höchst wahrscheinlich nicht verstanden. Oder hat er den Hebräerbrief in diesem Sinn verstanden? Bei den flachen Auslegungen, die gewöhnlich sind, da meist jeder in einer

Schriftstelle nur findet, was er eben versteht, möchte ich wohl behaupten, er hat im Hebräerbrief die speciell-paulinischen Ideen, die an keinen andern Urheber als Paulus zu denken erlauben, gar nicht gefunden oder entdeckt. — Sieht man aber ferner, wie Menschen über Vorgänge, die unter unsern Augen vorgehen, deren wahre Ursachen ihnen aber unbekannt sind, mit ihren Combinationen sich täuschen: was wird man von Combinationen in solcher Ferne, wo die größten Täuschungen vollends unvermeidlich sind, halten können, was von dieser ganzen so klug thuenenden Kritik, zumal wenn etwas combinatorisches Talent mit compilerischem verwechselt wird?

Ich kehre nach dieser Abschweifung auf die frühere Bemerkung zurück: nur von den drei großen Aposteln sind schriftliche Urkunden, didaktische Schriften unzweifelhaft vorhanden, welche zeigen, daß die Bestimmung dieser drei zugleich auf die Zukunft ging, und nicht auf ihre Zeit sich beschränkte, daß ihre Wirkung sich sogar auf die letzte Entwicklung des Christenthums erstrecken sollte.

In Deutschland werden sich die Schicksale des Christenthums entscheiden; das deutsche Volk ist anerkannt als das universellste; lange Zeit auch galt es für das wahrheitsliebendste, das der Wahrheit alles, selbst seine politische Bedeutung zum Opfer gebracht hat. Im deutschen Reich hatten die alte Kirche und das neue Bekenntniß neben einander mit gleichen politischen Rechten existirt. Eine spätere Veränderung hat sie nicht bloß im Ganzen, sondern auch in jedem einzelnen Theil Deutschlands mit völlig gleichen Rechten nebeneinander gestellt. Dieß ist nicht umsonst geschehen, sondern an sich selbst das Vorzeichen einer neuen, höheren Entwicklung. Das ohnmächtige Geschrei einiger wenigen, die zum Theil aus Verzweiflung auf keine andere Weise die Aufmerksamkeit auf sich ziehen zu können, den Streit, der vor 300 Jahren entschieden werden mußte, jetzt wieder, und zwar mit den schwächsten Waffen, anfangen wollen, wird nichts rückgängig machen. Selbst dem bösesten Willen wird es bei solcher Seichtigkeit der geschichtlichen Ansicht und Undeutlichkeit der Gesinnung vielleicht eine Zeit lang gelingen, den Samen der Zwietracht auszustreuen, aber doch nie den eigentlichen Zweck

zu erreichen. Ich spreche von undeutscher Gesinnung, denn jene große religiöse Veränderung ist recht eigentlich aus dem Wesen des deutschen Geistes und Gemüths hervorgegangen: durch welche Mittel allein sie in einem großen Theile Deutschlands unterdrückt worden, ist niemand verborgen. Ich bin hier nicht veranlaßt, den Apologeten des Protestantismus zu machen, mein Standpunkt ist überhaupt das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklungen, mein Ziel jene erst wahrhaft allgemeine Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist), die allein im Geist zu erbauen ist, und nur im vollkommenen Verständniß des Christenthums, seiner wirklichen Verschmelzung mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniß bestehen kann. Solang Christus im Geheimniß ist — nicht bloß für die einzelnen Mitglieder der Kirche, sondern für die Kirche selbst, solange eine Kirche ihre ganze Aufgabe darein setzt, ihn wie in einem verschlossenen Schrein, zu dem niemand den Schlüssel hat, bloß von ferne zu zeigen, — so lange hat der Protestantismus seine wahre Frucht nicht getragen. Geht man auf den Ursprung zurück, so liegt schon im Wort *ἐκκλησία* etwas Beschränkendes. Sie ist die Gemeinschaft der *ἐκκαλουμένων*, der aus der Welt Herausgerufenen, womit sie ja aber eben die Welt sich gegenüber und außer sich hat. Da kann sich denn der Protestantismus immerhin gefallen lassen, wenn ihm von der Seite, welche das Christenthum nur als Kirche hat, dieser Name bestritten wird; er kann auf sich anwenden, was Paulus, dem man den Apostelnamen bestritt, von sich sagt: Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle (1 Kor. 15, 10.). Er kann sich ebenso vorwerfen lassen, er sey ein Princip der Zerstörung, indem er antwortet: dieß sey überhaupt die Wirkung der vermittelnden Potenz, die das ausschließliche Seyn der ersten Potenz überwindet, die aber eben dadurch höchst positiv wirke, daß sie statt des ersten, blinden, unbeweglichen Seyns freies und sich selbstbewußtes Leben hervorbringe. Der Protestantismus soll erkennen, daß er bloß Uebergang, Vermittlung, daß er nur etwas in Bezug auf das noch Höhere ist, das er zu vermitteln hat. Aber eben

darum hat er allein eine Zukunft, die für die erstarrte petrinische Kirche abgeschnitten ist, die selbst endlich nur durch Hilfe des Protestantismus in diese Zukunft gelangen kann. Um so thörichter die Hoffnung, wo sie sich zeige, ihn umgekehrt wieder ins Joch zu zwingen¹. Die Geschichte ist die unwiderstehlichste Auktorität. Ich möchte nicht eben das bekannte Schillersche Wort „die Weltgeschichte ist das Weltgericht“, mit dem sich jetzt manche viel wissen, besonders nicht in gleichem Sinn wiederholen, wohl aber: die Urtheile der Geschichte sind Gottes Urtheile; sie rückgängig zu machen, ist eben so unmöglich, als den mächtigen Strom in seine Quelle zurückzulenken, oder den Baum, unter dessen Krone die Vögel des Himmels nisten, auf seinen bloßen Keim zurückzuführen.

Dem Katholicismus muß zugestanden werden, er hatte die Sache, und hat sie noch jetzt; sein Verdienst ist, diese, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christo, bewahrt zu haben. Von der andern Seite muß man sagen: Die römische Kirche hatte die Sache, aber nicht das Verständniß derselben. Die Einheit, die sie hatte, und in der sie einen Theil der christlichen Welt erhielt, war nur eine äußere, blinde, nicht eine innere, verstandene und begriffene. Dieß ist kein Vorwurf für sie; denn immer ist das Äußere vor dem Innern. Hat sie nun aber ihren Gegensatz gefunden, so kann die Bedeutung des Gegensatzes nicht seyn, die Einheit selbst aufzuheben, sondern nur die blinde, also kann auch seine Absicht nur seyn, den Uebergang zu vermitteln von der blinden, bloß realen Einheit zu der verstandenen, begriffenen und eben darum freien Einheit. Wäre in dieser Richtung das Ziel in Ansehung des

¹ Dadurch, daß der Pabst (Gregor VII.) das Geistliche vom Weltlichen ganz emancipirte, indem er beschloß, daß in Zukunft niemals wieder eine geistliche Stelle durch einen Weltlichen vergeben werden dürfe, hat er eigentlich das Weltliche vom Geistlichen (von dem es früher durchdrungen und selbst geistlich war) unabhängig und getrennt gemacht, es war nicht mehr in sich selbst durch das Geistliche gebunden; weil nur noch äußerlich, anstatt innerlich — geistlich — durch das Geistliche gebunden zu seyn, entstand nun das äußere Verhältniß und damit der Kampf. Mit dem jugendlichen Gefühl eines mütterlichen Christenthums war es vorbei, kein Pabst vermochte es wieder zu erwecken. (Kalender von 1835.)

Christenthums erreicht, könnte es ruhig auch die letzten Formen, die es von der petrinischen Kirche beibehalten, im Vertrauen auf die nun einmal für immer gewonnene Erkenntniß, die natürlich in sich selbst den Charakter nicht einer zufälligen, sondern einer nothwendigen haben müßte, fallen lassen, die Schranken, mit denen es sich auch in diesem Mittelzustand umzäunen mußte, hinwegnehmen; dann wäre die Reformation erst vollendet. Der Katholicismus könnte ihr nicht mehr ihre Inconsequenz vorwerfen, nicht mehr dem Protestantismus vorhalten, er wisse dem Naturalismus, Rationalismus u. s. w. nur menschliche Meinung entgegenzustellen. Das alles, was die petrinische Kirche nur abweisen und unterdrücken konnte, hätte jener in offenem Kampf bestanden, und könnte selbst auf den Lieblingspruch seiner Gegner: ou Catholicisme ou déisme (der bekanntlich = Atheismus gehalten wird) antworten: ja auch Atheismus, auch dieses Aeußerste — es ließ sich nicht abhalten, aber da eben der freie Geist von diesem Aeußersten den Rückweg gefunden, nicht zu einer unbestimmten Religion überhaupt sondern zu dem Christenthum in seiner ganzen Bestimmtheit, und so daß das Menschengeschlecht in eben diesem (dem Christenthum) von nun an zugleich seine höchste Wissenschaft besitzt: so ist das wahrhaft, nämlich innerlich Allgemeine, also das wahrhaft Katholische nun erst Resultat und Gewinn eben der Reformation, von der ihr sagt, daß sie es zerstört habe¹.

¹ d'Alembert äußert sich (Oeuvres T. VII, Notes sur l'éloge de Bossuet pag. 302) folgendermaßen über die Theologie der Protestanten: En plaignant, comme nous le devons, les théologiens protestans de se tromper dans le principe fondamental de leur croyance, lorsqu'ils rejettent toute autorité en matière de foi, ayons du moins assez bonne opinion de leur logique, pour être persuadés, qu'ils pousseront enfin les conséquences de ce principe jusqu'où elles peuvent s'étendre, et que le Socinianisme, dont la plupart d'entre eux font aujourd'hui profession, ouverte ou cachée, dégénérera tôt ou tard en un déisme franc et sans alliage. (Vorher [p. 301] hatte d'Alembert als „l'argument le plus victorieux“ Bossuets gegen die Protestanten folgendes angeführt: Nous datons de Meaux, du tems des apôtres, sans interruption et jusqu'à nos jours; vous êtes de nouveaux venus, arrivés d'hier et sans mission;

Die auf Petri Auktorität gebaute Kirche brachte es nur zur äußern Einheit. In Paulus war ein Princip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, sondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieses Princip trat in der Reformation hervor, die indeß nur Vermittlung und Uebergang ist zu einer dritten Periode, in welcher die Einheit, aber als mit Freiheit bestehende, mit Ueberzeugung gewollte, und darum erst als ewige, bleibende hergestellt ist. Diese letzte ohne allen äußern Zwang bestehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die zum voraus angedeutet ist durch den dritten der großen Apostel, den heil. Johannes, über welchen und sein Verhältniß ich noch einiges zu bemerken habe.

Wenn man die drei Apostel mit einander vergleicht, möchte man

ou réunissez-vous tout-à-fait à nous, ou séparez-vous-en tout-à-fait, et cessez absolument d'être chrétiens, si vous ne voulez vous résoudre à être tout franchement et tous uniment catholique.) Das haben sie nun gethan; diesen Rath haben sie befolgt. Aber nachdem sie (die Protestanten) beim reinen Deismus angelangt, von diesem aber, und mit keinen andern Hilfsmitteln, als denen, welche auch dieser Standpunkt noch übrig läßt, auf die Erkenntniß des positiven Christenthums, und zwar in seinem ganzen Inhalt, zurückgekommen sind: so ist klar, daß jene Auktorität, die vom Deismus abhalten sollte, aber nicht abhalten konnte, überflüssig geworden ist, und der bekannte Alternativsatz: ou Catholicisme ou déisme nur so weit wahr ist, daß der, welcher keiner sichtbaren Auktorität sich unterwirft, nothwendig bis zum Standpunkt des pur déisme fortgehen muß, woraus aber nicht folgt, daß er nicht von eben diesem Standpunkt auf den Standpunkt des Christenthums zurückkehren, und auf diesem nun ganz unabhängig von jener Auktorität stehen könne. Die Vertheidiger des katholischen Princip werden also die größte Ursache haben, diese Philosophie zu bestreiten, und während ich von den eignen Glaubensgenossen der Hinneigung zum Catholicismus beschuldigt worden bin, worin sie nicht unrecht hatten, wenn sie dieß bloß vom wesentlichen Inhalt, nicht vom Princip verstanden, so werden die letzten dagegen glauben, daß durch mich ihrem Princip mehr Abbruch geschehen, als durch alle jene aufgeklärt seyn wollenden Großsprecher; da ich aber gegen den Catholicismus ohne Haß, mit Billigkeit und Anerkennung verfahren bin, so hoffe ich eben dieß auch von ihnen in Bezug auf mich erwarten zu dürfen.¹

¹ Man vergleiche zu dem Obigen die Aeußerungen des Verfassers in dem Vorwort zu Steffens. D. 6.

an jenes Gesicht des Propheten, dessen ich schon früher gedachte, erinnert werden, wo der Herr vor ihm überging und erst ein Sturmwind kam, der Felsen und Berge zerbrach, dann ein Erdbeben und ein Feuer, zuletzt ein still sanftes Säusen, in dem war der Herr. Johannes hat nicht das Feste, Vordringende des Petrus, welches immer die Natur des Anfangenden ist, nicht das Erschütternde des Paulus, dessen Briefe ausgezeichnet sind durch jene Donnerschläge des Genies, die ein ganzes Gebiet zusammengehöriger Begriffe zugleich erschüttern und befruchten. In Johannes weht ein sanfter, himmlischer Geist. Er ist von Christus der Donnersohn genannt worden: als solcher vielleicht hat er in früher Zeit die Apokalypse geschrieben, der man die Neuheit der Verhältnisse, und wie viel für das Christenthum noch Zukunft ist, anflüht. Im Evangelium und in den Briefen ist er der bereits Verklärte, in Christum Aufgenommene, der wie ein abgesehener Geist zu uns spricht. Den Donner, der auch hier noch vernehmlich ist, hört man nur oben im Himmel rollen, ohne daß er zur Erde niederschlägt. Johannes hat die Einfalt des Petrus und damit vereint die dialektische Schärfe des Paulus. Am auffallendsten ist immer der Contrast gewesen zwischen den drei ersten Evangelien und dem des Johannes, wiewohl stellenweise das paulinische Evangelium des Lucas sich dem Johanneischen nähert. Man hat unmöglich gefunden, daß beide Erzählungen gleich wahr seyn können. In neuerer Zeit ist an das naheliegende Aehnliche bei Sokrates erinnert worden; denn kaum kann der Christus des Evangelisten Marcus und bei Johannes verschiedener seyn, als der Sokrates des Xenophon und des Platon. Aus der großen Verschiedenheit auch dieser im Wesentlichen gewiß gleich wahren Darstellungen folgt weiter nichts, als daß Sokrates groß genug war, die ganze Distanz zwischen der Xenophontischen und der Platonischen Darstellung auszufüllen. Die wahre Größe besteht in der Herablassung, in der Fähigkeit bis zu den tiefsten Standpunkten herabzusteigen, ohne seiner Höhe zu vergeben. Das Geheimniß dieser Herablassung des Sokrates, die wir in Xenophons Denkwürdigkeiten bemerken, liegt in der durchgängig sittlichen Bedeutung auch seiner höchsten und speculativsten Begriffe, die zur Folge hatte, was Alibiades

von ihm rühmt, daß keiner seiner Schüler von ihm gegangen, der sich nicht zugleich sittlich besser und erhöht gefühlt hätte. Das Sittliche allein reicht bis ins Höchste hinauf und ins Tiefste hinab.

Es ist nicht zu leugnen, daß in dem Evangelium des Johannes ein ganz anderer Geist weht; schon im Alterthum hieß es τὸ πνευματικὸν τῶν Ἐυαγγελιῶν. Merkwürdig entsprechen übrigens die drei Evangelien, Marcus, Lucas, Johannes, den drei großen Aposteln. Das Evangelium des Marcus setzt die älteste Tradition in eine besondere Beziehung zu Petrus; es ist nach meiner Ueberzeugung das älteste, Matthäus ist offenbar der, welcher den Marcus in Ausdrücken und Erzählungen verbessert und mehr auseinandersetzt, aber eben dadurch die Originalität des Marcus verwischt. Das paulinische Evangelium des Lucas bildet schon einen Uebergang, das Evangelium des Johannes ist offenbar über die erste Zeit hinaus für eine fernere Zukunft geschrieben. Wahrscheinlich um diesem Evangelium eines Apostels auch ein apostolisches entgegenzusetzen, ist die absichtliche und künstliche Composition unter dem Namen des Matthäus entstanden; der Bezug zwischen beiden drückt sich wenigstens dadurch aus, daß in den lateinischen Handschriften auf Matthäus Johannes, dann erst Marcus und Lucas folgen. Es ist längst bemerkt, wie nahe sich Paulus und Johannes in Bezug auf die Christologie stehen. Die Uebereinstimmung liegt nicht, wie man sich gewöhnlich vorstellt, in der von beiden Christo zugeschriebenen göttlichen Würde (diese ist überall gleich erkannt), sondern vielmehr darin, daß beide so genau jenen mittleren Zustand Christi kennen, der allein über seine Person Aufschluß gibt. — So viel glaubte ich über den Apostel Johannes im Allgemeinen bemerken zu müssen. Aber wir haben nun noch die besondere Stellung nachzuweisen, in die wir ihn vorläufig zu den beiden andern Aposteln gesetzt haben.

Wie in Gott selbst drei Unterscheidungen sind, so stellen sich im Christenthum drei Hauptapostel dar. So wenig Gott bloß in Einer Person ist, so wenig ist die Kirche in Einem der Apostel allein, Petrus ist mehr der Apostel des Vaters. Er blickt am tiefsten in die Vergangenheit. Paulus ist der eigentliche Apostel des Sohnes, Johannes der

Apostel des Geistes — er allein in seinem Evangelium hat die Worte, die weder das petrinische Evangelium des Marcus, noch das paulinische kennt, die herrlichen Worte vom Geist, den der Sohn vom Vater senden wird, den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und der erst in alle Wahrheit, d. h. in die ganze und vollkommene, leiten wird. Wenn, nach dem schon erwähnten Beschluß, bei der Zusammenkunft in Jerusalem Juden und Heiden zwischen Petrus und Paulus getheilt wurden, so scheint Johannes, von dem als Bischof einer schon bestehenden Gemeinde in Ephesus wir allerdings, aber von dessen eigentlicher Wirkung als Apostel wir wenig oder nichts wissen, ersehen gewesen zu seyn, der Apostel jener aus Heiden und Juden völlig eine gewordenen Kirche zu seyn. Diese Kirche ist aber eigentlich noch immer zukünftig, denn noch bis zur Stunde sind beide Elemente unterscheidbar. Davon nur Ein Beweis! Die Heidenchristen konnten sich natürlich nicht auf ihre Werke berufen, sie wurden selig ohne Werke, *χωρίς έργων*, aus bloßer Gnade, wie es eben darum auch der Apostel der Heiden eifrig und wiederholt einschärft. Die Juden konnten sich wenigstens auf die strenge Beobachtung eines von Gott gegebenen Gesetzes berufen und waren daher weniger geneigt, eine freie, von den Werken unabhängige Gnade anzunehmen. In den zwei Meinungen, wie sie, die erste in dem Briefe Pauli ausgesprochen ist, die andere in dem Briefe Jakobi sich zeigt, den kein Unbefangener ohne antithetische Absicht geschrieben denken kann (es ist eben auch dieß das Bemerkenswerthe am N. T., daß in ihm selbst schon alle späteren Divergenzen sich zeigen) — in diesen zwei Ansichten, wie sie bei Gelegenheit der Reformation wieder einander entgegen traten, und noch jetzt neben einander bestehen, erkennt man in der einen das heidnische, in der andern das jüdische Element. Johannes war also (dieß scheint sein Leben selbst im Vergleich mit dem thatenreichen Leben Pauli zu zeigen) ausersehen, der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche zu seyn, der Kirche, welche zum zweitenmal sich eröffnet, um zu denen, die schon früher aber auf jüdische Weise in ihr waren, nun auch die aufzunehmenden, welche bis dahin außer ihr und in diesem Sinn Heiden waren

(wie ja viele christlich Getaufte von jüdisch Gesinnten heutzutag Heiden genannt werden — und leicht möglich, daß durch diese Heiden die Kirche mehr als durch die jüdisch-Engen verherrlicht wird) — Johannes ist der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche jenes zweiten, neuen Jerusalems, das er selbst herabsteigen sah vom Himmel, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne, jener nichts mehr ausschließenden Stadt Gottes (ein bis dahin fortbauender Gegensatz), in die Heiden und Juden gleich eingehen, in der Heidenthum und Judenthum gleich begriffen sind, die ohne beschränkenden Zwang, ohne äußere Auktorität, welcher Art sie sey, durch sich selbst besteht, weil jeder freiwillig herbeikommt, jeder durch eigne Ueberzeugung, indem sein Geist in ihr eine Heimath gefunden, zu ihr gehört. Und gerade darum war Johannes auch der Liebling des Herrn, den dieser sich immer am nächsten hielt; denn die der Herr liebt, denen gibt er das Geschäft des Vollenders.

Wäre Johannes auch nicht in der Aufzählung der Apostel immer als der Dritte genannt, er wäre durch sich selbst, durch sein Leben wie durch seine Schriften, der dritte Apostel, der Apostel der Zukunft, der letzten Zeit, wo das Christenthum Gegenstand allgemeiner Erkenntniß geworden, wo es nicht mehr das enge, verschrobene, verklümmerte, verdürftigte der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln nothdürftig eingeschlossene, eben so wenig das zu einem Privatchristenthum zugeschnitzte seyn wird, sondern erst wahrhaft öffentliche Religion — nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt. Anders als so kann das Christenthum nicht mehr des Deutschen seyn. Nach der Reformation können wir es nur so oder gar nicht mehr als unser achten.

Daß Christus den Johannes der Zukunft bestimmte, geht am entschiedensten hervor aus der Erzählung im letzten Kapitel des Evangeliums Johannis, so räthselhaft diese auch sonst scheinen mag. Hier, wie Christus nach der Auferstehung zum drittenmal seinen Jüngern sich offenbart, fragt er den Petrus: Simon, Jonas Sohn, liebst du mich

mehr als diese (die andern Jünger)? Dieß bezog sich offenbar auf die Rede Petri: Wenn auch alle dich verleugnen, werde ich dich nicht verleugnen. Der tief fühlende Petrus antwortet auf diese Frage nur: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe. Zum zweitenmal erläßt ihm der Herr die schmerzliche Erinnerung und fragt ihn einfach: Simon, Jonas Sohn, liebst du mich? Petrus antwortet dasselbe. Zum drittenmal fragt der Herr. Jetzt wird Petrus betrübt und antwortet: Herr, du weißest alles, du weißt, daß ich dich lieb habe. Nach jeder Erwiderung des Petrus sagt Christus: Weide meine Lämmer. Das drittemal fügt er diesem Befehl Worte bei, welche Petri künftige Todesart anzeigen, und setzt dann hinzu: Folge mir nach. Indem aber Petrus sich umwendet, sieht er den Jünger, den der Herr lieb hatte, und fragt: Herr, was soll aber dieser? Petrus begreift nicht, daß Christus ihm diesen Vorzug gibt vor dem Jünger, den er lieb hatte; er weiß selbst, daß er ihm nicht so nahe stehe als dieser, und hatte erwartet, daß dieser, wie sonst immer von dem Herrn, auch zuletzt ihm beigeßelt werde (noch waren ja Petrus und Johannes zusammen geschickt worden, das Passahmahl zu bestellen). Jesus aber antwortete ihm, so ich will, daß dieser bleibe bis ich komme, was gehet es dich an? Du folge mir nach (*σὺ ἀκολούθει μοι*). Die Erzählung bei Johannes selbst bemerkt schon, es sey von diesem Wort die Rede ausgegangen, daß Johannes nicht sterben würde, eine Meinung, die sich lange erhielt, in verschiedenen Zeiten wieder auftauchte und zugleich die Wahrheit des Faktums selbst verbürgt, daß nämlich Christus wirklich gesagt: So ich will, daß er bleibe, bis ich komme. Zugleich widerlegt dieser Umstand die sejunste aller Erklärungen, Christus habe Petrum aufgefordert; sich mit ihm zu entfernen, und Petrus frage nun, ob Johannes nicht mitkommen solle. Hierauf antworte Jesus: So ich will, daß er bleibe (nämlich hier stehen bleibe) bis ich von meinem Gang von dir zurückkomme u. s. w. So Unbedeutendes pflegt doch nicht aufgezeichnet zu werden, und *ὡς ἐρχομαι* heißt nicht: bis ich zurückkomme, sondern: bis ich komme, und aus andern Stellen weiß man, was Christus unter seinem Kommen versteht. Nimmt man

aber dieses Kommen wirklich als das Kommen Christi zum Weltende und das Bleiben des Johannes vom Nichtsterben, vom Lebenbleiben, so war die Auslegung, Johannes werde überhaupt nicht sterben (denn wenn Christus gekommen, gibt es kein Sterben mehr), allerdings die einzig mögliche. Und doch ist Johannes gestorben. Auch wird diese Auslegung durch das Evangelium selbst widersprochen. Welche Mittel man angewendet, die Schwierigkeit aufzulösen, wäre weitläufig zu sagen. Fragen wir also, worauf es beruhe, daß man das Bleiben (*μένειν*) in der Rede Christi vom Lebenbleiben versteht. Weil *μένειν* auch anderswo so gebraucht wird¹, und auch hier vorher vom Tod Petri die Rede ist. Allein man hat übersehen, daß die Frage Petri: was soll aber dieser? nicht unmittelbar auf die Worte folgte, in denen Petri künftige Todesart angedeutet ist. Ausdrücklich heißt es: Dieß gesagt, sprach Jesus zu Petrus: Folge mir. Hier muß man sich nun der folgenden Erzählung wegen denken, daß Christus wirklich geht, sich entfernt, die Aufforderung an Petrus, ihm zu folgen, ist eine wirkliche, gleichsam symbolische Aussonderung (Segregation des Petrus von den andern Aposteln). Johannes aber, der sich bisher noch nie ausgeschlossen gesehen, folgt ihm auch jetzt, worauf Petrus sagt: Was soll aber dieser? Der Sinn ist: soll dieser nicht auch dir folgen? Es wäre nun eine ganz widersinnige Antwort, wenn *μένειν* hier lebenbleiben bedeuten sollte. Diese Antwort ließe sich nur denken, wenn Petrus gefragt hätte: soll dieser auch wie ich sterben? Ginge *ἀποθανεῖν* vorher, so könnte *μένειν* nichts anderes bedeuten, als *μὴ ἀποθανεῖν*. Da aber *ἀκολουθεῖν* vorhergeht, so kann *μένειν* nichts anderes bedeuten, als *μὴ ἀκολουθεῖν*, nicht folgen. Der Sinn ist also: Wenn ich will, daß dieser mir nicht folge, was geht es dich an? Du folge mir, *σὺ ἀκολούθει μοι*. Petrus ist also unmittelbar der Nachfolger Christi; Johannes erst sein Nachfolger um die Zeit, da er kommt; denn so dürfen die Worte wohl erklärt werden; nicht daß Johannes erst auftritt im Augenblick des wirklichen Kommens Christi (denn da bedürfte

¹ Wie 1 Kor. 15, 6: *εἰς ἃν οἱ πλείους μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ καὶ ἀκοιμήθησαν.*

es keines Stellvertretens mehr), sondern daß die Funktion des heil. Johannes anfängt mit der Zeit, in welcher der Herr kommt, also mit der letzten Zeit der Kirche.

Ehe ich übrigens von dieser Erzählung hinweg gehe, will ich bemerken, daß das letzte Kapitel des Evangeliums Johannis schon seit Grotius als ein späterer Zusatz oder Nachtrag betrachtet worden. Dieß angenommen, so bleibt als reine, nicht zu bezweifelnde Thatsache immer Eines übrig, daß unter den Christen in Folge eines Wortes, das der Herr gesprochen, die Meinung sich verbreitet hatte, Johannes werde nicht sterben. Da nun aber, wie die Erzählung selbst bemerkt, dieß der Sinn nicht gewesen seyn kann, so konnte das Wort bloß den Sinn haben, daß Johannes in einer andern Beziehung aufbewahrt werden sollte bis zur Zeit der Zukunft Christi, und wenn die Rede nicht auf die Existenz Johannis sich bezog, konnte sie nur auf seine Wirkung, sein Amt, und dem Zusammenhang nach nur darauf sich beziehen, daß er nicht wie Petrus der unmittelbare Nachfolger Christi, daß er die herrschende Potenz der Kirche erst in der letzten Zeit seyn solle. Die Funktion des Johannes kann natürlich nicht eher anfangen, als die Ausschließlichkeit Petri völlig überwunden ist, und die Kirche ihre letzte Einheit erreicht hat, wo wirklich Ein Hirte und Eine Heerde seyn wird. Dieses Wort findet sich allein bei Johannes. Ist es eine Ahndung davon, daß Johannes der letzten Zeit der Kirche angehört, daß so viele Kirchen den andern Aposteln und Heiligen, besonders auch Johannes d. T. geweiht sind, aber sehr wenige dem Apostel Johannes? Die Kirche des heil. Johannes vom Lateran zu Rom, die dem Rang nach die erste Kirche Roms und der katholischen Welt ist, wie die lateinische Inschrift sagt: *Sacrosancta Lateranensis ecclesia, omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput*, ist ihrem ältesten Theil nach ein Baptisterium, wiewohl eine Kapelle derselben dem Evangelisten Johannes gewidmet ist. Der prächtvolle Tempel des heil. Petrus, dessen Bau eine der nächsten Veranlassungen zur Reformation geben mußte, steht in der Mitte der Stadt Rom. Die Kirche des h. Paulus, die gegen Ende der Regierung Pius VII. abgebrannt und noch jetzt nicht

vollständig hergestellt ist, ist in einer Vorstadt. Sätte ich in unserer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem heil. Johannes widmen. Aber früher oder später wird eine gebaut werden, die die drei Apostel-fürsten vereinigt, da die letzte Potenz die frühere nicht aufhebt oder ausschließt, sondern sie verklärend in sich aufnimmt. Diese würde dann das wahre Pantheon der christlichen Kirchengeschichte seyn.

* * *

Nachdem ich die Entwicklung bis in diese Zukunft fortgeführt, glaube ich den ganzen Weg, den eine Philosophie der Offenbarung zu durchlaufen hat, so weit zurückgelegt zu haben, als die Umstände erlauben, und will daher diese Vorträge nur noch mit einigen allgemeinen Bemerkungen beschließen.

Das Christenthum ist vorbereitet von Grundlegung der Welt her, es ist nur die Ausführung des schon in den Verhältnissen der Weltprincipien selbst liegenden Gedankens. Außer dieser Ordnung kann es also kein Heil geben, wir müssen uns ihr bequemen, uns in sie schicken. Es kann für den einzelnen nichts Besonderes geschehen. Einen andern Grund der Dinge kann niemand legen, als der von Anfang gelegt ist, wir müssen uns in seine nothwendige Folge ergeben. Wir leben in dieser bestimmten, wir sind nicht in einer abstrakten oder allgemeinen Welt, die wir uns so gern vorspiegeln, indem wir uns nur an die allgem einsten Eigenschaften der Dinge halten, ohne in ihre wirklichen Verhältnisse einzubringen. Wir können eine unendliche Bergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht. Es hängt eben in der Welt nicht alles so einfach zusammen, als manche sich einbilden; der gegenwärtige Zustand der Dinge und der Welt ist ein unendlich bedingter. Möge der, welcher sich zuvor bloß im Weiten und Allgemeinen gefallen hat, diese Ordnung eng und beschränkt nennen: die Welt ist nicht anders, sie ist nicht ein Schranken- und Grenzloses, sondern in sehr bestimmte Schranken Eingeschlossenes. Das Höchste ist allerdings Gott im Geist erkennen und anbeten, aber daß dieß auch in Wahrheit geschehe, wie Christus fordert, dazu gehört,

daß es der wirkliche, durch Thaten geoffenbarte Gott, nicht irgend ein abstraktes Idol sey, den wir verehren. Auch der Apostel bezeichnet als das Ende jene Zeit, wo auch der Sohn unterthan seyn wird dem, der ihm alles untergethan hat, und wo Gott alles in allem seyn wird, also diese äußere Veranstaltung, die mit dem außer Gott, unabhängig von ihm gesetzten Sohn gegeben ist, anshören wird. Aber der Apostel setzt diese Zeit als das Ende, und auch dieses letzte alles in allem Seyn Gottes wird keineswegs ein reiner Theismus im Sinne unserer Theisten und Rationalisten seyn, sondern ein solcher, der diesen ganzen Weg Gottes voraussetzt und in sich enthält. Schon die alten Theologen haben die *ἀκρατος θεολογία*, die reine Theologie, und die *οικονομία* unterschieden. So sagt Basilius d. G. in einem seiner Briefe: durch den heiligen Geist müsse unsere Intelligenz bewahrt werden, daß wir nicht über der Theologie die Oekonomie vergessen, über der abstrakten Gotteslehre nicht die geschichtliche. An diesen Hergang sind wir gewiesen. Die Reformation, welche die speculativen Dogmen, wie sie in der Kirche überliefert waren, unerörtet gelassen hatte, wendete sich vorzüglich nach der Seite des inneren Processes und der soteriologischen Lehren, die, indem sie zuletzt ausschließliche Wichtigkeit erhielten, den Pietismus erzeugten. Den inneren Proceß hat jeder für sich durchzumachen; was allein allen gemeinsam ist, ist der Weg, der geschichtliche Hergang, der durch Lehre, die eben das allen Gemeinschaftliche seyn soll, und selbst durch symbolische Handlungen, Festspielen (durch den Cultus), gegenwärtig erhalten werden soll — dessen Erkenntniß allein der Kirche selbst ihre Objektivität erhält und sie einerseits vor der Auflösung in bloße, wenn auch fromme Subjektivität, von der andern Seite vor der Auflösung ins leere Allgemeine, das bloß Rationale bewahrt.

Es bleibt mir nun noch übrig, Ihnen, meine Herren, zu danken für die ausdauernde Theilnahme, mit der Sie mir auf diesem langen Wege gefolgt sind, oder vielmehr, ich will die Universität und die Stadt preisen, wo eine solche ausgezeichnete Anzahl von Zuhörern sich findet, die fähig sind einem Vortrag von so ernstem und tiefem Inhalt eine

so anhaltende und ununterbrochene Aufmerksamkeit zu schenken. Lassen Sie dagegen mir die *Gewährung*, denken zu dürfen, daß ich mein Wort erfüllt, Ihnen nichts genommen, sondern gegeben — gegeben etwas wirklich Positives, den Geist dauernd Erfüllendes, das, ich bin es überzeugt, Ihren Geist auch in der Folge noch beschäftigen wird¹.

¹ „Daß ich mein Wort erfüllt u. s. w.“ Dieß bezieht sich auf Aeußerungen in der (im Anhang wieder abgedruckten) Ersten Vorlesung in Berlin, mit welcher der Verfasser den Vortrag über Philosophie der Offenbarung im Winter 18⁴¹/₄₂ begonnen hatte. D. G.

Andere
Deduktion der Principien
der
positiven Philosophie.

Unser Ausgangspunkt ist das allem Denken zuvor, das unbedingt Existirende¹. Die Aufgabe ist, in diesem allein Vorausgegebenen, dem unbedingten Seyn oder Existiren (denn eigentlich nur dieses sehen wir im Anfang, das Was in ihm ist uns noch verborgen), unsere Aufgabe ist, eben in jenem allein Vorausgegebenen die eigentliche Monas, d. h. das Bleibende, das über allem stehende Princip zu finden; denn ob dieses schon mit dem allem Denken vorausgehenden Seyn, das wir das unvordenkliche Seyn nennen wollen, ob also die Monas schon mit dem unvordenklichen Seyn gefunden sey, ist eben die Frage. Vielleicht ist dieses Seyn doch nur das erste Seyn, nur die erste Erscheinungsweise der eigentlichen Monas. Es fragt sich also, ob jenes unvordenkliche Seyn schlechterdings keinen Gegensatz zulasse, von dem es alterirt werden, gegen den es sich daher als ein zufälliges verhalten könnte. Wir müssen von ihm hinweg-, von dem unvordenklichen Seyn loskommen, um zur Idee zu gelangen. Dieß wäre bloß möglich, wenn durch irgend eine Dialektik jenes unvordenkliche Seyn doch selbst wieder als das zufällige zu zeigen wäre — nicht als das schlecht hin zufällige, aber doch, als das nur zufällig das nothwendige ist. Nun haben wir zwar behauptet, daß im unvordenklich Existirenden der Actus aller Potenz zuvorkomme. Das nothwendig Existirende ist nicht

¹ Diese Ausführung schließt sich unmittelbar an die Einleitung in die Philosophie der Offenbarung an, es ist die in der Anmerkung S. 248 des vorhergehenden Bandes erwähnte. D. S.

erst möglich und dann wirklich, sondern es ist gleich wirklich, es fängt mit dem Seyn an. Also jenes noch unerkannte Was, jenes x des unvordenklichen Seyns ist freilich antecedenter oder a priori nur das Seyende. Aber nichts verhindert, daß eben dieses, welches a priori das Seyende ist, nach der Hand, post actum (wie hier recht eigentlich zu sagen ist) das Seynkönnende sey. Wir sagen nur: nichts verhindert, wir sagen noch nicht: es ist wirklich so — dieß kann erst durch die Folge, a posteriori, bewiesen werden; a priori ist nur die Möglichkeit einzusehen, daß eben das, was vorausgehender Weise rein Seyendes ist, nach der Hand das Seynkönnende sey. Gerade darum, weil die Potenz dem unvordenklichen Seyn nicht vorausging, konnte sie im Actus dieses unvordenklichen Existirens auch nicht überwunden seyn. Dadurch aber ist gerade in diesem unvordenklichen Existiren eine nicht auszuschließende Zufälligkeit gesetzt. Was seinem möglichen Gegensatz nur zuvorkommt, hat gegen diesen selbst, so lange er möglich bleibt, nur ein zufälliges Seyn. Wenn ich zwischen $+ a$ und $- a$ gewählt und mich für $+ a$ entschieden habe, so ist nun $- a$ für immer ausgeschlossen; mein $+ a$ seyn ist kein blindes, wobei immer und nothwendig ein zufälliges gedacht wird, es ist kein zufälliges, weil es ein gewolltes ist. Setze ich aber $+ a$ nur geradezu, ohne Wahl, so ist $- a$ zwar vorgängig, aber nicht für immer ausgeschlossen, oder vielmehr es ist überhaupt nicht ausgeschlossen, es bleibt immer noch möglich, daß es nach der Hand aufstehe und sich geltend mache. Also eben in dem reinen Aktus als solchen ist etwas Zufälliges; das bloß actu nothwendig Existirende, und bis jetzt haben wir nur ein solches, ist das bloß zufällig nothwendig Existirende oder, wie wir es eben darum auch nennen können, das blind Existirende; das blind Existirende ist das bloß zufällig nothwendig Existirende, welches darum das Seynkönnende nur als antecedens, aber nicht absolut ausschließt. Das Seynkönnende bloß als solches hätte kein Recht zu existiren; nachdem aber das bloß actu, d. h. das bloß zufällig Nothwendige ist, kann auch das bloß Mögliche seinen Anspruch erheben, das unvordenkliche Seyn macht der Potenz erst möglich zu erscheinen. Eben hieraus erhellt

aber, daß das nach der Hand auftretende Seynkönnen doch nicht ohne Beziehung auf das bloß Seyende seyn kann, und daß daher nicht etwa ein anderes, sondern nur dasselbe, was das bloß Existirende ist, auch die *potentia existendi* seyn kann, welche sich jenem entgegenstellt. Weil die Potenz nicht erscheinen kann, als unter der Voraussetzung des Seyns, so muß zwischen beiden eine Einheit seyn, d. h. dasselbe, was das bloß Existirende, muß auch die *potentia existendi* seyn; aber eben damit, indem ich dieses ausspreche, indem ich sage: dasselbe, was das bloß oder unendlich Seyende ist, ist auch die unendliche *potentia existendi* oder das unendliche Seynkönnen, ist bereits etwas gesetzt, was mehr als das bloß Existirende ist, was über den bloßen *actus* des Existirens hinausgeht, was über diesen hinaus seyn kann, was eben darum nun nicht mehr das bloß *actu* nothwendig Existirende, sondern nur noch das wesentlich, d. h. das nothwendig nothwendig Existirende, die *natura necessaria* seyn kann, die auch unabhängig vom wirklichen Existiren, vom *actus* des Existirens, das nothwendig Existirende ist, nämlich ihrer Natur oder ihrem Wesen nach.

Diese *natura necessaria* wäre also zuerst und zunächst: 1) das unvordenklich Seyende, 2) das ein anderes seyn Könnende, 3) das zwischen beiden frei als Geist, Schwebende, frei, weil sie gegen das Können sich als Seyn, gegen das Seyn sich als Können verhalten würde, denn das unvordenkliche Seyn macht sie frei gegen das Können, das Können frei gegen das unvordenkliche Seyn, so daß sie beides, das rein Seyende und das, was sie vermöge des Seynkönnens zu seyn vermag, daß sie beides seyn und nicht seyn kann. Sie selbst, die *natura necessaria*, als die unauflöbliche Einheit dieser drei Momente, wäre also das absolut freie Wesen, das nämlich frei ist 1) in Ansehung des ihm gezeigten Seyns, das ein anderes von seinem Urseyn (seinem unvordenklichen Seyn) ist. Die *natura necessaria* ist frei 1) in Ansehung dieses anderen Seyns, frei, nämlich dasselbe a) nicht zu wollen: denn auch unabhängig von diesem Seyn und ihm voraus Ist (existirt) es, und dieses Seyns ist es a priori gewiß; es ist aber ebenso frei, dieß Seyn b) zu wollen, indem es eben an dem *actus*

des unvordenklichen Existirens das hat, wodurch es auch wieder jenes anderen Seyns mächtig und Herr seyn kann, denn dieser actus würde bei dem Erscheinen des andern Seyns, das an seine Stelle träte — den Raum des Seyns einnehmen — er würde, zwar als actus, nicht aber in seiner Wurzel aufzuheben, nur zur Potenz des unendlichen actus, er würde zur Potenz, aber die mit unwiderstehlicher Macht sich im actus wiederherstellte durch Ueberwindung, d. h. durch Wiederpotentialisirung jenes aus der Potenz herausgetretenen Seyns, das ihm jetzt entgegenstände, und durch das es gleichsam von dem Orte des Seyns verdrängt, negirt wäre. Eben so frei aber, als die *natura necessaria* gegen das Seynkönnende wäre, wäre sie 2) auch gegen das unvordenkliche Seyn selbst, sie ist nicht genöthigt, in demselben zu beharren, sondern kann aus ihm hervortreten, dieses unvordenkliche Seyn selbst wieder zu einem bloßen Moment ihrer Bewegung, ihres Lebens machen. Denn auch so, d. h. auch dann, wenn sie dieses unvordenkliche Seyn dem actus nach aufhebt, bleibt sie die nothwendige Natur, d. h. das seiner Natur nach Nothwendige. Weil sie das Seynkönnende ist, aber als solches das Seyn voraus hat, darum ist sie eben erst das mit Freiheit — das wahrhaft Seynkönnende. Das wahrhaft Seynkönnende ist erst das, welches seines Seyns als eines von aller vorausgehenden Möglichkeit unabhängigen sicher, und daher gewiß ist, durch kein nachfolgendes Seyn in diesem aufgehoben werden zu können. Weil es dieses unendlichen Seyns sicher, sieht es sich in der Freiheit, das andere Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; denn für es selbst, das auch unabhängig vom wirklichen Existiren das Existirende bleibt, also das Ueberexistirende ist (denn unter dem Ueberexistirenden wird eben das verstanden, was auch unabhängig vom Actus des Existirens das Existirende ist), für es selbst also ist es völlig gleichgültig (*perinde est*), ob es dieß andere Seyn adoptirt oder nicht adoptirt, es durch seinen bloßen Willen realisirt, und dadurch das unvordenkliche Seyn in Spannung und Negation setzt, oder ob jenes bloß als möglich gezeigte Seyn unmittelbar wieder in die Potenz zurücktritt, oder vielmehr in der bloßen Möglichkeit belassen wird. Denn diese Möglichkeit

ist nichts, wenn das im unvordenklichen Seyn Seyende sie nicht will, sie ist nur etwas, wenn es sie will. Wenn daher das dieser Möglichkeit entsprechende Seyn Ist, ist es als ein solches, das bloß und allein durch seinen, d. h. durch den göttlichen Willen ist. (Bekanntlich wird eine solche Grundlage aller Schöpfung von allen denen angenommen, die nicht überhaupt die Schöpfung als solche leugnen, insbesondere aber wird eine solche von den Theologen gelehrt, welche die Materie [den bloßen, noch formlosen Stoff] durch den bloßen göttlichen Willen geschaffen seyn lassen, freilich ohne daß sie mit dieser Annahme irgend einen verständlichen Begriff verbinden könnten.) Die Möglichkeit des anderen Seyns erscheint dem in dem Urseyn Eingeschlossenen — das Seyn geht voraus, die Möglichkeit kommt erst nach dem Seyn, aber sie erscheint dem im unvordenklichen Seyn Seyenden von da an, daß es Ist, also von Ewigkeit. Hier liegt die Erklärung dieses gewöhnlichen Ausdrucks. Ewig ist, dem nichts, auch nicht einmal der Gedanke zu- vorkommen kann. Ich habe gegen dieses Seyn, das, so früh wir kommen, schon da ist, oft einwenden hören: eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit sey nicht zu denken. Allerdings nicht durch ein dem Seyn zuvorkommendes Denken, an das wir gewöhnt sind. Das Denken setzt sich eben dieses Seyn zu seinem Ausgangspunkt, um zu dem, was ihm als das am meisten Wissenswürdige, also auch als das im Wissen am meisten Begehrtestwerthe erscheint, um zu diesem als zu einem Wirklichen zu gelangen, und wirkliches Denken ist es erst im Weggehen von diesem Punkt — aber wie der terminus a quo einer Bewegung, in welchem selbst die Bewegung eigentlich noch nicht ist, dennoch auch mit zu der Bewegung gehört, so wird jenes Seyn im Fortgang, im Hinweggehen von ihm selbst, mit zu einem Moment des Denkens. — Sollte aber jene Einwendung so viel bedeuten: man könne sich eine solche aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit auch nicht einmal vorstellen, so ist auch dieß nicht der Fall. Denn man muß ein solches Seyn zuweilen wohl sich vorstellen; z. B. bei Hervorbringungen, Thaten, Handlungen, deren Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit begreiflich ist. Was nach einem voraus vorhandenen

Begriff zu Stande kömmt, nennt niemand Original. Original ist, wovon man die Möglichkeit erst zugibt, wenn man die Wirklichkeit vor Augen sieht.

Ewig ist das Seyn, in dem Gott ist, sogar ehe er selbst es denkt. Gott selbst wird seine Ewigkeit erst gegenständlich im Ausgehen von ihr. Die Ewigkeit gehört mit zu den Attributen Gottes, welche die Speculativeren unter den Theologen die negativen genannt haben. Untersucht man diese genauer, so sind sie durchgängig solche, die von Gott an und vor sich, d. h. vor seiner Gottheit, gedacht werden, die ohne welche er nicht Gott seyn könnte, aber durch die er noch nicht Gott ist. Denn z. B. auch die Spinozische Substanz ist ewig, ohne alle Voraussetzung, grundlos ewig, und doch ist sie nicht Gott; hinwiederum aber könnte Gott nicht Gott seyn, wenn er nicht ewig wäre, die Ewigkeit ist eine *conditio sine qua non* seiner Gottheit. Diese grundlose Ewigkeit, in der allerdings keine Wissenschaft, kein Denken ist, weil sie, wie Kant mit Recht sagt, der Abgrund der Vernunft ist, diese Ewigkeit ist eben darum nur Moment, nur Ausgangspunkt, von dem sogleich weggegangen wird, ja den die Wissenschaft nur setzt, um von ihm wegzugehen. Zu einem solchen terminus a quo wird die Ewigkeit eben gemacht, wenn man sagt: von Ewigkeit. In der Ewigkeit selbst ist nichts als eben jenes grundlose Seyn; aber dieses selbst ist nur gesetzt, um von ihm auszugehen. Von da an, daß es ist, also von Ewigkeit, zeigt sich dem Ewigen jene Möglichkeit eines anderen Seyns, wodurch er eben aus seiner blinden Ewigkeit, der Ewigkeit des bloßen Existirens, gerissen wird, um zur Ewigkeit des Wesens, zur Ewigkeit der Idee zu gelangen. Diese Möglichkeit erscheint ihm selbst als etwas zuvor nicht Gewesenes, Unversehenes; aber obwohl ein Unvorgeesehenes ist sie ihm nicht ein *invisum*, ein Unwillkommenes, in anderem Sinne, sondern vielmehr ein Willkommenes; denn indem sie ihm ein Seyn zeigt, das es durch seinen bloßen Willen zur Wirklichkeit erheben kann, gibt sie ihm überhaupt etwas, das es wollen kann — etwas überhaupt zu Wollendes, was es zuvor nicht hatte, nämlich ein bloßes Seyn- und Nichtseyn-Könnendes¹. Indem sie also erscheint,

¹ Vergl. im vorhergehenden Bande S. 268. D. S.

erhebt sich das bloß unvordenklich Seyende zu dem, was mehr als nur dieß, nämlich auch das Seynkönnende, Herr eines Seyns ist, das noch nicht ist. Dadurch aber ist es zugleich frei gegen sein unvordenkliches Seyn, von dem es nicht Herr war, denn es ist nicht ein von ihm selbst gesetztes Seyn, und schon ideell — wenigstens in der Vorstellung — wird es durch das Erscheinen jener Potenz, die ganz in seinem Willen steht, von dem unvordenklichen Seyn abgezogen. Die Erscheinung jener Urmöglichkeit gibt also, was im unvordenklichen Seyn das eigentlich Seyende ist, erst sich selbst, denn in eben diesem Seyn, das ihm als ein mögliches gezeigt wird, erfieht es zugleich das Mittel, sich selbst von dem unvordenklichen Seyn auch wirklich, in der That, zu befreien. Dadurch, daß es Herr eines dem unvordenklichen Seyn entgegen gesetzten Seyns ist, steht es sich zugleich als Herrn eben dieses unvordenklichen Seyns, und zwar auf folgende Weise. Denken Sie sich jenen Herrn des noch nicht seyenden, aber möglichen, und wenn es ist, zufälligen Seyns, denken Sie sich also dieses zufällige Seyn als entstanden, so wird es dem unentstandenen, dem zuvor dagewesenen, dem Urseyn begegnen, welches nun erst als das ewige auch erscheint. Aber ferner: dieses zufällige Seyn kann nicht entstehen, und zwar eben da entstehen, wo zuvor nichts war als das ewige, nothwendige Seyn, — es kann nicht entstehen, ohne auf dieses zu wirken. Nennen wir das ewige Seyn A, so wird das zufällige, erst entstandene, das ihm ungleiches also, B seyn. Wo also unvordenklicher Weise nichts war als das reine A, da ist jetzt B, das auf A ausschließend wirkt. Dieses, das wir als reinen actus, und demnach als rein ausgehend, durch nichts negirt und gehemmt, also auch durch nichts in sich reflektirt oder zurückgetrieben gekannt haben, hat jetzt einen Gegensatz, es wird durch das neu entstandene Seyn gehemmt, gleichsam von der Stelle gerückt, in die Höhe gehoben, etwa wie wenn ein zuvor ruhender Theil eines lebendigen Organismus aktiv wird, sich entzündet (Entzündung ist nichts als aktiv Werden, aus der Potenz Hervortreten), wie dann der entzündete Theil die über ihm liegenden Theile emporhebt, sie nicht eodem loco läßt, quo fuerunt, so wirkt das neu ent-

stehende Seyn auf das zuvor Gewesene. Auf diese Weise kommt denn in dieses zuvor unbewegliche Seyn zuerst eine Beweglichkeit. Dieses Seyn wird selbst auch ein anderes, es bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, in sich, und wird dadurch selbst zu einem Seyenden (da es uranfänglich das Seyende war), nämlich, es hört zwar dem Wesen nach nicht auf actus purus zu seyn, aber es ist dieser nicht mehr actus, sondern nur noch dem Wesen nach, und da Wesen = Potenz ist, ist es also nur noch die unendliche Potenz des actus purus, das, dem es durch seine Natur auferlegt ist, actus purus zu seyn; es ist nicht mehr das lautere, potenz-, also zugleich selbstlose, sich seiner selbst nicht annehmende, sich selbst nicht wissende Seyn, das es zuvor war; indem es eine Negation, d. h. eine Potenz, in sich bekommen, ist es ein für sich seyendes geworden; zuvor war es von sich weg-, rein ausgehendes, jetzt ist es ein in sich selbst zurückgesetztes, zur Potenz seiner selbst, d. h. eben zum für sich seyenden, geworden. Auf diese Weise sehen wir, wie der, welchen wir schon als Herrn des zufälligen, bloß möglichen Seyns gesehen haben, wir sehen, wie dieser, indem er Herr ist, dieses zufällige Seyn zu setzen oder nicht zu setzen, wie er eben dadurch auch seines Urseyns Herr geworden ist, das er durch Annahme des ihm gezeigten Seyns aus dem lauteren Seyn in ein Seyendes, ex actu puro in potentiam setzen, und so sein nothwendiges Existiren selbst in ein zufälliges verwandeln kann, (in dieser negirten Gestalt ist es ein zufälliges). Er kann dieses Urseyn aufheben, weil er unabhängig von ihm, d. h. ohne actu das Existirende zu seyn, dennoch das seiner Natur nach nothwendig Existirende, die natura necessaria bleibt.

Dies wäre also eine Art, wie die positive Philosophie für sich von dem unvordenklich Seyenden, mit dem in seiner Starrheit nichts anzufangen ist, hinwegkommen kann. Ich versuche jetzt, den Gang dieser Entwicklung nochmals, aber auf eine andere Weise darzustellen; denn wir sind hier nicht im Gebiet des nothwendigen, sondern des freien, d. h. des eigentlich speculativen Denkens. Der Ausdruck Speculation sollte durchaus für die positive Philosophie vorbehalten werden,

wie z. B. die Elementarmathesis auch nicht speculativ genannt werden kann, die speculative Mathesis ist die höhere. Speculiren heißt, sich nach Möglichkeiten umsehen, durch welche ein gewisser Zweck in der Wissenschaft erreicht werden kann. Diese sind freilich unmittelbar nur Möglichkeiten, die sich im Erfolg als Wirklichkeiten erweisen müssen, wie im hypothetischen Schluß das, was im Obersatz eine Hypothese, im Schlußsatz eine erwiesene Wahrheit ist.

Diese ganze Entwicklung, mit der die positive Philosophie (für sich) anfängt, ist eminent speculativer Art und in einem Gebiet, in das sich ein bloß mechanisch geübtes Denken so wenig erheben kann, als ein bloßer gemeiner Rechenmeister in die Speculationen der Analysis des Unendlichen, die ihm in seiner Unwissenheit als Willkür erscheinen müssen. Hier sind also auch verschiedene Darstellungen möglich und zulässig, wie man in der höheren Analysis zu demselben Resultat auf verschiedenen Wegen kommen kann, und auch dann, wenn ein Resultat längst bewiesen ist, noch den einfacheren, einleuchtenderen, übersichtlicheren Gang dieses Beweises sucht.

Die Vernunft am Ende der negativen Philosophie außer sich gesetzt, gleichsam betroffen, weil sie sieht, daß sie in dieser Philosophie ihren wahren Inhalt nicht als einen wirklichen besitzen kann, entschließt sich vom Seyn vor allem Denken auszugehen.¹ Sie unterwirft sich diesem aber nur, um sich unmittelbar gegen dasselbe wieder aufzurichten, mit der Frage nämlich, was das unvordenklich Seyende ist: denn sie hat in ihm zunächst und unmittelbar eben nur das unvordenkliche Existiren selbst, gerade so, wie in dem Schlusse, dessen sich, wie Kant sagt, niemand erwehren kann: „wenn etwas existirt (das Hypothetische des Ausdrucks zeigt, daß das Vorausgesetzte hier das ist, was ebensowohl seyn als nicht seyn kann, also das bloß zufällige Seyn) so muß auch irgend Eines (was es also sey, bleibt unbestimmt) nothwendiger Weise existiren.“² Wenn wir von dem nothwendig Existirenden im Anfang nichts wissen, als eben sein noth-

¹ Vgl. im vorhergehenden Band die achte Vorlesung, besonders S. 161 ff. D. S.

² Siehe ebenbaselbst S. 166. D. S.

wendiges Existiren und nun die Frage nach dem Was sich erhebt, so ist, was zu fragen ist, nur: ob das unwordenklich Sehende nur das actu, oder ob es das seiner Natur nach nothwendig Existirende ist, (statt des Letzteren kürzer: ob es das nothwendig Existirende selbst ist). Nun ist dieß, ob das actu nothwendig Existirende, von dem wir ausgehen, das nothwendig Existirende selbst sey, nicht a priori einzusehen. Denn dieses actu nothwendig Existirende hat selbst kein prius mehr, von dem aus wir zu ihm gelangen könnten, es ist, wie wir angenommen und voraussetzen, das absolute prius, und was wir weiter von ihm zu erkennen vermögen, kann ein bloß a posteriori Erkanntes seyn. Demgemäß also werden wir weiter so zu Werk gehen, daß wir von dem disjunktiven Satz, der jetzt vorliegt: das actu nothwendig Existirende ist entweder bloß dieses oder das nothwendig Existirende selbst, daß wir von diesem Satz das zweite Glied als Hypothese annehmen, um so zu schließen: wenn dem so ist, wenn in jenem actu nothwendig Existirenden das nothwendig Existirende selbst (wenn in dem *necessario Existens die natura necessaria*) ist, so muß sich folgendes finden. Dieß der Obersatz in seiner allgemeinen Form, den wir auch jetzt zunächst allein auszuführen haben. Der Untersatz kann dann nur der seyn, daß sich dieses alles, was wir als Folge jener Hypothese erwiesen haben, als das Wirkliche findet, womit dann auch jene Hypothese aufgehört hat eine solche zu seyn. (Dieß zur Berichtigung für die Armseligkeit, die, weil wir von dem unwordenklich Sehenden, für sich Unbeweglichen, allerdings nur mit Hilfe einer Hypothese hinweggehen, weil man also das Wort Hypothese in der Entwicklung gehört hat, den Schluß zieht: also beruht hier alles auf Hypothesen. Demnach müßte in der strengen Wissenschaft der hypothetische Schluß überhaupt verboten seyn, dessen wir doch in einer Menge von Fällen bedürfen, dessen selbst die Mathematik sich z. B. in jedem apagogischen Beweise bedient.) Nach dieser Erklärung stelle ich als unmittelbare Consequenz des „Wenn“ in unserem Obersatz folgendes auf. — Dem seiner Natur nach nothwendig Existirenden muß das bloß actu nothwendige Existiren ein gleichgültiges, ein in Ansehung seiner selbst zufälliges seyn. Denn es hat sein Wollen nicht an dieses

Sehn gesetzt (es ist dieses unvordenklich Seyende ohne sein Wollen), darum auch hat es sein Thun frei gegen dieses Sehn, ist das darüber hinaus frei Gebliebene, also auch das darüber hinaus sehn Könnende, natürlich nur das ein Anderes sehn Könnende — ein Anderes, als es in jenem unvordenklichen Sehn ist. Das *natura sua* nothwendig Existirende muß das bloß *actu* nothwendige Existiren transcendirten, überschreiten, es muß mehr sehn, als nur dieses; da es aber in diesem Mehr nicht wieder das Seyende sehn kann, denn dieß ist es ja schon zum voraus, so wird es nur das Sehnkönnende, und zwar das über sich, über sein unvordenkliches Sehn, hinaus Sehnkönnende sehn können. Es wird nicht *potentia actus* sehn (Potenz eines Actus), denn dieses (*actus*) ist es ja *a priori*, also nur *potentia potentiae*. Dieses ist nun wohl einleuchtend genug. Allein wenn nun aber auch das in dem unendlich Seyenden eigentlich Seyende das nothwendig Existirende selbst ist, so wird dieses darum noch nicht sich als solches, es wird sich also auch noch nicht als das über den ursprünglichen *actus* hinaus Sehnkönnende wissen, dieß muß also noch besonders gezeigt werden (nämlich, daß es sich als das über den unvordenklichen *actus* hinaus Sehnkönnende weiß). Denn es ist bis jetzt das nur an und vor sich, d. h. das ohne sein Wollen und Wissen Seyende, das gerade aus Seyende, ohne Rückkehr auf sich selbst. Hier bedarf es also jedenfalls noch eines ergänzenden Gedankens. Das unvordenkliche Existiren ist ein allem Begriff zuvorgekommenes, also nicht durch den Begriff bestimmtes, insofern zwar ein nothwendiges, aber doch nur nur zufällig-nothwendiges, d. h. ein blindes. Als solches hat es das entgegengesetzte Sehn (das durch Uebergang *a potentia ad actum* gesetzte) nicht ausgeschlossen, sonst hätte ihm der Begriff desselben vorausgehen müssen. Dieses durch Uebergang *a potentia ad actum* mögliche Sehn hat nun zwar gar keinen Anspruch auf Wirklichkeit; es könnte von ihm als wirklichem gar nicht die Rede sehn, wenn nicht das unvordenkliche Sehn wäre, nun aber dieses ist, und zwar selbst blindlings, d. h. zufällig ist, dem so seyenden gegenüber hat auch das bloß zufällige Sehn ein Recht als eine Möglichkeit zu erscheinen, sich dem, was in dem

actu nothwendigen Existiren das eigentliche Selbst, das Wesen ist, zu zeigen, sich darzustellen. Ich brauche diese Ausdrücke, weil diese Möglichkeit für sich eine bloße Erscheinung ist, nur etwas ist gegenüber von einem, dem sie sich zeigt, dem sie bloß sagt, daß es selbst das Seynkönnende, das über sein unmittelbares Existiren hinaus Seynkönnende ist, daß es eben darum sich von diesem Seyn befreien, sich über dieses Existiren erheben kann, welches ihm jetzt erst gegenständlich wird, denn bis jetzt war das Seyn selbst an der Stelle des Subjekts; an dem Seynkönnen, als welches es sich sieht, hat es erst einen Standpunkt außer dem Seyn, ein *πov*, von dem aus es sich in seinem Seyn bewegen, dieses gleichsam aus seinem Stand heben kann, nicht um es absolut aufzuheben, aber um es in einen negirten Zustand zu setzen, wie dieß schon erklärt worden.

Wir unterscheiden das actu nothwendig Existirende von dem, was das nothwendig Existirende selbst ist. Dieses ist vorerst bloß Idee, das, was wir in dem unwordenklichen Seyn voraussetzen: aber wenn es in diesem ist (dieß eben ist unsere Hypothese), so muß es durch die Erscheinung der entgegengesetzten Potenz auch selbst in seine Idee erhoben werden; d. h. es muß sich selbst sehen als das, was nicht mehr bloß dem Existiren, sondern der Natur nach das nothwendig Existirende ist, und dieses erst ist wirklich Gott, denn Gott ist, wie früher¹ erörtert worden, nicht das einfach Nothwendige, sondern er ist das nothwendig nothwendige Wesen, die *natura necessaria*, der, um diese zu seyn, des Existirens selbst nicht bedarf, der das nothwendig Seyende bleibt, auch wenn das nothwendige Seyn oder Existiren aufgehoben ist; dieses erst *quod non per existentiam existit*, d. h. *quod existit*, sed *non per existentiam existit* — dieses erst ist, was wir Gott nennen. Es gilt hier von dem Begriffe des bloß und zwar actu nothwendig Seyenden, von welchem sich namentlich Spinoza nicht losmachen kann, zu dem Begriffe des *natura sua* nothwendig Seyenden zu gelangen. Das Dialektische besteht hier darin, in dem actu nothwendigen Existiren das Zufällige zu erkennen. Wenn in dem bloß actu nothwendig Seyenden

¹ S. 159 ff. des vorhergehenden Bandes. D. S.

das nothwendig Seyende selbst ist, so muß diesem jenes Seyn, jener actus, als ein Zufälliges und demnach als ein Aufhebliches sich darstellen, nicht als ein unmittelbar und durch sich selbst Aufhebliches — dieß wäre unmöglich — aber wohl als aufheblich durch ein nachkommendes Seyn, durch ein Seyn außer ihm, welches demnach als Möglichkeit sich zeigen muß. Durch die Erscheinung der Potenz eines andern Seyns erscheint das ihr zuvorgekommene bloß actu nothwendige Existiren selbst als ein Zufälliges, Aufhebliches, auch nicht seyn Könnendes. Aber eben damit wird das Existirende von seinem Existiren los und erscheint in seiner von diesem unabhängigen Nothwendigkeit. Im Grunde konnten wir doch von Anfang nur dieses wollen, das seiner Natur nach Nothwendige. Was sich unmittelbar und zunächst darstellte, das actu nothwendig Seyende, haben wir nur gesetzt, weil wir nicht anders konnten, also selbst nur gleichsam blindlings. Es ist die blinde Vernunft, welche nichts als das actu nothwendige Seyn setzt. Was wir das unvordenklich Seyende nannten, war, wie sich nun gezeigt, doch eigentlich nur der actus des actus purus, der als actus nur zufällig, nur das Unumgängliche war, aber vor dem eben darum der actus purus selbst nicht gesehen wurde. Indem nun aber der actus des actus purus aufgehoben wird, bleibt der actus purus selbst als Wesen zurück und wird als Wesen gesetzt. Der wahre Begriff Gottes ist kein anderer als eben, der actus purus selbst, d. h. der actus purus als Wesen zu sehn.

Daß wir dem actus purus selbst seinen actus vorausgehen lassen, der dann erst hinwegzuschaffen ist, ist in dieser Entwicklung unvermeidlich und könnte uns am wenigsten von denen vorgeworfen werden, welche in Gott negative Attribute setzen, d. h. solche, in welchen Gott noch nicht als solcher, nicht seiner Gottheit nach ist. Allerdings nur das Ewige, das von selbst Seyende (quod a se est) kann Gott sehn, so müßte man sich ausdrücken (und man möchte daher diese Attribute auch die apriorischen Attribute der Gottheit nennen): nur das Ewige kann Gott sehn, aber es ist nicht nothwendig Gott, es ist bloß a posteriori Gott, es ist kein nothwendiger Uebergang von den negativen

zu den positiven Attributen Gottes, unter welche Vorsehung, Weisheit, Güte und alle die gehören, durch welche Gott erst eigentlich Gott ist, und die Theologie hat bis jetzt diesen Uebergang auch nicht gefunden. Die negativen Attribute für sich allein führen auf Pantheismus, die positiven erst auf den Begriff dessen, was wir den wahren Gott nennen können.¹ Ohne das vorausgesetzte unvordenkliche, d. h. (nach der früheren Erklärung) zufällig-nothwendige, insofern blinde Seyn — könnte Gott gar nicht Gott seyn; denn er könnte nicht das Uebersehende, nicht Herr des Seyns, also überhaupt nicht der Herr seyn, als welchen wir ihn doch wollen müssen, wenn wir ihn überhaupt wollen: — aber die Gottheit dieses a priori Seyn dem läßt sich allerdings nur a posteriori beweisen. Indeß ist jenes allem zuvorkommende Seyn in dem Gott von selbst, d. h. ohne sein Zuthun ist, dieses Seyn, das er voraus — sogar sich selbst voraus — hat, und ohne das er nicht Gott seyn könnte, dieses Seyn ist selbst nur ein Gedanke des Augenblicks, von dem sogleich hinweggegangen wird, es ist nur eine Voraussetzung der Sache, nicht der Zeit nach. Sowie er in jenem unvordenklichen Seyn ist, also von Ewigkeit weiß er auch, dieses actus des nothwendigen Existirens nicht zu bedürfen, er weiß, daß er auch ohne diesen, daß er über dieses Existiren hinaus das nothwendig Existirende ist, und gerade darin ist seine Gottheit.

Von Ewigkeit also sieht er sich als Herrn, sein unvordenkliches Seyn aufzuheben, allerdings nicht absolut es aufzuheben, aber es zu suspendiren, damit es ihm so mittelst eines nothwendigen Processes zum selbstgesetzten, zum freigewollten und so erst göttlich nothwendigen Seyn werde. Er sieht sich, sage ich, als Herrn, dieß zu thun; aber fragen wir jetzt, warum sollte er es wirklich thun? Bis jetzt blieb alles nur innerhalb der Möglichkeit, aber wie kann Gott nun vermocht seyn, das, was ihm als Möglichkeit erscheint, sein unvordenkliches Seyn aufzuheben, und an dieses unbegreiflichen Seyns Stelle ein begreifliches Seyn zu setzen — dieses, was ihm als Möglichkeit erscheint, wirklich zu thun? Eine beim nächsten stehen bleibende Dialektik könnte sich mit

¹ Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie, S. 61, Anm. D. S.

dem schon Erwähnten begnügen, für hinlänglich halten, zu sagen: Gott nimmt die Potenz des entgegengesetzten Seyns, durch die ihm sein unvordenkliches Existiren ex actu gesetzt und potentialisirt wird, an, um sein nicht selbst gesetztes in ein selbst gesetztes und gewolltes Seyn zu verwandeln, um die unvermittelte aber darum blinde Affirmation seines Seyns in eine durch Negation vermittelte zu verwandeln. Aber für wen sollte er dieses thun? Für sich selbst? Unmöglich; denn er weiß zum vorans, daß jenes actu nothwendige Seyn sich als dieses bewähren, wiederherstellen wird. Um seiner selbst willen hätte er also jene Spannung der Negation des unvordenklichen Seyns nicht zu setzen. Ja, wenn wir uns bestimmter ausdrücken wollen, müssen wir sagen: wenn Gott dieß bloß um sein selbst willen thun könnte, würde er es unstreitig nicht thun; wozu sollte ihm ein Proceß dienen, der für ihn selbst keinen Zweck hätte? Er kann sich also zu diesem Proceße nur entschließen wegen etwas außer sich, praeter se („außer“ ist = praeter und extra, vom zweiten aber ist hier nicht die Rede); er kann sich zur Suspension seines actu ewigen Seyns nur entschließen wegen etwas außer sich — nicht wegen etwas, das schon außer ihm wäre, sondern wegen etwas, das erst durch diesen Proceß wirklich würde, und dessen Möglichkeit er eben durch die ihm unmittelbar sich darstellende Potenz vermittelt sieht. Erst als Herr, ein von dem seinen verschiedenes Seyn hervorzubringen, erst darin ist Gott ganz von sich hinweg; in diesem von sich Hinwegseynkönnen besteht aber für Gott wie seine absolute Freiheit so seine absolute Seligkeit. Diese Behauptung könnte denen auffallen, welche als das einzige von Gott zu Wissende nur jenen letzten Begriff der negativen Philosophie ansehen, nach welchem er also nur das ewige, d. h. immerwährende Subjekt-Object wäre, oder, wie Aristoteles denselben Gedanken ausgedrückt hat, *ὁ τὸν ἅπαντα χρόνον ἑαυτὸν νοῶν*. Als bloße Begriffsbestimmung genommen, würde am Ende mit diesem Aristotelischen Ausdrucke nichts gesagt seyn, als daß Gott seinem Wesen nach das immerwährend bei-sich-Seyende, sich selbst Bewußte ist. Und Aristoteles hat offenbar damit bloß den Begriff, das Wesen Gottes beschreiben wollen, in

diesem Sinn gibt er sich alle Mühe, jenes immerwährende bei-sich-Seyn als den an sich seligen, ja als den seligsten Zustand zu beschreiben, denn das höchste Vergnügen, sagt er¹, ist überall im actus, z. B. im Wachen, im Denken, im Empfinden ist mehr Freude als im Schlafen, als im Nichtdenken, Nichtempfinden. Das höchste Wesen ist aber nicht bloß Potenz des Denkens, wie in uns eine bloße Potenz des Denkens ist, die regelmäßig im Schlafe verschwindet und oft genug bei manchem auch außer der Zeit, ja zu ganz unrechter Zeit, einschläft; Gott ist vielmehr immerwährender actus des Denkens, und da er nichts anderes als das Göttlichste denken kann, so kann er ohne Aufhören nur das sich selbst Denkende seyn. Wie gesagt, wenn von dem bloßen Begriff, d. h. von der bloßen Natur Gottes, die Rede ist, mögen wir dieß gelten lassen. Wenn aber eben darin auch die Aktivität des wirklichen Gottes bestehen soll, so müßten wir dieses immerwährende sich selbst Denken vielmehr als den peinlichsten Zustand ansehen. Peinlicher kann es gewiß nichts geben, als ohne Aufhören nur sich selbst und also an sich selbst zu denken. Der Mensch verlangt vielmehr von sich hinweg, als an sich zu haften, wie die an sich haftenden Menschen wahrlich weit nicht die glücklichsten und in der Regel am wenigsten im Stande sind, etwas außer sich, etwas wahrhaft von ihnen Unabhängiges — Objectives — geistig hervorzubringen. Johannes Müller schreibt in einem seiner Briefe: Ich bin nur glücklich, wenn ich produciere. Darin wird ihm jeder beistimmen, der nicht etwa selbst mit geistiger Improduktivität geschlagen ist. Im Produciren aber ist der Mensch nicht mit sich selbst, sondern mit etwas außer sich beschäftigt, und gerade darum ist Gott der große Selige, wie ihn Pinbar nennt, weil alle seine Gedanken immerwährend in dem sind, was außer ihm ist, in seiner Schöpfung. Er allein hat mit sich nicht zu thun, denn er ist seines Seyns a priori sicher und gewiß. Allerdings also ist der Proceß, den Gott sich durch die ihm erscheinenden Potenzen vermittelt sieht, der Proceß einer Suspension und dadurch gesetzten oder vermittelten Wiederherstellung seines nothwendigen Seyns. Aber zwischen jener Aufhebung und dieser Wiederherstellung liegt die ganze

¹ Magna moral. II.

Welt. Das unvordenkliche Seyn wird nur hinweggenommen, um der Schöpfung Raum zu geben (darum, weil etwas hinweggenommen ist, damit die Schöpfung entsteht, ist der Raum die apriorische Form alles endlichen Seyns). Die Welt ist gar nichts anderes als der suspendirte actus des nothwendigen göttlichen Existirens, nicht das suspendirte Wesen: denn dieses ist das Unaufhebbliche, das durch die Aufhebung des actus nur in sich selbst erhöht wird.

Gott entäußert nicht sich zur Welt, wie man jetzt zu sagen pflegt, er erhebt sich vielmehr in sich selbst, in seine Gottheit, dadurch, daß er Schöpfer ist, er tritt eben damit in seine Gottheit. Entäußert ist er in dem blinden, unvordenklichen Existiren; indem er dessen sich entäußert, dieses Existiren außer sich (als ein Anderes von sich) setzt, geht er damit in sich selbst, in seinen Begriff, außer dem er war — eben im unvordenklichen Seyn¹. Zugleich nun aber suspendirt Gott den actus seines nothwendigen Existirens, nicht bloß um ihn wiederherzustellen, sondern um ein von ihm, von Gott, verschiedenes Seyn an dessen Stelle zu setzen. Um hierüber zuerst im Allgemeinen zu sprechen, so hat Gott in jenem bloß seyn Könnenden, das von Ewigkeit her sich ihm darstellt, das nur etwas ist, wenn er will, und nichts ist, wenn er nicht will, Gott hat an diesem Seynkönnenden als realem, nicht mehr bloß gedachten, Princip dieselbe Indifferenz, dasselbe seyn und nicht seyn Könnende; das wir in der logischen Philosophie als *materia prima* alles Denkens und alles zu Denkenden bestimmt haben: so hat also auch Gott an diesem seyn und nicht seyn Könnenden nun den realen Grund, aus dem alles aufsteigt, aus dem er alle jene Momente, die in der negativen Philosophie bloß als Möglichkeiten vorkommen, als Wirklichkeiten hervorrufen kann. Was in der negativen Philosophie gleichsam vorbildlich war, ist hier als wirklich. Dieselben Potenzen, die sich uns in der negativen Philosophie als apriorische darstellten, und uns alles Concrete vermittelten, kommen hier (in der positiven) wieder, aber nicht als bloße Potenzen, d. h. nicht als solche, die dem Seyn vorausgehen, sondern die das Seyn, und zwar das als Wesen gesetzte Seyn, zu ihrer

¹ Vergl. hierzu Philosophie der Mythologie S. 230. D. §.

Voraussetzung, und dadurch zugleich zu ihrer unauflösblichen Einheit haben. Das, was diese Potenzen zusammenhält, ist eben der zum Wesen erhobene actus purus, der als übersubstantielle Einheit auch durch nichts Substantielles überwindlich ist. Die Potenzen stellen das bloß materielle Existiren vor, der purus actus als Wesen gesetzt ist über die bloße Materie des Seyns erhoben, die übermaterielle, eben darum unauflösbliche und unüberwindliche Einheit, welche die Potenzen, welche also z. B. das erst entstandene, und zwar ex improviso entstandene Seyn und das von ihm negirte — also mit ihm in Spannung stehende — Urseyn nicht auseinander läßt, sie zwingt, uno eodemque loco zu seyn, und so die materiellen Ursachen eines Processes zu seyn, dessen übermaterielle Ursache sie selbst (die Einheit) ist. Auf solche Weise also wird die unauflösbliche Einheit zur Ursache eines Processes überhaupt. Denken wir uns zum voraus dessen Erzeugtes, so wird dieses die alle apriorischen Möglichkeiten begreifende Wirklichkeit, es wird ein $\pi\acute{\alpha}\nu$, ein All, eine Welt seyn, die als eine logische zugleich eine reale ist, und als eine reale zugleich eine logische.

Der Punkt nun aber, woran sich der in Aussicht gestellte und Gott als möglich gezeigte Proceß anknüpft, liegt allein in jenem zuvor nicht gesehenen, ex improviso als möglich hervorgetretenen Seyn, welches seiner Natur nach nur als das zufällige erscheinen kann, aber in seinem Hervortreten das unvordenkliche Seyn als das immer gewesene bereits Daseyende vor sich findet (hier ist das Wort Daseyn in seiner eigentlichen Bedeutung). Aber auch voraus schon wird Gott durch jene Möglichkeit sich nicht nur in seinem über das unvordenkliche Seyn Hinausseynkönnen, sondern eben damit zugleich seines unvordenklichen Seyns inne, so daß er sich in der Mitte zwischen beiden und als ein Drittes, von beiden Freies steht. Durch das Seynkönnen frei vom Seyn, ist dieses Dritte selbst-Potenz, selbst-Können, insofern reines Subjekt; durch das Seyn frei vom Können, ist es insofern gegen das Können selbst-Seyn, selbst-Objekt; also es ist in Einem und Demselben Subjekt und Objekt, also überhaupt das unzertrennliche Subjekt-Objekt, das unzertrennlich seiner selbst Gegenständliche, sich

selbst Bestigende, nothwendig bei-sich-Bleibende, was weder mehr Subjekt noch Objekt allein seyn kann, was Subjekt und Objekt seyn muß, und also Geist ist. Dieses sind die drei Momente, aus denen sich in der göttlichen Anschauung oder im göttlichen Vorsatz unmittelbar der Prototyp aller Existenz zusammensetzt, wie er schon der negativen Philosophie zu Grunde lag. Denn der Anfang alles Existirenden, nämlich der Anfang alles Existirenden in ihm selbst, ist das bloße Subjekt zum Seyn, das insofern selbst noch nicht Seyend nur das ist, was seyn kann, das bloße Subjekt zum Seyn, aber noch ohne Seyn, und demnach als bloße Potenz, bloßes Können, zu denken: dieses ist der innere Anfang alles Existirens — der Anfang, weil es eben durch sein unendliches Nichtseyn die anziehende Potenz des eben so unendlichen Seyns ist, welches darum das Zweite, und nur das Zweite ist. Anfangen und Anziehen sind schon dem Worte nach gleichbedeutende Begriffe; im Anziehen liegt der Anfang. Jene potentia ultima — durch ihre unendliche Negativität ist sie die anziehende Potenz des eben so unendlichen Seyns, welches darum das Zweite und mit ihr zusammen erst das Seyende ist, aber das noch zertrennliche Seyende, indem das, was das Subjekt des Seyns ist, sich von diesem abwenden und selbst für sich ein Seyendes werden kann; seiner Bestimmung nach hineingewendet gegen das unendliche Seyn, ihm Subjekt, soweit intransitives Können, kann es ebenso wohl sich herauswenden, als transitive Potenz selbst in das Seyn übergehen, wo es dann ebenso ausschließend und zurückstoßend auf das unendliche Seyn wirkt als zuvor anziehend und festhaltend. Aber eben weil das Seyende, welches allerdings schon mit dem reinen Subjekt als dem Anziehenden und dem Objekt als dem Angezogenen gesetzt ist, weil dieses Seyende ein Zertrennliches ist, so ist das vollkommen Seyende erst mit dem Dritten, welches in Einem und Demselben Subjekt und Objekt, also das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist, mit diesem erst ist das vollkommen Seyende gesetzt, ohne daß man jedoch sagen könnte, dieses für sich sey das Vollkommene oder das Absolute: dieses darum nicht, weil es doch nicht für sich allein seyn könnte, weil es doch nur als das

Dritte möglich ist. Aus dem also, was sich ihm darstellt, dem unmittelbaren Seynkönnen, dem unvordenklichen Seyn und dem, was über beiden, frei von beiden ist, setzt sich Gott jenen Prototyp aller Existenz zusammen, aus dem allein alles wirkliche Existiren hervorgeht. Aber er hat dieß Urbild noch nicht als verwirklicht in sich. Um es zu verwirklichen, muß das, was in ihm das Seynkönnen ist, sich herauswenden, selbst sehend werden, dadurch das unvordenkliche Seyn aufheben, nämlich es in die Höhe heben, also es steigern, in die Potenz erheben. Unvermeidlich wird nun aber eben dadurch auch das Dritte, das unzertrennliche Subjekt-Objekt, ausgeschlossen und negirt. Damit gehen indeß die drei Elemente alles Existirens nicht absolut auseinander, denn eben Gott ist in ihnen das unüberwindlich Eine, auch in der gegenseitigen Spannung und Ausschließung sie dennoch zusammenhaltend; aber damit ist Widerspruch unter ihnen, mit dem Widerspruch ein nothwendiger Proceß gesetzt, durch welchen das, was reines Subjekt, und als solches das Tragende der ganzen Einheit seyn sollte, wieder in das Subjekt, das reine Können, überwunden, und so jenes Urbild des Existirenden, das Gott finaliter allein wollen kann, verwirklicht wird. Aber zwischen dem verwirklichten Urbilde und der ersten durch den göttlichen Willen gesetzten Spannung liegen alle die Momente des Processes, die wir schon in der negativen Philosophie als mögliche vorhersehen, diese lehren hier als Momente eines nothwendigen Processes wieder.

Erste Vorlesung in Berlin.

15. November 1841.

Meine Herren!

Ich fühle die ganze Bedeutung dieses Augenblicks, ich weiß, was ich mit demselben auf mich nehme; wie könnte ich es mir selbst verhehlen oder wie Ihnen verbergen wollen, was durch meine bloße Erscheinung an dieser Stelle ausgesprochen und erklärt ist? Gewiß, m. H., hätte ich nicht die Ueberzeugung, durch meine Anwesenheit der Philosophie einen wesentlichen, ja einen größern Dienst zu leisten, als ich ihr je früher zu leisten im Stande gewesen; so stünde ich nicht vor Ihnen. Dieses also ist mein Glaube: allein ich bin weit entfernt zu erwarten, und kann noch weniger daran denken zu verlangen, daß dieß auch die allgemeine Meinung über mich sey. Nur so viel hoffe ich zu erlangen, daß niemand mich mit Mißgunst an dieser Stelle sehe; daß man mir willig Zeit und Raum gönne zu der ausführlichen Antwort auf das Die cur hic, die ich durch die ganze Folge meiner Vorträge zu ertheilen im Begriff stehe. Habe ich doch auch andern Raum gelassen, keinem gewehrt, das gleiche Ziel in der Wissenschaft mit mir zu erreichen! Bin ich in derselben zu etwas gelangt, das werth ist, hier vorgetragen zu werden und die Aufmerksamkeit einer Versammlung, wie ich sie hier vor mir sehe, in Anspruch zu nehmen, — der Weg dazu stand jedem offen, und niemand kann sagen, daß ich ihm durch Eile zuvorgekommen.

Es sind jetzt vierzig Jahre, da gelang es mir, ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen; die eine Seite desselben ist jetzt voll geschrieben; gern hätte ich einem andern überlassen, das

Facit, das Resultat derselben zu ziehen, das Blatt umzuwenden, und eine neue Seite anzufangen.

Wenn ich versichere, daß ich die ganze Größe und Schwierigkeit der übernommenen Aufgabe gefühlt, und sie dennoch nicht abgelehnt habe: so spricht sich darin allerdings das Bewußtseyn eines entschiedenen Berufs aus. Aber ich habe diesen Beruf nicht mir selbst gegeben, er ist mir ohne mein Zuthun geworden; nun er mir geworden, darf ich ihn auch nicht verleugnen noch gering achten. Ich habe mich nicht aufgeworfen zum Lehrer der Zeit, wäre ich ein solcher, so hätte die Zeit selbst mich dazu gemacht, und ich würde mir kein Verdienst dabei zuschreiben, denn was ich für die Philosophie gethan, ich habe es nur in Folge einer mir durch meine innere Natur auferlegten Nothwendigkeit gethan.

Die Umstände nöthigen mich, bei dieser Gelegenheit von mir selbst zu reden: doch eitles Selbsttrümen ist mir fern. Der Mann, der, nachdem er das Seinige für die Philosophie gethan hatte, für geziemend erachtete, nun auch andere frei gewähren und sich versuchen zu lassen, der, selbst vom Schauplatz zurückgezogen, inzwischen jedes Urtheil schweigend über sich ergehen ließ, ohne selbst durch den Mißbrauch, der von diesem Schweigen, durch Verfälschungen selbst des geschichtlichen Hergangs der neuern Philosophie gemacht wurde, sich bewegen zu lassen, es zu brechen; der im Besitz — nicht einer nichtserklärenden, sondern einer sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie ruhig sagen ließ: es sey mit ihm gar aus, und der dieß Schweigen, ganz und vollständig, nicht eher bricht, als bis eine unzweifelhafte Pflicht ihn dazu auffordert, bis ihm unwidersprechlich klar geworden, jetzt sey die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen: dieser Mann, m. S., hat wohl gezeigt, daß er der Selbstverleugnung fähig ist, daß er nicht an vor-eiliger Einbildung leidet, daß es ihm um mehr als um eine vorübergehende Meinung, als um einen flüchtigen, schnell zu erlangenden Ruhm zu thun ist.

Räthig, das fühle ich, muß ich wohl zum Theil seyn. Man hatte mich untergebracht, ich war construir't, man wußte aufs genaueste, was an mir war. Nun soll man mit mir den vorn anfangen und einsehen, daß doch etwas in mir gewesen, von dem man nicht wußte.

Der natürlichen Ordnung der Dinge gemäß sollte statt meiner an dieser Stelle ein jüngerer der Aufgabe gewachsener Mann stehn. Er komme — ich werde ihn mit Freuden den Platz einräumen. Habe ich doch so manche treffliche jüngere Talente bedauert, die ich aller Orten sich mit Mitteln und Formen abmühen sah, von denen ich wußte, daß sie zu nichts führen können, daß ihnen nichts abzugewinnen sey: wie gern hätte ich sie an mich gezogen, wie gern denen geholfen, die von mir nichts wissen wollten! Nun ich sehen mußte, daß ich selbst Hand anlegen müsse, wenn zu Stande kommen sollte, was ich als notwendig, als gefordert durch die Zeit, durch die ganze bisherige Geschichte der Philosophie erkannte, und daß ich für dieses Werk eigentlich aufgespart worden — da, als von mir verlangt wurde, in dieser Retro-pole der deutschen Philosophie, hier wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutschland gesprochen, ja selbst über die Grenzen Deutschlands getragen wird, wo allein die entscheidende Wirkung möglich war, wo jedenfalls die Geschiede deutscher Philosophie sich entscheiden müssen, hier als Lehrer zu wirken: da, in einem so bedeutenden Moment, und nachdem Gott so lang das Leben mir gestiftet, der Philosophie, die der Schutzgeist meines Lebens gewesen, nicht zu fehlen, mußte ich als unabweisliche Pflicht erkennen, und nur dieser Gedanke, diese klare Ueberzeugung allein konnte mich entscheiden.

Zwar ich leugue nicht, viel anderes stand vor mir, das mich bewegen konnte. Einem König, wenn auch nur kurze Zeit, zu dienen, den ein glorreicher Thron nicht höher erhebt, als er durch Eigenschaften des Herzens und des Geistes erhoben wird, dem längst meine Verehrung gewidmet war, ehe der königliche Purpur ihn schmückte; das Land und Volk, dessen sittlicher und politischer Kraft jeder echte Deutsche von Kindheit an zu huldigen gewöhnt, und durch die letzten, ewig

denkwürdigen Ereignisse aufs neue zu huldigen gelehrt worden: die Stadt, die zuerst genannt wird, wenn von den Sätzen der Wissenschaft und immer fortschreitenden Bildung in Deutschland die Rede ist, die zwar wie ein großes mächtiges Wasser nicht von jedem leichten Hauch bewegt wird, und auch wohl zuweilen retardirend gewirkt hat (ich erinnere an die Zeit, wo bereits Kants Philosophie in ganz Deutschland, nur nicht in der Hauptstadt seines Vaterlandes Wiederhall gefunden), die aber dagegen auch das einmal erkannte Tüchtige mit Macht ergreift und fördert: sodann dieser Kreis von Männern der Wissenschaft, den vornehmsten Biedernden dieser Stadt, unter denen ich viele, zum Theil von Jugend auf, mir befreundete, andere längst hochverehrte Männer wußte, mit denen vereint zu leben, vereint zu wirken ich jeder Zeit mir zur Freude, zum Glück gerechnet hätte: endlich diese Jugend, von der bekannt ist, daß sie dem Ruf der Wissenschaft zu folgen gewohnt ist, daß sie, wenn ihr ein würdiges Ziel vorgehalten wird, vor Schwierigkeiten nicht erschrickt, sondern wo ihr nur die Spur und Fährte echter Wissenschaft gezeigt ist, freudig auf den Weg sich stürzt und selbst dem Lehrer voraneilt — dieß alles, m. H., waren Anziehungskräfte von großer, ja fast unwiderstehlicher Gewalt, aber dieß alles, so mächtig es war, hätte doch andern Betrachtungen weichen müssen, die so nahe liegen, daß ich sie eben darum nicht anzuführen nöthig habe. Nur erst als ich in der ohne alles Zuthun mir gewordenen Aufforderung ein Gebot erkennen mußte, dem ich widerstreben nicht dürfte, nicht konnte, ohne meinen letzten und höchsten Lebensberuf zu verfehlen: da war ich entschlossen, und so trete ich denn auch entschlossen und mit der Ueberzeugung unter Sie, daß, wenn ich je etwas, es sey viel oder wenig, für die Philosophie gethan, ich hier das Bedeutendste für sie thun werde, wenn es mir gelingt, sie aus der unleugbar schwierigen Stellung, in der sie sich eben befindet, wieder hinaus zu führen in die freie, unbesümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen ist: denn diese Schwierigkeiten, mit denen die Philosophie zu ringen hat, sind offenbar und lassen sich nicht verheimlichen.

Noch nie hat sich gegen die Philosophie eine so mächtige Reaktion von Seiten des Lebens erhoben, als in diesem Augenblick. Dieß beweist, daß die Philosophie bis zu jenen Lebensfragen vorgebrungen ist, gegen die es keinem erlaubt, ja möglich ist, gleichgültig zu seyn. So lange sich die Philosophie in ihren ersten Anfängen oder auf den ersten Stufen ihres Fortschreitens befindet, kümmert sich niemand um sie, der nicht selbst Philosophie zum Geschäft seines Lebens gemacht hat. Alle andern erwarten die Philosophie bei ihrem Ende, für die Welt erlangt sie erst Wichtigkeit durch ihre Resultate.

Nur tiefe Unerfahrenheit indeß könnte sich einbilden, daß die Welt bereit sey, jedes Resultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und strenger Wissenschaft versichert oder darstellt, jedes Resultat ohne Unterschied sich auflegen zu lassen. Wäre dem so, so müßte sie nach Umständen z. B. auch einer wesentlich unsittlichen oder selbst die Grundlagen der Sittlichkeit in sich aufhebenden Lehre sich unterwerfen. Dieß erwartet aber niemand von ihr, und es ist noch kein Philosoph erfunden worden, der ihr dieß zugemuthet hätte. Sie würde sich nicht damit abweisen lassen: sie verstehe die Principien nicht, nicht den künstlichen und verwickelten Gang der Beweise, sondern, ohne nach diesen sich umzusehen, würde sie behaupten, daß eine Philosophie, die zu solchen Resultaten gelangt sey, auch in ihren Principien nicht richtig seyn könne. Was römische Sittenlehrer vom Nützlichen gesagt: nihil utile nisi quod honestum, müsse auch von dem Wahren gesagt werden. Was nun aber in Bezug auf das Sittliche jeder zugesteht, das muß auch von allen anderen das menschliche Leben zusammenhaltenden Ueberzeugungen, also vorzüglich von den religiösen gelten. Keine Philosophie, die auf sich etwas hält, wird zugestehen, daß sie in Irreligion ende. Die Philosophie befindet sich nun aber grade in der Lage, daß sie in ihrem Resultat religiös zu seyn versichert, und daß man ihr dieß nicht zugibt, namentlich ihre Deduktionen christlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten läßt. Dieß sagen selbst einige ihrer getreuen oder ungetreuen Schüler. Wie es sich verhalten möge, ist vorerst gleichgültig: genug, daß der Verdacht erregt worden, die Meinung vorhanden ist.

Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und so droht denn zuletzt von dieser Seite wirklich der Philosophie selbst Gefahr. Schon stehen sie bereit, die gegen eine bestimmte Philosophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philosophie meinen, und in ihrem Herzen sagen: Philosophie soll überhaupt nicht mehr seyn. Auch ich bin hiebei nicht unbetheiligt, denn der erste Impuls zu dieser Philosophie, die nun so allgemein wegen ihrer religiösen Resultate übel angesehen wird, ist, wie man dafür hält, von mir ausgegangen. Wie werde nun ich mich dabei benehmen? Gewiß, ich werde keine Philosophie von Seiten ihrer letzten Ergebnisse angreifen, was ohnedieß nicht leicht ein philosophischer, die ersten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird. Zudem ist es bekannt genug, daß ich gleich von vorn herein mit den Anfängen jener Philosophie mich wenig zufrieden und nichts weniger als übereinstimmend erklärt habe. Demgemäß möchte man denken, ich werde mir zum Hauptgeschäft machen, jenes System zu bestreiten, dessen Resultate eine solche Aufregung gegen Philosophie hervorgebracht haben. So ist es nicht, meine Herren. Vermöchte ich nur dieses, so wäre ich nicht hier; so gering denke ich nicht von meinem Beruf. Ein solches unerfreuliches Geschäft überlasse ich gern andern. Unerfreulich nenne ich es; denn es ist schon immer traurig, etwas, das mit besonderer Energie zusammengefligt worden, von selbst sich auflösen zu sehen. Die geistige und moralische Welt ist in sich so zertrennt, so zur Anarchie geneigt, daß man froh seyn darf, wenn, wie immer, wenn auch nur für den Augenblick ein Vereinigungspunkt gegeben ist. Noch trauriger aber ist, etwas zu zerstören, wenn man nichts an dessen Stelle zu setzen hat. Mach' es besser! sagt man mit Recht dem, der bloß tabelt, und eben so Recht hatte ein Mann, den ich aufrichtig bedauere, nicht mehr unter den Lebenden hier gefunden zu haben, der mit lobenswerther Offenheit sagte: „ein System müsse man einmal haben, und ein System könne nur durch ein System widerlegt werden, so lang dem bestehenden kein anderes haltbares entgegengesetzt sey, möge man ihn bei diesem lassen“¹.

In dem nun, was er vom System sagt, gebe ich ihm Recht:

¹ Gans, Vorrede zu Hegels Philosophie des Rechts. S. XIV.

Einzelnes thut es allerdings nicht mehr, einzeln (man ist davon überzeugt) kann nichts eigentlich gewußt werden. Und auch darin hat derselbige Mann nicht Unrecht, seine Verwunderung zu äußern, daß der Urheber der Identitäts-Philosophie, wie verlaute, von dem, was ihn auszeichnet, von seinem Principe abgewichen sey und in dem „wissenschaftlich undurchdrungenen Glauben“, in der Geschichte ein Asyl gesucht habe, unter dem sich seine neue Philosophie unterstelle. Darüber nur dürfte ich nun meinerseits mich verwundern, daß der sonst so kluge und einsichtsreiche Mann nicht, eh' er seine Verwunderung an den Tag gegeben, sich erkundigt hat, ob es denn mit dem, was verlaute, auch seine Richtigkeit habe: denn wenn er lebte, würde er durch die Folge dieser Vorträge erfahren, wie ganz anders es sich in der Wirklichkeit verhält, als man ihm glauben gemacht.

Also — Polemik, was man gewöhnlich so nennt; als Zweck wird sie nie erscheinen und jedenfalls nur als Nebensache vorkommen. Allerdings so lehrreich, als ich ihn wünsche, würde dieser Vortrag nicht seyn, wenn ich nicht zugleich in die Vergangenheit zurückfähe, den Gang der bisherigen Entwicklung nachwiese; allein ich werde dabei weniger bemüht seyn zu zeigen, worin dieser oder jener, als worin wir alle gefehlt, was uns allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzubringen. Hat einer mehr geirrt, so hat er mehr gewagt; hat er sich vom Ziel verlaufen, so hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verschlossen hatten.

Nicht um mich über einen andern zu erheben, bin ich gekommen, sondern um meinen Lebensberuf bis zum Ende zu erfüllen.

Die Erkenntniß der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung ist ein so großes Gut, daß dagegen, was man sonst Exstimation nennt, Meinung der Menschen und alle Eitelkeit der Welt für gar nichts zu rechnen ist.

Ich will nicht Wunden schlagen, sondern die Wunden heilen, welche die deutsche Wissenschaft in einem langen, ehrenhaften Kampfe davon getragen, nicht schadenfroh die vorhandenen Schäden aufdecken, sondern sie wo möglich vergessen machen. Nicht aufreizen will ich, sondern

versöhnen, wo möglich als ein Friedensbote treten in die so vielfach und nach allen Richtungen zerriffene Welt. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Bestrebungen gelegt ist. Nichts soll durch mich verloren seyn, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden: wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen, um sie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen — eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchstück eines höheren Ganzen seyn konnte, selbst zum Ganzen machen wollte — dieß ist die Aufgabe und die Absicht.

Es ist eine große Sache darum, daß die Philosophie in dieser Zeit eine allgemeine Angelegenheit geworden ist; selbst die erwähnte Aufregung, diese Bewegung der Gemüther, die ich bei meinem Auftreten um mich wahrnehmen konnte, zeigt, daß die Philosophie aufgehört hat, bloß eine Sache der Schule zu seyn, daß sie eine Sache der Nation geworden ist. Die Geschichte der deutschen Philosophie ist von Anfang verflochten in die Geschichte des deutschen Volks. Damals, als es die große That der Befreiung in der Reformation vollbrachte, gelobte es sich selbst, nicht zu ruhen, bis alle die höchsten Gegenstände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in eine ganz freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntniß aufgenommen, in einer solchen ihre Stellung gefunden hätten. In der Zeit der tiefsten Erniedrigung hielt Philosophie den Deutschen aufrecht, über den Trümmern untergegangener Herrlichkeit hielten Männer von Kraft das Banner deutscher Wissenschaft hoch empor, um das die beste Jugend sich sammelte. In den Schulen der Philosophen — wer gedenkt hier nicht Fichte's, wer nicht zugleich Schleiermachers? — fanden manche die Entschlossenheit, in den Kämpfen um Philosophie den Muth und

die Besonnenheit, die sich nachher auf ganz andern Schlachtfeldern erprobte. — Auch später noch blieb Philosophie der Deutschen Ruhm und Erbtheil. Sollte nun diese lange ruhmvolle Bewegung mit einem schmähhchen Schiffbruch enden, mit Zerstörung aller großen Ueberzeugungen und somit der Philosophie selbst? Nimmermehr! Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft.

Mit solcher Gesinnung bin ich hergekommen, ohne andere Waffe als die der Wahrheit, ohne auf einen andern Schutz Anspruch zu machen, als den diese in ihrer eignen Stärke hat, ohne ein anderes Recht für mich zu begehren, als das ich jedem unverklimmert erhalten wünsche, das Recht der freien Forschung und ungehemmten Mittheilung des Erforschten. So gesinnt trete ich in Ihre Mitte. Ich komme mit dem ganzen Ernst meines Geistes und meines Herzens. Mir ist es Ernst, möge es auch denen Ernst seyn, die mich hören werden! Mit Liebe begrüße ich Sie, nehmen Sie auch mich mit Liebe auf! Der Lehrer vermag viel, aber er vermag nichts ohne die Schüler. Ich bin nichts ohne Sie, nichts ohne Ihr bereitwilliges Entgegenkommen, ohne Empfänglichkeit, ohne Eifer auf Ihrer Seite. Hiemit weihe ich mich dem übernommenen Beruf, ich werde für Sie leben, für Sie arbeiten und nicht müde werden, so lang' ein Hauch in mir ist, und so weit derjenige es verstatet, ohne dessen Willen kein Haar von unserm Haupte fällt, geschweige ein tiefempfundenes Wort, ein echtes Erzeugniß unseres Innern, ein Lichtgedanke unseres nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geistes verloren geht.



Zu verbessern in Abth. 2, Bb. III.

- Seite 27, Zeile 12 v. o. statt würde zu lesen: würden.
 „ 32, „ 7 v. o. statt jedes zu lesen: jenes.
 „ 65, „ 10 v. u. statt an die zu lesen: an der.
 „ 275, „ 14 v. u. statt περιπαρονοόμενος zu lesen: περιπαρονοόμενος.
 „ 336, „ 4 v. o. statt nur der Vater zu lesen: der Vater nur.
 „ 363, „ 13 v. u. statt dem zu lesen: den.
 „ 371, „ 9 v. u. statt nur zu lesen: um.

Zu verbessern in Abth. 2, Bb. IV.

- Seite 74, Zeile 2 v. u. statt 2, 26, zu setzen: 2, 36.
 „ 79, „ 6 v. o. gehört das Comma nach „geht“ vor dieses Wort.

Nachtrag zu den Verbesserungen in Abth. 2, Bb. II.

- Seite 26, Zeile 14 v. o. statt nicht seyn könnte zu lesen: nicht nicht seyn könnte.
 „ 33, „ 3 v. o. statt Jewoh zu lesen: Jawoh.
 „ 92, „ 7 v. o. statt Flug zu lesen: Flug.
 „ 98, „ 6 v. u. statt Gal. 30 zu lesen: Gal. 3.
 „ 166, „ 11 v. o. ist unten zu setzen: 1. Abth. I. Bb., S. 142.
 „ 189, „ 7 v. u. statt ihr zu lesen: ihm.
 „ 200, „ 2 v. o. statt Karte zu lesen: Mitte.
 „ 206, „ 16 v. o. (mit auch S. 200, Anm. 1) ist zu lesen: επιμμεμαδικαδιν.
 „ 208, „ 3 v. u. statt Geboten zu lesen: Gebeten.
 „ 217, „ 6 v. u. statt Phraortes zu lesen: Phraates.
 „ 260, „ 40 statt eine Verlassung zu lesen: mir Veranlassung.
 „ 282, „ 9 v. o. statt abgestumpft zu lesen: abgestuft.
 „ 293 und 296 statt άρροισ zu lesen: άρροισ.
 „ 297, Zeile 15 v. o. statt und zu lesen: der.
 „ 303, „ 3 v. u. statt σχήματα zu lesen: σχήματα.
 „ 307, „ 11 v. o. statt und zu lesen: und.
 „ 370, „ 4 v. u. statt anteatimque zu lesen: artuatimque.
 „ 403, „ 4 v. o. statt Thutmoßs I. zu lesen: Thutmoßs I.
 „ 425, „ 5 v. u. statt Uebergang zu lesen: Untergang.
 „ 466, „ 14 v. u. statt berührten zu lesen: berühmten.
 „ 504, „ 9 v. o. statt der zu lesen: des.
 „ 520, „ 9 v. o. statt Keeren zu lesen: Lehren.
 „ 549, „ 6 v. o. statt diesen zu lesen: diesem.
 „ 567, „ 12 v. o. statt Es zu lesen: Er.
 „ 571, „ 10 v. o. statt ihm zu lesen: ihnen.
 „ 571, „ 16 v. o. statt der zu lesen: dem.
 „ 579, „ 6 v. u. statt αιδός zu lesen: αιδός.
 „ 582, „ 16 v. u. statt dieses zu lesen: dieser.
 „ 597, „ 2 v. u. statt tertius zu lesen: tria.
 „ 629, „ 14 v. o. sind die zwei ersten Commas zu streichen.
 „ 647, „ 1 v. u. statt Odyss. II, 134. zu setzen: II. XXIV, 78. 753.
 „ 648, „ 15 v. u. statt er zu lesen: es.



