

A decorative border with a repeating floral and scrollwork pattern surrounds the entire page.

**Schellings**  
**Offenbarungsphilosophie.**



Drei Briefe.



Springer-Verlag Berlin Heidelberg GmbH  
1843.

**Schellings**

**Offenbarungsphilosophie**

und

die von ihm bekämpfte Religionsphilosophie  
**Segels und der Junghegelianer.**

**Drei Briefe.**

---

Springer-Verlag Berlin Heidelberg GmbH

1843.

ISBN 978-3-662-33462-1      ISBN 978-3-662-33860-5 (eBook)  
DOI 10.1007/978-3-662-33860-5

---

## V o r w o r t.

---

Zu allen Zeiten haben die Umtriebe des Priesterthums sich versteckt hinter dem Worte Religion, zu allen Zeiten und auch gegenwärtig wieder mußte es dazu dienen, der Herrschsucht der Priester die Wege zu bahnen. Man ist nun aber schon so weit gediehen, daß man bereits Religion und Kirche, die Stätte des Priesterthums, gänzlich mit einander verwechselt, und nur noch von Beförderung des Kirchenglaubens, der Kirchengenossenschaft und der Kirchenordnung spricht. Man ist der Priesterherrschaft damit bereits näher gerückt, welche sich nur in dieser Auserlichkeit bewegt, und darin ihren Boden hat. Bei dieser Verwechslung der Religion mit dem Priesterthum kann es nicht auffallen, wenn die Gegner des Letzteren den Unterschied beider ebenfalls nicht beachten, und ihre Angriffe gegen beide richten, indem sie die Priesterherrschaft nur zugleich mit der Religion vertilgen zu können vermeynen. Man trenne die Interessen der Religion und des Priesterthums, und alle Waffen werden nur gegen dieses sich kehren. Die Religion hat übrigens von solchen Kämpfen nichts zu fürchten, da sie von

jeher aus den Niederlagen des Priesterthums nur reiner und befreiter vom Aberglauben hervorgegangen ist. Als ein Zeichen, daß ein neues religiöses Leben sich zu gestalten sucht, können die mancherlei Absonderungen der Pietisten, Altlutheraner und Wiedertäufer betrachtet werden. Freilich werden auch diese Regungen theils von herrschsüchtigen Priestern, theils von solchen Personen gemißbraucht, welche durch dergleichen religiöse Vereine sich äußeren Einfluß zu verschaffen suchen. Auch ist nicht zu verkennen, daß solche Absonderungen theils aus falschen Ansichten vom Verhältniß der Kirche zum Staat, theils aus geistigem Hochmuth herrühren, indem die sich Absondernden sich für die Auserwählten halten. So viel aber ist gewiß, daß unser bisheriges Kirchenwesen einer Umgestaltung entgegengeht, und daß jeder Versuch, dasselbe durch äußere Mittel aufrecht zu erhalten, nur dazu dienen kann, dessen Untergang zu beschleunigen. Die Religion bedarf keiner äußeren Beförderung, sie will nur nicht gehemmt sein. Ihre Grundlage ist die geistige Freiheit; gebt ihr diese zurück, und das religiöse Leben wird sich neu und kräftig entfalten. Doch dazu gehört der Muth, der Wahrheit die Thore zu öffnen, trotz der Gewißheit, daß vor ihr manches Bestehende nicht zu bestehen vermag. Wer aber die Wahrheit fürchtet, der ist ein Knecht der Lüge.

Berlin am 18. October 1842.

Der Verfasser.

---

## Erster Brief.

---

Schelling, und wieder Schelling! wirst Du sagen, und doch glaube ich noch einmal auf denselben zurückkommen zu müssen. Er ist eine zu anregende Erscheinung, als daß man ihn nicht von allen Seiten beleuchten sollte. Seine Vorlesungen haben einen ähnlichen Eindruck auf mich gemacht, wie die Darstellung der Antigone. Wir glauben hier nämlich nicht sowohl ein Kunstwerk, als ein Zauberbild zu erblicken, welches uns das Griechenthum in seiner herrlichsten Gestalt vor Augen bringt. So auch mit Schelling. Es ist uns durch sein Auftreten eine vergangene bedeutende Epoche der Philosophie vorgeführt, und wir staunen in ihm ein Stück Geschichte der Philosophie mit Fleisch und Blut an. Dies hat etwas Gespensterhaftes, und wir fühlen uns durch seine Erscheinung fast eben so betroffen, als wenn Kant oder Fichte aus ihren Gräbern hervorstiegen und den Lehrstuhl wieder einnahmen. Wir haben schon früher Lehrer gesehen, die sich in eine vergangene Zeit mit ihrer Lehre versetzten; so Juristen, welche sich geberdeten, als wären sie römische Prätores; Mediziner, die nichts als eine Wiedergeburt des Hippokrates sein wollten; Theologen, die sich

in der Weise der Propheten vernehmen ließen; aber Nachahmung bleibt Nachahmung, wir fühlten immer, daß wir nur getäuscht wurden. Ein ganz Anderes ist es, wenn eine vergangene Zeit in ihrem Vertreter plötzlich lebendig vor uns hintritt.

Kant hatte der Philosophie durch seine Kritik alles Objektive entzogen und sie zur bloß negativen Wissenschaft herabgesetzt, indem ihm alles Erkennen nur formelles und endliches blieb, ohne Fähigkeit die Sache selbst, das Ding an sich, zu erfassen. Fichte führte derselben zwar das Objektive in dem Ich wieder zu, alles Übrige aber blieb ihm als Nicht-Ich ein Fremdes und Nichtiges, das seine Wahrheit und Wirklichkeit nur in dem denkenden Ich hatte. Durch ihn wurde die Philosophie zwar von der bloßen Negativität befreit, aber doch nur als subjektive Wissenschaft wiederhergestellt, sie wurde subjektiver Idealismus. Erst Schelling erkannte, daß das Nicht-Ich, d. i. die gegenständliche Welt, vernünftige Wirklichkeit sei. Dies suchte er zunächst an der Natur nachzuweisen, und begründete damit die Naturphilosophie. Durch ihn schlug mithin die subjektive Philosophie zur objektiven um, und es wurde dem menschlichen Geiste ein neues, unabsehbares Feld der Erkenntniß eröffnet. Doch eben so wie die subjektive, hat auch die objektive Philosophie ihre Schranke, über welche hinaus gegangen werden muß. Die subjektive Philosophie in ihrer einseitigen Ausbildung nämlich wird Rationalismus oder negative Philosophie, die objektive, in gleichem Fall, Scholasticismus oder positive Philosophie; denn in jener ist es das leere Ich, welches die Fülle der Erscheinungen zu seiner eigenen Leerheit verflacht, in dieser hingegen das

durch die Macht der Erscheinung gebannte Ich, von welchem das Denken ausgeht, so daß die Kritik in ihm unterdrückt und das Objekt zur fixen Idee wird. Durch jene beiden Stufen der Philosophie hindurchgehend, schritt Hegel im Verein mit Schelling über dieselben zur höheren Einheit beider hinaus, in welcher sowohl der Subjektivität als der Objektivität ihr Recht wurde. Das Vernünftige wurde nämlich als dasjenige erkannt, worin Subjekt und Objekt übereinkommen, so daß solches nun nicht bloß Subjektives, noch bloß Objektives, sondern das Absolute ist. Schelling aber kam nie zur methodischen Darstellung dieser Einheit und zur systematischen Ausführung dieses Grundgedankens nach allen Seiten hin, sondern er verblieb bei der intellektuellen Anschauung desselben, und begnügte sich, solches der Vorstellung durch geistreiche Vergleichen näher zu bringen. Als daher Hegel weiter vorschritt, und die Einheit der subjektiven und objektiven Vernunft dadurch nachwies, daß er die Erhebung des Subjekts bis zum absoluten Geiste im logischen Fortgang darlegte, und damit die Philosophie zur inneren Vollendung brachte, und als er sie demnächst auch äußerlich zu ihrem höchsten Ziel führte, indem er ihr das Gebiet der geistigen Welt eröffnete, und nach und nach den ganzen Kreis des Wissens mit dem Gedanken durchdrang und dessen systematische Darstellung vollbrachte, da zog Schelling sich zurück, und gab sich wiederum der objektiven Philosophie hin, die ihm bald zur positiven wurde, indem er an der Macht des Denkens überhaupt aus dem Grunde verzweifelte, weil die bei ihm vorherrschende Phantasie ihn nicht zur Beherrschung des Stoffes durch das Denken gelangen ließ. So

hat denn Hegel durch die Kraft und Ausdauer seines Denkens allein das Ziel erreicht, welches er in Gemeinschaft mit Schelling entdeckte, und ist dadurch der Begründer der absoluten Philosophie geworden, welche somit die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes in sich befaßt. Diese Philosophie aber ist als die absolute nicht zugleich die abgeschlossene. Sie ist nicht an das Bewußtsein einer bestimmten Zeit gebunden, sondern stellt sich die Aufgabe, den Inhalt jeglicher Zeit im Gedanken zu erfassen, und auf diese Weise mit der Zeit fortzuschreiten und stets durchzudringen zur Idee, d. i. zu dem Geist, wie er für den Denkenden ist. Die Idee ist ihr demnach zwar keine erst werdende, sondern eine an sich vollendet vorhandene, welche aber für uns wird, weil sie allmählig sich uns offenbart. Die Idee ist deshalb zwar in jeder Zeit da, aber jedesmal in einer neuen zeitgemäßen und volksthümlichen Gestalt. Die Philosophie hat nun die Aufgabe, die Eigenthümlichkeit dieser Formen festzuhalten, und ist insofern positive Philosophie; sie hat aber auch das Endliche derselben zu erkennen, und ist insofern negative Philosophie. Indem sie aber in dieser endlichen, eigenthümlichen Form einer jeden Zeit den ewigen Gehalt der Idee wiederfindet, ist sie spekulative Philosophie. Weil nun Hegel in seinen philosophischen Ausführungen nicht auf bloß idealistische Weise verfahren ist, sondern an dem Positiven selbst die Idee entwickelt, zugleich aber die Kritik desselben nicht vernachlässigt hat, dabei aber, wie nicht geleugnet werden kann, öfter auch in die Einseitigkeit der positiven und der negativen Philosophie verfallen ist, so hat man ihn eben so sehr des Rationalismus als des Sche-

lasticismus beziehen, und hat versucht, seine Philosophie besonders auf dem Felde der Theologie einerseits in bloße Kritik umzusetzen, andererseits in dumpfe Orthodorie zu verwandeln.

Schelling steht, von seinem Standpunkte der positiven Philosophie aus, in Hegel gegenwärtig nur den negativen Philosophen, der aber von der Fülle der Erscheinungen bewältigt, sich dieser nicht zu erwehren vermag, und aus der Rolle des negativen Philosophen häufig in die des positiven verfällt.

Ist aber Schelling auch auf seinem später eingenommenen Standpunkte verblieben, so ist er doch dessen ungeachtet nicht stehen geblieben, sondern er hat von diesem aus in dem Reiche der Erkenntniß neue Eroberungen gemacht. Er hat sich von der Natur zum Geiste gewandt, und sich mit den verschiedenen Gestalten der Religion in der Mythologie, in den Mysterien und im Christenthum beschäftigt. Aus diesen Studien sind seine Vorlesungen über Philosophie der Mythologie und der Offenbarung hervorgegangen.

Schelling nimmt, dem positiven Standpunkte gemäß und abweichend von den Ansichten der Rationalisten, die Religionsgeschichte für keine bloße Geschichte der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, sondern sie ist ihm die Geschichte Gottes selbst, oder richtiger, dessen Lebensprozeß; die Mythologie ist ihm deshalb Theogonie. Nach ihm offenbart Gott sich nicht bloß allmählig, sondern er entsteht allmählig, und wird so aus dem blinden gedankenlosen Sein zum dreieinigen Gott. Dieser hat ein dreifaches Lebensstadium durchzumachen, indem die Drei-

heit der Urvpotenzen zur Dreiheit der demiurgischen Potenzen, und diese zur Dreiheit der göttlichen Personen wird. Schellings Gott ist daher auf drei verschiedene Weisen dreieinig, mithin der dreifach dreieinige Gott. Diese Entfaltung Gottes ist der Inhalt der vorgedachten beiden Vorlesungen. Der Vorwurf, den man früher der Hegelschen Philosophie gemacht hat, daß ihr Gott kein von Ewigkeit fertiger sei, trifft also erst mit vollem Recht die Schellingsche Philosophie. In Beziehung auf jene dagegen beruhte er nur auf einem Mißverständnisse, indem nach Hegel Gott sich an sich nicht entwickelt, sondern nur allmählig sich uns offenbart. Diese Offenbarung geht nun nach Hegel allerdings im menschlichen Bewußtsein vor, aber sie ist, wenn auch nicht ohne gleichzeitige Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, so doch nicht bloße Selbstentwicklung desselben zu Gott, oder, was dasselbe ist, Vergötterung des Selbstbewußtseins, was man Hegel ebenfalls vorgeworfen, und ihn deshalb sogar des Atheismus geziehen hat.

Schellings Gott entwickelt sich zwar zum Geist, aber er ist dennoch vornehmlich lebendiger Gott, denn von seiner Wirksamkeit als Geist erfahren wir nichts. Auch auf dem Gebiete des Geistes ist Schelling Naturphilosoph geblieben. Deshalb erstarrt ihm auch die Geschichte zu einer zweiten Natur, sie ist ihm kein sich fortdauernd entwickelndes, sondern ein in einer bestimmten Zeit Vollendetes. Dies geht wenigstens daraus hervor, daß er in der Religionsgeschichte über die Anschauung der Theologie der ersten christlichen Jahrhunderte nicht hinausgeht. Diese objektive Gestalt einer bestimmten Zeit wird ihm zur abso-

luten, weil er hier die Kritik aufgibt und so des Mittels entbehrt, sich über diesen Standpunkt zu dem des heutigen Bewußtseins zu erheben. Er fixirt in sich das Bewußtsein einer vergangenen Zeit und dieses wird ihm zur fixen Idee, welche sich mit dem phantastischen Schmuck gnostisch=kabbalistischer Weisheit und gesuchter Gelehrsamkeit umhüllt, und als neue Philosophie selbstgefällig einher schreitet.

Schellings Offenbarungsphilosophie ist der letzte ohnmächtige Versuch, die starre Orthodoxy mit der Philosophie in Einklang zu bringen. Sobald man hierüber zur Einsicht kommt, wird die Theologie von Neuem ihre Waffe gegen alle Philosophie überhaupt richten, und es wird der entscheidende Kampf zwischen dem priesterlichen Buchstabenglauben und der Wissenschaft ausgefochten werden. Die Priestertheologie fühlt sich bereits so schwach, daß sie schon bei der Philosophie Hülfe sucht; nur zu bald wird sie es bereuen, den Feind in ihr Lager gerufen zu haben. Ihr Untergang wird dadurch nicht aufgehalten, sondern um so schneller herbeigeführt werden.

---

## Zweiter Brief.

---

Ich muß Dir Recht geben! Schelling hat die schwache Seite der Hegelschen Philosophie getroffen, indem er die Philosophie der Offenbarung behandelt hat. Hegel hat in der Religionsphilosophie nämlich dem Subjektivismus scheinbar dadurch gehuldigt, daß er die Religionsgeschichte einseitig dargestellt hat als eine Entwicklung des menschlichen Bewußtseins. „Der Geist,“ sagt er daselbst Th. I. S. 61 „ist zunächst im Verhältniß zur Natur als zu einem Außerlichen, und damit ist er endliches Bewußtsein, er weiß von Endlichem und steht der Natur gegenüber als einem Anderen; der Geist ist zunächst als endlicher, das Endliche hat aber keine Wahrheit, es geht vorüber; der endliche Geist geht in seinen Grund zurück, da er als solcher im Widerspruch mit sich selbst begriffen ist: er ist frei; im Außerlichen zu sein ist seiner Natur widersprechend, er ist selbst dies, sich vom Nichtigen zu befreien und sich zu sich selbst zu erheben, zu sich in seiner Wahrheithaftigkeit und diese Erhebung ist das Hervorgehen der Religion. Dieser Gang, der in seiner Nothwendigkeit aufgezeigt wird, hat zum letzten Resultat: die Religion, als die Freiheit des Geistes in seinem wahrhaften Wesen;

das wahrhafte Bewußtsein ist nur das vom Geiste in seiner Freiheit.“ Zwar fügt Hegel S. 63 hinzu: „Aber das Bewußtsein von Gott fassen wir auf so, daß er zugleich ist, nicht bloß der meinige, im Subjekt, in mir, sondern unabhängig von mir, meinem Vorstellen und Wissen, er ist an und für sich.“ Er erklärt sich jedoch deutlicher S. 128, woselbst er sagt: „Wenn wir bisher den Ausdruck Bewußtsein gebraucht haben, so drückt dies nur die Seite der Erscheinung des Geistes aus, das wesentliche Verhältniß des Wissens und seines Gegenstandes. Ich bin so als Verhältniß bestimmt; der Geist ist aber wesentlich dies, nicht bloß im Verhältniß zu sein; in das Bewußtsein fällt das Endliche: das Objekt bleibt darin selbstständig stehen.“ — — „Erst diese Identität, daß das Wissen in seinem Objekt sich für sich setzt, ist der Geist, die Vernunft, die als gegenständlich für sich selbst ist.“ „Dies ist nicht bloß,“ fährt Hegel S. 129 fort, „ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion, die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes.“ Die geoffenbarte Religion ist ihm deshalb die offenbare, d. i. diejenige, welche die Erkenntniß voraussetzt. „Die absolute Religion,“ sagt er Th. II. S. 152, „ist die offenbare Religion. Die Religion ist das Offenbare, ist manifestirt erst dann, wenn der Begriff der Religion für sich selbst ist.“ Er hat die vorchristlichen Religionen zwar mit der christlichen in Zusammenhang gebracht, indem er sie dar-

gestellt hat als Vorstufen des religiösen Bewußtseins, welches im Christenthum seine Vollendung erreicht hat, er ist damit aber ganz in der Subjektivität des Volksbewußtseins stecken geblieben. So ist denn in der That seine Religionsphilosophie nur Anthropologie, oder richtiger Ethnologie, d. i. Darstellung der einzelnen Stufen des Selbstbewußtseins der verschiedenen Völker. Die Religion aber ist nicht das Selbstbewußtsein des Menschen, sondern das lebendige Verhältniß des menschlichen Geistes zu dem Urgeist, oder die Erhebung des endlichen Geistes zum unendlichen Geiste, welche gleichzeitig besteht in der Herablassung des unendlichen Geistes zum endlichen Geiste. Dies hat schon Hinrichs in seiner Religionsphilosophie durchgeführt, er hat aber hervorzuheben unterlassen, daß die Religion weder wesentlich im Gefühl, noch im Wissen, sondern in der That beruht, vermittelst deren der Mensch sich über sich selbst erhebt. Diese That ist freilich eine nur geistige, und deshalb oft mit dem Fühlen und Denken verwechselt worden, welche dieselbe nur veranlassen und begleiten. Sie bringt zwischen dem endlichen und unendlichen Geiste ein Verhältniß hervor, in welchem der eine in dem andern ist, das Verhältniß der Liebe. Das Festhalten dieses Verhältnisses und dessen Erneuerung ist das, was wir Gebet nennen, die äußere Erscheinung desselben sind Thaten der Liebe. Die Theologie ist die Erkenntniß dieses Verhältnisses, und ist insofern Wissenschaft und zwar, im Gegensatz zu den bloßen Erfahrungswissenschaften, Philosophie. Der Inhalt der Theologie wird auch dem gewöhnlichen Bewußtsein in der Weise der Vorstellung als Religionslehre, Dogma, näher gebracht; nur diese Reli-

gionslehre, und nicht die Religion selbst findet ihre Auflösung in der Philosophie, welche die Form der Vorstellung abstreift, in der die Religionslehre zunächst gegeben ist, und dieselbe zur Wissenschaft erhebt mittelst einer wissenschaftlichen Darstellung.

Die Religionsphilosophie nun, welche sich mit der Religionslehre und nicht mit der Religion selbst beschäftigt, hat es nur mit den Vorstellungen von Gott, also nur mit dem menschlichen Bewußtsein von Gott, nicht aber mit Gott selbst in seiner objektiven Wirklichkeit zu thun. Deshalb fällt auf sie der Schein, als ob sie diese in jener aufgehen lasse. Die wahre Religionsphilosophie aber hält die Objektivität Gottes dem Menschen gegenüber fest. Durch dieses Bewahren der Objektivität Gottes wird dieser auch keinesweges, wie man behauptet hat, zu einem Endlichen einem anderen Endlichen gegenüber. Denn der Mensch steht nur Gott gegenüber vom menschlichen Gesichtspunkte aus, während vom göttlichen Gesichtspunkte aus, solche Trennung nicht stattfindet, vielmehr Gott Alles in Allem ist. Das Verhältniß Gottes zum Menschen ist daher ein Verhältniß Gottes, als des unendlichen, zu sich selber, als dem endlichen. Die religiöse Entwicklung der Völker ist die Entwicklung eines immer inniger werdenden Verhältnisses des Menschen zu Gott, welches ursprünglich auf einer mangelhaften, nicht aber auf einer falschen Vorstellung von Gott beruht, die allmählig nicht sowohl reiner, als vollständiger und tiefer wird. Die Geschichte dieser Entwicklung ist nicht eine bloße Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins, sondern die Geschichte des zeitlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott. Sie ist mithin auch nicht bloße

Geschichte der Offenbarung, wie Schelling dies, vom Objektivismus befangen, darstellt, sondern zugleich Geschichte der menschlichen Entwicklung. Schellings Offenbarungsphilosophie ist dies nur insofern, als sie die Geschichte eines Gottes liefert, der vom Menschen in den verschiedenen Zeiten nur als solcher erkannt werden kann, als welcher er sich bereits entwickelt hat. Gott aber ist von Anfang an derselbige, weil er ohne Anfang ist; Gott ist der Ewige, der da war, ist und sein wird. Nur für den Menschen giebt es ein Werden Gottes, d. i. ein Offenbarwerden. Mit der Offenbarung schreitet die menschliche Erkenntniß über das Wesen Gottes und das Verhältniß des Menschen zu demselben fort. Da die Beschäftigung mit göttlichen Dingen aber bei den Alten nicht Sache des ganzen Volkes war, sondern nur einzelner Stände, namentlich der Priester, so blieb die tiefere, der Form der Vorstellung und dem sich daran knüpfenden Aberglauben enthobene Wissenschaft von der Gottheit ein Geheimniß derselben. Eine Vermittlung zwischen der Erkenntniß des Volkes und der Priester wurde zwar befördert durch die Einweihung geprüfter Männer aus dem Volke in die Geheimlehren (Mysterien), im Wege bildlicher Anschauungen, es blieb aber immer der Unterschied zwischen dem Volksglauben und dem Glauben der Eingeweihten stehen. Dieser Unterschied wurde zunächst grundsätzlich aufgehoben durch das Judenthum, welches dem ganzen Volke die priesterliche Bestimmung gab. Aber auch noch innerhalb dieses allgemeinen Priesterthums fanden höhere Grade statt, so daß die gesalbten und damit geweihten Priester die Wissenden und Vertreter des Volkes, die Vermittler

zwischen dem Volke und Gott blieben, und der Hohenpriester die Idee des Priesterthums am vollkommensten darstellte. Der unbedingte Unterschied zwischen Priesterthum und Volk, welcher im Heidenthum stattfand, wurde im Judenthum in einen verhältnißmäßigen umgewandelt. Aber auch diese Art des Unterschiedes hörte auf im Christenthum, welches alle Menschen gleicher Erkenntniß fähig erachtete, und die tiefsten Religionslehren unverhüllt dem ganzen Volke mittheilte. „Ihr aber“, sagt deshalb der Apostel Petrus, „seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Licht.“ Und der Apostel Johannes sagt: „Und ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und wisset Alles. Und die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, bleibet bei euch, und bedürfet nicht, daß euch Jemand lehre.“ Darum ist das Christenthum erst die wahrhaft geoffenbarte Religion. Doch auch hier hat die Geistlichkeit sich wieder eingefunden, und sich als Vermittlerin zwischen Gott und den Laien eine höhere, der jüdischen Priesterschaft nachgebildete Stellung zu geben gewußt, indem sie die Weihe zum Lehramt für eine göttliche Weihe und für eine unmittelbare Mittheilung des göttlichen Geistes ausgegeben hat. — Diese subjektive Seite der Religionsentwicklung hat Schelling ganz unbeachtet gelassen. Hat er demnach auch den wunden Fleck der Hegelschen Religionsphilosophie getroffen, so hat er ihn doch mit seiner Offenbarungsphilosophie noch nicht geheilt, sondern er hat nur einer Einseitigkeit eine andere gegenüber=

gestellt. Damit hat er aber allerdings den großen Schritt gethan, daß er eine Krankheit, die chronisch zu werden drohte, ihrer Heilung entgegengeführt hat, durch Anregung des Organismus zu neuer Lebensthätigkeit.

Hegel hat in der Religionsphilosophie sich selbst, d. i. dem Geiste seiner Philosophie nicht Genüge geleistet, und damit die neueren Abschweifungen in den Subjektivismus veranlaßt, welcher, nach der eignen Behauptung der Urheber desselben nicht zum Pantheismus des Spinoza, sondern zum Materialismus oder richtiger zum Pankosmismus führt, indem die ganze Wirklichkeit ihnen nicht Gott, sondern Welt ist, und die Gottheit nur eine Vorstellung des nicht zum klaren Selbstbewußtsein gelangten Geistes.

Es ist die Aufgabe der Philosophie das, was wirklich ist, als vernünftig zu beweisen, d. h. den logischen Zusammenhang desselben darzulegen. Dies hat Hegel in der Religionsphilosophie in Absicht der verschiedenen Religionen nach der subjektiven Seite hin zwar gethan, aber auch hier solches nicht vollständig und genügend durchgeführt, indem er die Entwicklung des religiösen Bewußtseins sowohl innerhalb des Judenthums bis zur Erscheinung des Christenthums, als auch von da ab bis auf unsre Zeit nicht fortgeführt hat, so daß einerseits das Judenthum und das Christenthum, andererseits unser heutiges religiöses Bewußtsein und das des Urchristenthums zusammenhangslos stehen geblieben sind. Einen ähnlichen Vorwurf kann man der Offenbarungsphilosophie Schellings machen. Dieser hat zwar hier das große Verdienst, den Zusammenhang der Offenbarung im Christenthum mit der in der vorchristlichen Zeit behauptet und den ersten Versuch ge-

macht zu haben, solchen darzulegen; aber er ist bei der urchristlichen Offenbarung stehen geblieben, und hat dieselbe hier abgeschritten, statt die Geschichte derselben bis auf unsre Tage fortzuführen. Dies rechtfertigt sich zwar bei Schelling aus seiner gegenwärtigen Auffassung der christlichen Offenbarung, als der bloß äußeren Thatsache der Menschwerdung Christi, wodurch eine weitere Offenbarung ausgeschlossen ist. Er hat aber dennoch, wenn auch nicht gegen sein eignes Prinzip, so doch gegen den Geist wahrhafter Philosophie gesündigt, welche in der Geschichte keinen Stillstand kennt. Da bei Schelling die Offenbarung mit der Erscheinung Christi vollendet ist, so verwandelt sich seine Offenbarungsphilosophie demnächst in Philosophie der Kirchengeschichte. Er hat selbst das Bedürfnis einer Fortentwicklung bis auf unsre Zeit gefühlt, da solche ihm aber nach seiner Ansicht von der Offenbarung unmöglich war, so ist er plötzlich in eine Geschichte der Entwicklung des religiösen Bewusstseins innerhalb der christlichen Gemeinde verfallen, womit denn seine objektive Philosophie in subjektive umschlägt.

Ist es nun auch richtig, daß Hegel in seiner Religionsphilosophie nur die Entwicklung des religiösen Bewusstseins dargestellt hat, so hat Schelling doch in seiner Kritik der Hegelschen Philosophie darin gefehlt, daß er diese überhaupt als negative Philosophie behandelt hat, der gegenüber eine neue positive Philosophie sich zu erheben habe. Denn wenn gleich Hegel in der Naturphilosophie und in der Philosophie des Geistes noch öfter in den Fichteschen Idealismus und die mit demselben noch behaftete apriorische Konstruktion der Naturphilosophen verfallen

ist, so ist dies doch nur aus menschlicher Schwäche geschehen, weil er, als Einzelner, nicht überall in den Geist der Sache selbst einzudringen vermochte, und sich alsdann mit Hypothesen und Reflexionen begnügte. Die Empirie ist stets die Grundlage der Philosophie, wie Hegel dies öfter ausgesprochen hat; wo dieser Boden aber selbst noch schwankend ist, da ist es nicht zu verwundern, daß das darauf aufgeführte Gebäude nicht nach allen Richtungen hin feststeht. Die Philosophie geht mit der Empirie Hand in Hand, beide gehen daher gemeinschaftlich ihrer Vollendung entgegen. Die Ausbildung der Wissenschaft ist nicht Sache eines Menschen, sondern der gesammten Menschheit. Das aber ist das bleibende Verdienst Hegels in der Geschichte der Philosophie, daß er durch seinen Vorgang den wahrhaften Weg gezeigt hat, auf welchem die Wissenschaft fortzuschreiten hat, um ihrer Vollendung entgegenzugehen. Ist in seiner Darstellung der Philosophie auch noch nicht die an und für sich vollendete gegeben, so ist sie doch die an sich, d. i. ihrem Prinzip nach vollendete. Dies erkennt Schelling nicht an, und er verkennt damit den Geist der Wahrheit und der absoluten Philosophie, weil er zurückgefallen ist in den einseitigen Standpunkt der objektiven Philosophie. Er läugnet nämlich gegenwärtig den Uebergang aus dem Denken des Gedankens zum Denken der Wirklichkeit, weil er nicht anerkennt, daß der Gedanke selbst schon das Wirkliche, und daß das wahrhaft Wirkliche der objektiven Welt nur der Gedanke ist, der freilich mit der bloßen Einbildung und der bloßen Gedankenform nicht verwechselt werden darf, welcher vielmehr nichts Anderes ist, als die Sache selbst in

ihrer ewigen Form. Schelling läßt daher das Denken in der negativen Philosophie bis an die Wirklichkeit gelangen, aber diese nicht begreifen, weil er eben in dem Denken selbst noch nicht das Wirkliche sieht; er sucht dasselbe daher in der äußeren Erscheinung, in der empirischen Existenz, und beginnt mit dieser noch einmal von vorn die zweite Philosophie, als positive. Da aber der Gedanke ihm nicht das Wirkliche ist, so dringt er auch bei der Betrachtung des Empirischen nicht vor bis zum Gedanken desselben, sondern begnügt sich damit, solches durch Reflexionsbestimmungen (Potenzen) der Vorstellung näher zu bringen, und bleibt damit gleich weit entfernt von der Erscheinung, wie von dem Gedanken. Schelling fühlt das auch selbst, und behauptet deshalb, daß es die Aufgabe der positiven Philosophie nicht sei, ihren Gegenstand zu begreifen, sondern nur denselben zu erklären, daß daher seine Offenbarungsphilosophie keine Religionsphilosophie, sondern nur Erklärung des Christenthums sei. Er hätte nur einen Schritt weiter gehen und anerkennen sollen, daß solche Erklärung überhaupt keine Philosophie mehr sei, und aller Streit wäre abgethan. Unter diesen Umständen findet folgende Äußerung Hegels in seiner Abhandlung über Glauben und Wissen (Heg. Werke Bd. I. S. 4.) gegenwärtig auch auf ihn Anwendung: „Die Vernunft, welche dadurch schon an und für sich heruntergekommen war, daß sie die Religion nur als etwas Positives, nicht idealistisch auffaßte, hat nichts Besseres thun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf sich zu sehen, zu ihrer Selbstkenntniß zu gelangen, und ihr Nichtssein dadurch anzuerkennen, daß sie das Bessere,

als sie ist (da sie nur Verstand ist), als ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich setzt, wie in den Philosophieen Kant's, Jacobi's und Fichte's geschehen ist, und daß sie sich wieder zur Magd eines Glaubens macht.“

Hegel ist freilich in den entgegengesetzten, der Philosophie aber näher liegenden Fehler verfallen, durch Herausheben des Idealen der Religion das Objektive in den Hintergrund treten und verschwinden zu lassen.

Es ist übrigens nicht zu verwundern, daß dieser in Hegels Religionsphilosophie sich geltend machende Subjectivismus nicht ohne Einfluß bleiben konnte auf das Verständniß seiner Philosophie überhaupt. Hegel sagt selbst in der Einleitung zur Religionsphilosophie: „Die Philosophie explicirt nur sich, indem sie die Religion explicirt, und indem sie sich explicirt, explicirt sie die Religion“, und dann: „In der Religionsphilosophie betrachten wir die an sich seiende, logische Idee nicht bloß, wie sie als Idee des reinen Gedankens bestimmt ist, auch nicht in den endlichen Bestimmungen, sondern wie sie erscheint, sich manifestirt, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist; der Geist, der nicht erscheint, ist nicht; er reflektirt sich noch selbst in sich. Dies ist die Stellung der Religionsphilosophie zu den andern Theilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der andern Theile, hier ist dies Ende zum Anfang gemacht, zu unserm besondern Gegenstand, als schlechthin konkrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung.“ Ist Gott aber nur das von seiner Natürlichkeit befreite Selbstbewußtsein, und die Geschichte der Befreiung desselben die Religionsgeschichte, so ist Gott

allerdings ein werdender und zunächst nur ein an sich, d. i. der Möglichkeit nach vorhandener, und seine Persönlichkeit ist alsdann das Werden des freien Selbstbewußtseins in der Gemeinde. Die logische Idee ist insofern dieses An sich Gottes und nicht der schon wirkliche Gott, und in der Philosophie des Geistes ist Gott der wirklich werdende. Nur im Außersichsein, in der Natur, ist dann Gott fertig, hat aber hier kein Bewußtsein von sich, da er der aus der Natur hervorgehende, in der Zeit zu sich kommende ist. Die Natur ist mithin, wenn man nach dieser Ansicht folgerichtig verfährt, der eigentliche Anfang Gottes und somit auch der Philosophie, sie ist der Gott an sich, der Urgrund alles Seienden, und insofern muß dann auch die Naturphilosophie mit Schelling als Anfangswissenschaft gesetzt, und die Logik in die Philosophie des subjektiven Geistes verlegt werden.

Hegels Religionsphilosophie untergräbt daher, in ihrer Einseitigkeit festgehalten, seine ganze Philosophie, und es handelt sich darum, ob dieses Ganze oder jener einzelne Theil stehen bleiben soll. Der Kampf zwischen diesem Ganzen und dem einzelnen Theile stellt sich gegenwärtig objektiv dar in dem Kampfe der Jung- und Alt-Hegelianer. Jene haben den sich dem Subjektivismus zuneigenden Geist der Hegelschen Religionsphilosophie zu ihrem Panier erwählt und deren Prinzip auf die ganze Philosophie übertragen, diese halten fest an dem Prinzip der Hegelschen Philosophie überhaupt. Erst wenn eine neue Religionsphilosophie im wahrhaft spekulativen und nicht bloß rationalistischen Geiste durch diesen Kampf herbeigeführt sein wird, erst dann ist derselbe glücklich beendigt und der

Friede im Reiche der Philosophie wiederhergestellt. Nach außen wird der Kampf freilich auch alsdann noch fort dauern, und zwar sowohl gegen die Kirche, als gegen die Aufklärung. „Die Philosophie“ sagt schon Hegel in seiner Religionsphilosophie B. 2. S. 286 u. f. „hat zwei Gegensätze. Einerseits der Kirche scheint sie entgegen zu sein, und das hat sie mit der Bildung, mit der Reflexion gemein, daß, indem sie begreift, sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibt, sondern sie hat im Gedanken zu begreifen, aber daraus auch die Form der Vorstellung als nothwendig zu erkennen. Aber der Begriff ist dies Höhere, daß er seinen eignen Inhalt hat, auch die unterschiedenen Formen faßt und ihnen Gerechtigkeit wiederfahren läßt. Der zweite Gegensatz ist gegen die Aufklärung, gegen die Gleichgültigkeit des Inhalts, gegen die Meinung, gegen die Verzweiflung des Aufgebens der Wahrheit. — Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes, ist die heftigste Gegnerin der Philosophie; sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, daß das Zeugniß des Geistes der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist.“

### Dritter Brief.

---

Um nicht von Dir mißverstanden zu werden, muß ich mich über den Vorwurf, den ich Hegel gemacht habe, deutlicher erklären. Er hat in seiner Religionsphilosophie darin gefehlt, daß er sich nur an die Erscheinung gehalten hat, ohne die Ursache derselben genügend hervorzuheben und darzulegen. Der menschliche Geist kann sich nämlich über seinen gewöhnlichen Zustand dadurch hinausheben, daß er sich einem höhern Geiste hingiebt, und dann in denjenigen Zustand geräth, welchen man Begeisterung zu nennen pflegt. Solcher Geist erfüllt den Krieger, der auf den Ruf des Vaterlandes in die Schlacht zieht, den Volksgedner, der für die Rechte des Vaterlandes sich erhebt, den Propheten, welcher die Folgen des Abfalls von der wahren Religion schildert und deren beseligende Wirkungen preist, den Philosophen, welcher die Wahrheit verkündigt, den Künstler, der von seinem Gegenstande ergriffen, zu schöpferischer Thätigkeit getrieben wird. Die Alten dachten sich diesen Geist, welcher den Menschen über sich selbst hinausführt und eine höhere Thätigkeit in ihm

anregt, persönlich, und nannten die Begeisterung das Erfülltsein von der Gottheit. Es kann aber in der That die Begeisterung auch Folge der persönlichen Einwirkung sein, es kann der Geist einer Person auf eine andere einen solchen Einfluß ausüben, daß diese sich selbst ganz verliert, und nur in jener und für jene lebt. Diese persönliche Einwirkung kann zunächst eine rein körperliche sein, wie in krankhaften Zuständen die des Magneteiseurs. Eine Mischung körperlicher und geistiger Einwirkung ist der begeisterte Zustand der Liebenden. Ein rein geistiges Verhältniß finden wir endlich in der Freundschaft und in der Hingebung an eine höher begabte Person. Hier ist der begeisterte Mensch nicht mehr er selbst, sondern die fremde Persönlichkeit ist die treibende Kraft in ihm geworden; von ihr wird er beseelt und neu geboren. Wenn nun schon eine endliche Persönlichkeit eine solche Wirkung hervorbringen vermag, wie viel mehr muß die Hingebung an den göttlichen Geist die heilige Begeisterung erzeugen. In solchem Zustande befand Paulus sich, als er ausrief: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ Wer ganz von dem Geiste Gottes erfüllt ist, in dem erscheint dann der unendliche Geist selbst, er offenbart sich in ihm, und so konnte Christus sagen: „Ich und der Vater sind eins.“ „Ist doch der Vater in mir, und ich in ihm.“

Wollte man nun in allen diesen Fällen sagen, der einzelne Mensch sei nur er selbst geblieben, und habe sich nur zu einem höheren Selbstbewußtsein, zu seinem wahrhaften Ich erhoben, so ist dies zwar der Erscheinung nach richtig, indem die äußere Persönlichkeit keine andere geworden ist, das innere, geistige Sein desselben aber hat sich

verändert, der Mensch ist nicht mehr derselbe, er ist ein ganz anderer geworden. Daß dies nicht bloß eine Selbststeigerung des menschlichen Geistes ist, sondern eine Erhebung desselben über sich selbst durch Einwirkung eines andern Geistes, das zeigt sich darin, daß der Mensch wieder in seinen früheren Zustand zurückfällt, sobald die fremde Einwirkung aufhört, und daß er die Begeisterung nicht willkürlich ohne solchen Einfluß in sich wieder erzeugen kann. Darum sagt man von Begeisterten; der Geist sei über sie gekommen. Wenn der Mensch daher solche geistige Macht, deren Einwirkung er erfahren hat, als höheres Wesen verehrt, und selbst als Gottheit anbetet, so kann man dies nicht eine Selbstverehrung, eine Selbstanbetung nennen, und behaupten, daß er sich selbst vergöttere. Eine solche Selbstvergötterung tritt erst dann ein, wenn man die Ursache der Erscheinung übersieht, und die Vereinigung zweier Geister, diese höhere Einheit beider, für bloße Einerleiheit hält. Damit geht aber auch die spekulative Aufhebung des Gegensatzes des subjektiven und des objektiven Geistes verloren, und es bleibt entweder dieser Gegensatz stehen, oder die Aufhebung geschieht auf bloß abstrakte Weise durch Vernichtung des einen der beiden Momente. Im ersten Fall wird dann die Spekulation für Rationalismus gehalten, im letzten tritt der Rationalismus an deren Stelle. Dieser aber unterscheidet sich von der Spekulation wesentlich dadurch, daß er auf der Stufe des Selbstbewußtseins stehen bleibt, und nicht zur Vernunft kommt, welche die Einheit des subjektiven und objektiven Geistes begreift.

Im alten Testament stand Gott als Schöpfer und Herr der Welt dieser als dem Geschöpf und Knechte Gottes gegenüber, und nur die Israeliten waren das auserwählte Volk, mit welchem Gott, als Herrscher, in einem innigeren Verhältnisse stand, indem er einen Bund mit ihnen schloß, in Folge dessen das ganze Volk, als priesterliches, sich lediglich dem Dienste Gottes weihte, und dafür besonderer Wohlthaten und Gnadenbezeugungen gewürdigt ward. Der Abfall von Gott aber hob diesen Bund auf, und auch das jüdische Volk wurde Knecht Gottes, und zwar nunmehr vorzugsweise, und die Strafgerichte traten an die Stelle der Wohlthaten.

Bei den Heiden des Alterthums dagegen wurde die Welt als Gott verehrt, und die äußere Mannigfaltigkeit derselben führte zu der Annahme einer Vielheit von Gottheiten; da aber der Mensch das Vollkommenste war, was die Erfahrung ihnen darbot, so stellten sie sich die Götter auch in menschlicher Weise vor. Das Verhältniß der Menschen zu den Göttern wurde dem der orientalischen Fürsten zum Volke nachgebildet, es war ein Verhältniß nicht der Gerechtigkeit oder gar der Liebe, sondern der Laune und Willkühr, der Gnade und Ungnade. Kurz, die Natur und der Mensch, als das Höchste in der Natur, wurden von den Alten als Gottheit verehrt. Die Griechen aber zeichneten sich vor den übrigen Völkern des Alterthums dadurch aus, daß sie neben den Naturgöttern auch geistige Götter verehrten, indem sie die verschiedenen geistigen Fähigkeiten des Menschen zu besonderen Göttern erhoben, und so ihren schönen Göttergestalten dadurch erst wahrhafte Schönheit verliehen, daß sie ihnen einen geisti-

gen Ausdruck gaben. Die äußere Gestaltung der Götter ging vom künstlerischen Genius aus, und nur insofern kann man sagen, daß Hesiod und Homer den Griechen ihre Götter geschaffen haben.

So standen zur Zeit der Erscheinung des Christenthums zwei Weltanschauungen einander gegenüber, die beide die Gottheit auf gleich einseitige Weise erfaßten, indem die eine die Welt von Gott gänzlich trennte und ihm abstrakt gegenüber stellte, die andere aber die Welt allein zur Gottheit erhob; der einen war Gott ein über der Welt thronender Herrscher, dessen Thron der Himmel und dessen Fußschemel die gottverlassene Erde war, der andern waren Himmel und Erde selbst Götter, beide waren wiederum mit Göttern bevölkert und die Behausung der höchsten Götter war nur eine Anhöhe der Erde, der Olymp. Dem Orient war die endliche Welt, als solche die nichtige, und die Gottheit deshalb das Jenseitige, Eine, Erhabene, dem Alterthum dagegen war die irdische Welt das Absolute, und die Gottheit deshalb das Diesseitige, Mannigfaltige und Schöne.

Diese beiden Weltanschauungen wurden zu einer neuen, höheren vereinigt im Christenthum, zu welchem sie beide, als zu ihrem Ziel, hinstrebten. Die Juden wurden durch ihre Propheten auf die irdische Erscheinung Gottes im Messias, die Heiden durch ihre Philosophen zu einer ideelleren Anschauung der Gottheit vorbereitet. „Es möchte sich beweisen lassen“ — sagt Schelling in seinen im J. 1802. gehaltenen, aus dem Geiste der absoluten Philosophie hervorgegangenen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ S. 193. — „daß so

weit die historische Kenntniß nur immer zurückgeht, schon zwei bestimmt verschiedene Ströme von Religion und Poesie unterscheidbar sind: der eine, welcher schon in der jüdischen Religion der herrschende, das Intellektualsystem und den ältesten Idealismus überliefert hat, und der andre, welcher die realistische Ansicht der Welt in sich faßte. Jener hat, nachdem er durch den ganzen Orient geflossen, im Christenthum sein bleibendes Bett gefunden, und mit dem für sich unfruchtbaren Boden des Occidents vermischt, die Geburten der späteren Welt erzeugt; der andre hat in der griechischen Mythologie durch Ergänzung mit der entgegengesetzten Einheit, dem Idealischen der Kunst, die höchste Schönheit geboren. Und will man die Regungen des entgegengesetzten Pols in der griechischen Bildung für nichts rechnen, die mystischen Elemente einer abgeforderten Art der Poesie, die Verwerfung der Mythologie und Verbannung der Dichter durch die Philosophen, vornämlich Plato, der in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeiung des Christenthums ist? Aber eben, daß das Christenthum schon außer und vor demselben existirt hat, beweist die Nothwendigkeit seiner Idee, und daß auch in dieser Beziehung keine absoluten Gegensätze existiren.“ Im Christenthum haben der Orient und Occident ihre Einseitigkeit abgestreift. Der Gott des Christenthums ist zwar derselbe Gott, wie im Judenthum, er ist aber nicht mehr bloß der Herrscher des auserwählten Volkes, sondern der ganzen Menschheit liebender Vater. Die alte Vorstellung, welche von dem äußeren Verhältniß des Volkes zum Beherrscher hergenommen war, hat hier der des innigeren

und geistigeren Familienverhältnisses weichen müssen. Gott war nun nicht mehr, als Schöpfer, bloß der Herr der Welt, sondern er wurde als Erzeuger, als Vater der Welt verehrt. So nun war die Welt auch nicht mehr die der Macht Gottes unterworfenen Schöpfung, und der Mensch der Knecht Gottes, sondern die Welt war die Erscheinung des lebendigen Gottes, und als solche gleichen Wesens mit ihm, der ewige Sohn Gottes, der nicht in einem bloßen Abhängigkeitsverhältniß zum Vater stand, sondern in einem Verhältniß der Liebe. Die Welt ist aber deshalb Sohn Gottes und nicht bloßes Geschöpf, weil sie nicht nur Geist an sich in der Natur, sondern auch für sich seiender Geist im Menschen ist. Weil aber im Menschen der Geist zum Bewußtsein seiner selbst kommt, und weil in Christo der die Natürlichkeit beherrschende freie Geist angeschaut und solcher von ihm als der göttliche Geist offenbart wurde, so ist er der des Gottesbewußtseins entbehrenden Menschheit gegenüber vorzugsweise der Sohn Gottes, der Gottmensch, der geistige Adam, der Erstgeborene unter den geistigen Kindern Gottes. „Um aber das Wahre zu wissen,“ sagt Hegel in seiner „Geschichte der Philosophie“ B. 3. S. 132. „und damit Alle es wissen können, so muß es an ihn kommen als ein Gegenstand, nicht für das denkende, philosophisch ausgebildete Bewußtsein, sondern für das sinnliche noch in ungebildeter Vorstellungsweise stehende Bewußtsein. Der Inhalt der Idee also muß dem Menschen offenbar werden, das ist das Erste, zweitens muß der Mensch fähig sein, daß für ihn diese Wahrheit ist. Wenn der Mensch aber für das Göttliche empfänglich ist, so muß

für ihn die Identität der göttlichen und menschlichen Natur da sein, und das ist den Menschen auf eine unmittelbare Weise in Christo bewußt geworden. Denn in ihm ist die göttliche und menschliche Natur an sich eins.“

Erst nach seinem Heimgange zum Vater ward es seinen Jüngern klar, daß es nicht seine vorübergehende, endliche Persönlichkeit sei, worin seine Göttlichkeit bestanden habe, und daß er auch nach seinem Abscheiden unter ihnen weile, wenn sie seinen Geist unter sich aufnahmen, und sich zu einem geistigen Leben erhöben, in welchem der menschliche Geist im Bewußtsein seiner Einheit mit dem göttlichen Geiste, die Herrschaft über die Natur erlangt. In diesem Sinn hatte er ihnen gesagt: „So Zwei oder Drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen.“ Dieser Geist war es, der über sie am Pfingstfeste kam, und der nun als der ihnen verkündete Tröster bei ihnen weilte. Es war der göttliche, der heilige Geist Jesu Christi, der nunmehr in seiner Gemeinde heimisch wurde, und diese als den lebendigen Leib Gottes darstellte, deren unsichtbares Haupt Christus ist, als den Leib, in welchem der Geist Gottes lebt und wirkt. So gelangte das Christenthum zu der Vorstellung des dreieinigen Gottes, als des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geistes. Der heilige Geist ist gegenwärtig in der Gemeinde, es ist derselbe Geist, welcher ausgeht vom Vater und vom Sohne, und mit beiden zugleich angebetet und geehrt wird; darum sind der Vater, der Sohn und der Geist nicht drei Götter oder Persönlichkeiten, sondern nur eine Gottheit, aber drei gleichewige und von einander nicht zu trennende Gestalten oder Personen (personae. ὑπόστασεις) des einigen Gottes. Weder

die Welt, in ihrer Absonderung von Gott, als natürliche gedacht, d. i. die Welt in ihren endlichen, vorübergehenden Formen, noch Christus seiner zeitlichen Erscheinung nach, ist der Sohn Gottes, sondern das Weltall, als aus Gott geboren, ist der Sohn Gottes von Ewigkeit her, der nur als solcher sich offenbart hat in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort in der Person Jesu Christi. Wenn man nur das Endliche, in der Zeit Entstehende und Vergehende Welt nennt, so ist nur das Ewige und Unendliche, das Bleibende im Vergänglichen der Sohn Gottes, und wird der Welt gegenüber gestellt. Denn Gott ist zwar als Einzelheit in der Welt, aber nicht das Einzelne derselben. In Beziehung auf das Einzelne ist er Schöpfer, und dieses sein Geschöpf. Diese Schöpfung aber ist keine vergangene, sondern eine fort-dauernde und ewige, und in ihrer Totalität eben nicht mehr Schöpfung, sondern Sohn Gottes, und alles einzelne Entstehende ist nur durch den Sohn. In diesem Sinn ist der Sohn dann der ewige, vor der Welt geborene, weil die Welt in ihren einzelnen Gestaltungen die erst in der Zeit werdende ist. So findet sich denn, gleich wie das Judenthum, auch das Heidenthum in höherer verklärter Gestalt im Christenthum wieder. Die Welt ist hier zwar nicht mehr bevölkert mit Gottheiten, sie ist aber auch nicht gottverlassen, sondern die erscheinende Gottheit selbst, und der Mensch ist zwar nicht wie im Heidenthum, das Bild der Gottheit, aber das Abbild derselben, in welchem sie sich ihrem Wesen nach offenbart. Darum konnte Christus sagen: „Wer mich sieht, der sieht den Vater.“ Der Vater ist nicht zu trennen von dem Sohn,

wie der Schöpfer von der Welt, die ein ihm Aeußerliches ist, und sein oder auch nicht sein kann, ohne daß er aufhört, der Möglichkeit nach, Schöpfer zu sein, der Vater ist nicht Vater ohne den Sohn, er ist also überhaupt nicht ohne denselben. Der Geist aber ist in dem Vater und in dem Sohn und verbindet beide mit einander. Er ist nicht mehr, wie im Judenthum, der abstrakte Geist, welchem die Natur, als Endliches, gegenüber steht, sondern der lebendige Geist. Ohne diese Erkenntniß des Geistes fällt Gott als Schöpfer und Geschöpf auseinander, und erst durch dieselbe ist die Offenbarung Gottes, dem Grundgedanken nach, vollendet. „Die absolute Substanz“ sagt Hegel in seiner „Geschichte der Philosophie“ Band 3. Seite 377., „ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre; sie muß auch als in sich thätig, lebendig gedacht werden, und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die spinozistische Substanz ist die allgemeine, und so die abstrakte Bestimmung; man kann sagen, es ist die Grundlage des Geistes, aber nicht als der absolut unten festbleibende Grund, sondern als die abstrakte Einheit, die der Geist in sich selbst ist. Wird nun bei dieser Substanz stehen geblieben, so kommt es zu keiner Entwicklung, zu keiner Geistigkeit, Thätigkeit. Seine Philosophie ist nur starre Substanz, noch nicht Geist; man ist nicht bei sich. Gott ist hier nicht Geist, weil er nicht der Dreieinige ist.“ Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, ist als Lehre erst durch den Einfluß der griechischen Philosophie ausgebildet worden, da das Christenthum überhaupt erst in Griechenland sich zur Glaubenslehre gestaltete, während ursprünglich mehr seine

praktische Seite hervortrat. Schelling sagt deshalb mit Recht in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ S. 197.: „Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts, als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maas bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christenthum etwas Anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war: nicht bei der einzelnen Zeit sollen wir stehen bleiben, die nur willkürlich angenommen werden kann, sondern seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben.“ Und in Hegels Religionsphilosophie B. 1. S. 155. heißt es: „Die christliche Religion fängt einerseits von einer äußerlichen Geschichte an, die geglaubt wird, aber zugleich hat diese Geschichte eine Bedeutung, sie ist die Explikation der Natur Gottes. Christus ist also nicht nur ein Mensch, der dieses Schicksal gehabt hat, sondern er ist auch der Sohn Gottes. Diese Explikation der Geschichte ist dann das Tiefere, und diesen hat die Dogmatik, die Lehre der Kirche hervorgebracht. Damit ist die Forderung der Innerlichkeit, des Denkens vorhanden.“

Die Erkenntniß Gottes, als des Dreieinigen, ist in neuerer Zeit erst wieder von Hegel und der spekulativen Theologie als das Wesentliche des Christenthums hervorgehoben worden. Dagegen haben die übrigen Theologen, Rationalisten sowohl als Supranaturalisten, diese Lehre als etwas Unwesentliches mehr und mehr in den Hinter-

grund gedrängt. Daher ist es denn gekommen, daß das Christenthum wieder zurückgefallen ist theils in das Judenthum, theils in das Heidenthum. Das Christenthum unserer sogenannten Rechtgläubigen besteht darin, daß sie das ganze Gewicht auf Gott als den Vater legen, und in Christus nur den irdischen Sohn Gottes erkennen, den heiligen Geist aber als etwas einmal Dagewesenes, nicht mehr Wirkendes betrachten. Von der fortdauernden Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes haben sie keine Vorstellung. Gegen diese theologische Richtung hat schon Schelling a. a. D. geeifert. Er sagt daselbst S. 192. „Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, daß sie, nicht spekulativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn ist. Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen ebenso empirisch, nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist.“ Schelling behauptet ferner S. 195. daß die historische Konstruktion des Christenthums, wegen der Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Konstruktion der ganzen Geschichte gedacht werden könne. „Eine solche Konstruktion,“ fährt er dann fort, „ist schon an sich selbst nur der höheren Erkenntnißart möglich, welche sich über die empirische Verkettung der Dinge er-

hebt; sie ist also nicht ohne Philosophie, welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug, und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden.“ „Man sollte denken,“ sagt er S. 198., „die christlichen Religionslehrer müßten es der späteren Zeit Dank wissen, daß sie aus dem dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher so viel spekulativen Stoff gezogen, und diesen zu einem System ausgebildet haben. Bequemer mag es freilich sein, von dem scholastischen Wust der alten Dogmatiker zu reden, dagegen populäre Dogmatiken zu schreiben und sich mit der Sylbenstecherei und Worterklärung zu beschäftigen, als das Christenthum und seine Lehren in universeller Beziehung zu fassen.“ Weil nun aber diese Theologen die Philosophie vernachlässigt und deshalb die Lehre von der Dreieinigkeit nicht begriffen haben, so ist ihnen auch wieder die Welt als von Gott absolut getrennt und verlassen erschienen, als die natürliche und sündhafte, so daß es für sie einer neuen Vermittlung zwischen Gott und den Menschen bedürfte, die sie, als geweihte Priester, nicht ungern selbst übernehmen möchten. Sie würden dann eine ähnliche Stellung einnehmen, wie die Priester des Alterthums, eine Stellung, welche bisher nur noch die katholischen Priester eingenommen haben.

Diesem judaisirenden Christenthum gegenüber hat sich ein paganisirendes erhoben, welches das ganze Gewicht auf Gott als Sohn legt. Es ist das Christenthum der Junghegelianer, wenn diese sich auch nicht mehr Christen nennen wollen. Sie sehen ab sowohl von Gott dem Va-

er, als von Christo, seiner irdischen Erscheinung nach, und betrachten den Menschen überhaupt, der sich von seiner Natürlichkeit befreit, als das Höchste, die Materie aber, aus welcher er sich, als aus seinem Ursein erhebt, als das Ursprüngliche, Ewige. Ihnen ist wiederum, wie den Alten, die Natur die Gottheit. Die Natur aber zerfällt Ihnen nicht in viele Götter, sondern die Totalität derselben ist ihr Gott, es ist ein großer Organismus, dessen Blüthe der menschliche Geist ist. Dieser ist das eigentlich Göttliche, als freier Geist, wie er in dem einzelnen Menschen zur Erscheinung kommt.

Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß diese Ansicht der Junghegelianer, wiewohl sie noch mit einem Fuß im Christenthum steht, eben so viel Bedenkliches hat, als die der sogenannten Rechtgläubigen. Denn führt diese uns geradezu in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche und unter das Joch dem Priesterthums zurück, und dann weiter zur Unterordnung des Staates unter die Kirche, so führt die junghegelsche Lehre zur abstrakten Vergötterung des Menschen, demnach zur Aufhebung der Religion, und damit zum Austritt aus jeglicher religiösen Gemeinschaft. Dem Christenthum aber können sie doch nicht entfliehen, so lange sie nicht auch aus dem Staate austreten, weil hier überall in der Wissenschaft, wie im Leben der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, im Recht und in der Kunst, der Geist des Christenthums ihnen entgegentritt und sie in demselben leben, weben und sind. Denn das Christenthum ist nicht bloß Religion, es ist christlicher Geist, Geist der Liebe und Veröhnung überhaupt, welcher alle geistige Gebiete durchdringt und neu-

belebt. Dieses Christenthum erkennen sie nicht, weil sie sich an die durch die Kirche des Mittelalters verunstaltete, zu Herrscherzwecken mißbrauchte, und von unsern Priestern noch nicht aufgegebene Form desselben halten.

Die Theorie der Junghegelianer setzt an die Stelle der Lehre von der Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, die der bloßen Einerleiheit beider. Statt eines lebendigen und geistigen Gottes haben sie nur eine natürliche und geschichtliche Entwicklung, die in einzelnen Individuen zum Bewußtsein über sich selbst kommt. Die Folge davon ist der Kultus des Genius und die Längnung der Vorsehung in der Weltgeschichte. Der historische Christus verwandelt sich in einen bloß mythischen, in welchem die Idee des freien Selbstbewußtseins für die Vorstellung personifizirt ist, ja diese Idee hat nicht allmählig ihre Ausbildung erhalten, sondern durch den künstlerischen Geist eines Einzelnen Gestalt gewonnen. Der Künstler ist Schöpfer der Religion, er macht dem Volke seine Gottheit, indem er das Ideal zur Erscheinung bringt und damit das als Anderes herausstellt, was bisher, als sein wahres Selbst von ihm nicht unterschieden war. Dieses höhere Selbst, steht nun verkörpert als Vorbild da, und wird Gegenstand der Anbetung. Erhebt der Geist sich über dieses Ideal, so tritt der Zweifel ein, die Religion wird Gegenstand der Kritik und des Witzes, bis es dem schöpferischen Genius gelingt, einem höheren Ideal Gestalt zu geben, und damit eine neue Religion zu stiften. Eine Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode giebt es nicht, weil das Individuum für sich nichts ist, und nur als ein Versuch der Natur erscheint, das

freie Selbstbewußtsein zu verwirklichen. Der Mensch ist daher auch nur auf das irdische Leben, auf das Leben im Staate angewiesen, für die Verwirklichung der Freiheit in diesem hat er sich zu begeistern, und diese politische Begeisterung muß gegenwärtig an die Stelle der Religion treten.

Diese und andere Folgerungen sind denn auch bereits von den Junghegelianern gezogen und durchgeführt worden. Ich habe dieselben zwar an sich bedenklich genannt, unter den obwaltenden Umständen halte ich sie aber nicht für gefährlich. Denn der Deutsche ist so gutmüthiger und beschaulicher Natur, daß er selbst dann, wenn er sich für den lieben Gott hält, noch Furcht vor der Polizei und vor Gespenstern hat. Im Gegentheil halte ich diese Richtung für förderlich, um dem Deutschen einiges Selbstgefühl, und, wenn es möglich ist, Thatkraft zu geben. Es scheint wirklich, daß dieser sich erst zum Gott aufschrauben muß, um zu ahnen, daß er nicht bloß essen, trinken und träumen, sondern auch handeln kann. Ich glaube aber dennoch, er wird es bei dieser Reflexion bewenden lassen, und diese selbst schon für die That nehmen. Man gestatte ihm, Luftschlöffer nach Herzenslust aufzuführen, und er wird vor Staunen ob seiner kühnen Schöpfungen in sich selbst anbetend versinken. Es ist traurig, daß man ihm diese unschuldige Freude mißgünst, und ihm mit dem rauhen Besen der Polizei und Censur seine Spinnengebe zerstört. Vielleicht aber sollten wir uns darüber freuen, denn diese Zerstörung seiner Luftschlöffer, diese Hemmung seiner genialen Unternehmungen ärgert ihn, Ärger ist eine Leidenschaft, und Leidenschaft ist die nächste

Vorstufe zur That. Wir müssen uns also bei den Regierungen für die Auszubildung des deutschen Charakters bedanken und inständigst darum bitten, den bau- oder zerstörungslustigen Philosophen keine Ruhe in ihrem Treiben zu gönnen. Dann erst wird sich die Aufmerksamkeit auf sie lenken, sie werden als Märtyrer erscheinen, es werden mitleidige Seelen geweckt werden, diese werden den widerwärtigen Besen auch bei andern Gelegenheiten bemerken, und alsdann wie ein Mann sich erheben und darauf antragen — o nein! — höherer Erwägung anheimstellen, ob es nicht den Umständen und Zeitverhältnissen angemessener sein möchte, den Besen — in einen Handfeger zu verwandeln.

Also Gefahr ist nicht vorhanden, so lange man die Junghegelianer in ihrem Treiben nicht stört, noch weniger, wenn man gar ihnen Schutz und Beförderung gewährt. Und solche Beförderung verdienen sie, wie mir scheint, vorzüglich wegen ihrer Leistungen nach der negativen Seite hin. Denn als Kritiker arbeiten sie der wahren Wissenschaft vor, durch Hinwegräumung der ihr noch entgegenstehenden Hindernisse. „Kein Schade“ sagt Göthe „geschieht den heiligen Schriften, so wenig als jeder andern Überlieferung, wenn wir sie mit kritischem Sinne behandeln, wenn wir aufdecken, worin sie sich widerspricht, und wie oft das Ursprüngliche, Bessere, durch nachherige Zusätze, Einschaltungen und Accommodationen verdeckt, ja entstellt worden. Der innerliche, eigentliche Ur- und Grundwerth geht nur desto lebhafter und reiner hervor, und dieser ist es auch, nach welchem Jedermann, bewusst oder bewusstlos, hinblickt, hingreift, sich daran erbaut und

alles Übrige, wo nicht wegwirft, doch fallen oder auf sich beruhen läßt.“

„Der Geist der neuern Zeit,“ bemerkt Schelling a. a. D. S. 200 „geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen.“ Von diesem Gesichtspunkte aus sind die Kritiker wichtige Werkzeuge zur Herausbildung des wahrhaft Positiven in der Theologie. „Das Esoterische“ sagt Schelling a. a. D. S. 208 „muß hervortreten und von seiner Hülle befreit, für sich leuchten. Der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird es in neue und dauerndere Formen kleiden, da es an dem dem Idealen entgegengesetzten Stoff nicht fehlt, der Occident und Orient sich in einer und derselben Bildung nahe gerückt sind, und überall, wo Entgegengesetzte sich berühren, neues Leben entzündet wird. Der Geist der neueren Welt hat in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprinzips, in sich zerfallen ließ, hinlänglich seine Absicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Daß er das Christenthum nicht als einzelne empirische Erscheinung, sondern als jene ewige Idee selbst wolle, hat er eben so klar bezeugt.“ Die Junghegelianer haben ferner das Verdienst, daß sie die Priesterherrschaft bekämpften. Denn wenn dieselben auch darin zu weit gehen, daß sie jede religiöse Gemeinschaft zurückweisen, so haben sie doch in so fern Recht, als sie der Kirche entsagen, welche sich über den Staat erheben und die Denkfreiheit

unterdrücken will, und welche überhaupt etwas Anderes sein will, als eine religiöse Gemeinschaft.

Soll man aber, wirst du fragen, den junghegelschen Theologen auch den Unterricht der Jugend anvertrauen, soll man sie zu akademischen Lehrämtern gelangen lassen? Auch darüber will ich Dir meine Meinung nicht vorenthalten.

Die Wissenschaft ist etwas der ganzen Menschheit Angehöriges, über den einzelnen Staat Hinausgehendes; dieser darf sich daher über dieselbe kein Urtheil anmaßen, und ihr irgend eine Gränze setzen wollen. Die Schule aber, und zu dieser gehört auch die Universität, hat einen praktischen Zweck, die Ausbildung nämlich für einen bestimmten Lebensberuf. Die Beförderung der Wissenschaft überhaupt, ohne solche praktische Richtung, ist lediglich Sache der Akademie. Wenn nun die Universität ihren Zweck nicht verfehlen und zur Akademie werden, und wenn sie ihren Schülern die erforderliche Richtung geben, und diese zu einem bestimmten Lebensberuf vorbereiten will, so muß sie mit dem Leben in steter Verbindung bleiben. Dies ist aber nur dann möglich, wenn die Lehrer nicht bloße Theoretiker sind. Die neueren theoretischen Abschweifungen der Universitätslehrer sind großentheils dadurch herbeigeführt worden, daß ihnen das Leben und der Beruf, zu welchem sie ihre Schüler anleiten sollten, gänzlich fremd geblieben waren. Man bringe daher Lehre und Leben wieder in nähere Berührung, und der gute Erfolg wird nicht ausbleiben. Wenn von den Predigern mehr philosophische Bildung und von den gelehrten Theologen eine mehrjährige praktische Ausbildung gefordert

wird, wenn man also sowohl den Predigern als den theologischen Universitätslehrern zugleich eine philosophische und praktische Bildung als Bedingung der Ausübung ihres Amtes stellt, so werden die Kirchen aufhören von den Gebildeten gemieden zu werden, und die Einheit des religiösen Bewußtseins der kirchlichen Gemeinden und der Universitätslehrer wird sich wiederherstellen. Denn es ist die wesentliche Aufgabe der Theologen das Volksbewußtsein mit der Wissenschaft zu vermitteln, indem sie das Volksbewußtsein in die Form der Wissenschaft erheben, und die reinere Erkenntniß der Wissenschaft wiederum dem Volksbewußtsein zuführen. Ergreift man diese Maaßregel nicht, so wird der Zwiespalt zwischen Leben und Lehre täglich größer werden, die Volksreligion wird eine immer trübere Gestalt annehmen, und die Stubentheologen werden in immer sonderbarere Theorien verfallen. Sie gleichen den in dumpfen Räumen verkrüppelten Pflanzen. Gebt ihnen Luft und Licht, und einen kräftigen Boden, und sie werden frisch und naturgemäß empornwachsen, und herrliche Blüthen und Früchte tragen!

Inzwischen steht es dem Staate keinesweges zu, auf andere Weise eine einzelne theoretische Richtung vom Lehrstuhle auszuschließen, selbst aus dem Grunde nicht, weil solche für unchristlich gehalten wird. Denn wenn selbst die Mehrzahl der Theologen die Unchristlichkeit einer Lehre behaupten sollte, so ist dies doch für ihn nicht als entscheidend zu betrachten, weil die Wahrheit nicht durch Stimmenmehrheit festgestellt werden kann. Die Erfahrung hat gerade im Gegentheil gelehrt, daß die Wahrheit sich bei der Minderzahl zu befinden pflegt. Übrigens ist

es für deren freie Entwicklung wohlthätiger, wenn eine einmal vorhandene einseitige Richtung sich geltend macht, als wenn dieselbe, und mit ihr das, was wahr an ihr ist, unterdrückt wird. Die Wissenschaft scheidet den Irrthum aus, und die Wahrheit steht um so heller wieder da. Andre Maaßregeln, als solche, welche der Wissenschaft selbst zu Gebote stehen, können der freien Forschung nur schaden und diese zurückhalten. Wer daher Wahrheit und Recht liebt, wird auch unbedingte Lehrfreiheit für jede Richtung fordern, die nicht in unerlaubte Sektensiftung ausartet. Solche aber ist nach preussischen Landesgesetzen (§. 223 Tit. 20 Th. II. A. L. R.) nur dann vorhanden, wenn Jemand aus Unwissenheit oder Schwärmererei sich zum Stifter einer Sekte aufwirft, deren Lehrsätze die Ehrfurcht gegen die Gottheit, den Gehorsam gegen die Gesetze, oder die Treue gegen den Staat offenbar angreifen, oder das Volk zu Lastern geradezu verleiten. Polizeiliche Maaßregeln gegen solche Sektensiftung sind nur insofern gerechtfertigt, als sie sich keine Entscheidung in der Sache anmaßen, sondern dieselbe der richterlichen Untersuchung überweisen. Freilich können, nach der Cabinetsorder vom 17ten Dezember 1805 in Verbindung mit dem Rescript vom 24ten November 1809 und der Cabinetsorder vom 3ten November 1817, Geistliche und öffentliche Lehrer „aus Gründen der Kirchenzucht, oder sonst wegen unanständigen Wandels und nachlässigen Benehmens in ihrem Amte“ sogar gegen ein absolutorisches Erkenntniß vom Cultusminister entsetzt werden. Allein, nach §. 55 Tit. 11 Th. II. A. L. R. kann „wegen bloßer von dem gemeinen Glaubensbekenntniß

abweichender Meinungen“ die Kirchenzucht nicht eintreten, sondern, nach §. 54. das., nur gegen solche Mitglieder, die „durch öffentliche Handlungen eine Verachtung des Gottesdienstes und der Religionsgebräuche zu erkennen geben, oder Andere in ihrer Andacht stören“. Selbst der Mißbrauch der Lehrfreiheit zur Sektenstiftung kann daher keinen gesetzlichen Grund zur Entsetzung eines Lehrers durch bloße Verfügung des Cultusministers abgeben.

Was aber die Furcht betrifft, daß dem angehenden Theologen aus der Lehrfreiheit Schaden erwachsen könne, so beruht solche auf einer falschen Ansicht von dem theologischen Studium. „Ein Theologus“ sagt Schleiermacher „wird nicht anders reif denn durch Zweifel und Anfechtung; das ist ein altes wahres und herrliches Wort. Die Zweifel entstehen in einer von dem Ganzen der jedesmaligen wissenschaftlichen Forschung mitbewegten Theologie, wie Gott sei Dank unsere protestantische immer fein und bleiben muß, doch von selbst, und daher ist nichts wünschenswerther, als daß eine jede Ansicht vorgetragen, und zwar der theologischen Jugend gerade in jenen Jahren der lebendigsten Erregung mit aller Schärfe und Strenge, deren sie fähig ist, vorgetragen werde, so es nur ernsthaft und treu von ernstern, gewissenhaften und wahrheitsliebenden Männern geschieht. Leichtsinrige Frevler und ungründliche Wortkrämer aber sollten freilich auf keinen akademischen Lehrstuhl auch nicht einer profanen Wissenschaft gestellt werden, wie sie denn auch selten lange darauf gedeihen; und so möge es auch den theologischen dieses Belichters ergehen, mögen sie nun orthodox

fein oder heterodox; denn es giebt deren von beider Art. Das sind freilich allbekannte und oft gesagte Wahrheiten, es scheint aber jetzt mehr als je nothwendig, daß sie recht oft und schlicht wiederholt werden.“

Jede Beschränkung der Lehrfreiheit in der Theologie kann nur aus dem Irrthum oder dem falschen Vorgeben herrühren, daß die Kritik die Religion selbst anzugreifen vermöge. Diese ist ein eherner Fels, an dem die Wogen menschlicher Meinungen wie Schaum zerstieben, weil sie eine geistige Thatsache ist, deren Gewißheit sich nicht erschüttern läßt.

Was aber die äußerlichen Thatsachen betrifft, an welche die Religionslehren sich knüpfen, so sind diese freilich nur insoweit unerschütterlich und ewig, als ihnen eine ewige Idee zum Grunde liegt, und sie, vermöge dieser, an der Vernunft selbst ihren Halt finden. Der Geist giebt Zeugniß dem Geiste, was aber vor dem Geist sich nicht rechtfertigt, das steht nur so lange fest, als kein begründeter Zweifel sich dagegen erhebt. Dieser ist jedoch überall möglich und zulässig, wo eine Thatsache ihre Gewähr lediglich in der Zuversicht zu der Glaubwürdigkeit der Berichterstatter findet. Was der Geschichte angehört, kann sich auch der Kritik nicht entziehen.

Die Religionslehre endlich, die Dogmatik, ist nichts weiter, als die zeitliche Auffassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, es ist also nur die in den Vorstellungen der Zeit sich bewegende Religionslehre, und nicht die Religion selbst. Ist ihr Kern auch die Wahrheit, so ist

dies doch nur die Wahrheit in der endlichen Form der Meinung, und es ist die Aufgabe der Wissenschaft, sie, vermöge der Kritik, von dieser Endlichkeit zu befreien, und sie immer heller und glänzender in der ihr angemessenen ewigen Form des Gedankens hervortreten zu lassen.

