

**G. TEICHMÜLLERS**  
**PHILOSOPHIE DES CHRISTENTUMS**

VON

**E. TENNMANN**

---

TARTU 1931

K. Mattiesens Buchdruckerei Ant.-Ges., Dorpat, 1931.

## Vorwort.

Im Herbst 1932 haben wir Veranlassung den hundertsten Jahrestag der Geburt Gustav Teichmüllers zu feiern. Als ein Vorbote jenes Tages mag das vorliegende Buch erscheinen, das im I. Teil aus dem Nachlass Teichmüllers seine leider nur in kurzer Fassung erhaltene Vorlesung über die Philosophie des Christentums bringt. Die Vorlesung ist 1886 im II. Sem. an der Dorpater Universität gehalten worden. Die Beilagen I—VI stammen gleichfalls von Teichmüller und sind zum Teil nicht abgeschlossene Kapitel des bis jetzt vermissten Werkes. Es fehlen sicher noch zwei grössere Kapitel: das Gottesbewusstsein und der christliche Humor. Die Philosophie des Christentums sollte eine Fortsetzung der Religionsphilosophie und der neuen Metaphysik („Wirkliche und scheinbare Welt“) sein. Dazwischen schob sich als Vorbereitung die „Neue Grundlegung der Psychologie und Logik“. Ebenso liegt die zweite Hälfte der Metaphysik mit der Kategorienlehre bisher nur handschriftlich vor. So ist die hiermit der Öffentlichkeit übergebene Philosophie des Christentums weit vorbereitet und hoffentlich eine notwendige Darbietung, wie ich privatim von mancher Seite schon weiss. Sie steht im besten Einklang mit dem gesamten System Teichmüllers und setzt dieses voraus. Daher hielt ich es für notwendig, die möglichen und wahrscheinlichen Überraschungen bei der ersten Lektüre durch Anmerkungen und Ergänzungen auszugleichen oder zu erklären, ferner eine gedrängte Übersicht des Systems im II. Teil zu geben und die Auseinandersetzung mit neueren Richtungen im Sinne Teichmüllers zu wagen, um seine Diskussionsfähigkeit in der Gegenwart zu beweisen.

Teichmüller ist nicht nur mit Unrecht, sondern zum grossen Schaden der Wissenschaft und der Menschheit stark übersehen worden. Seinen Anspruch eine exakte Philosophie bieten zu wollen dürfen wir wohl anerkennen. Heute, wo die Philosophie

zwischen Leben und Wissenschaft geteilt ist, ist es besonders lehrreich zu merken, wie diese unglückliche Alternative bei Teichmüller gar nicht aufkommen kann, da das Bewusstsein bei ihm gerade das bietet, was die Lebensphilosophie sucht, und zwar auf sehr exakte Weise, ohne irgendwie dem Subjektivismus oder der Skepsis zu verfallen, so dass die Forderungen des richtigen Denkens nicht nur erfüllt, sondern nur nach dieser Methode wirklich befriedigt, also die Probleme wissenschaftlich gelöst werden können.

Im Kampf der Weltanschauungen nimmt Teichmüller eine so normale und gesunde Stellung ein, dass man staunen kann, wie so etwas in Vergessenheit geraten konnte.

Der christlichen Theologie sollte sein System zweifellos viel grössere Dienste leisten, als irgendeine Form des Idealismus oder des Positivismus es je könnte.

Aber auch auf alle anderen Zweige der Wissenschaft und Kunst fällt von hier aus grelles förderndes Licht, da die Strahlen nach allen Seiten leuchten, so auf die Natur-, Kultur-, Kunst-, Rechts-, Staatsphilosophie mit allen ihren Konsequenzen.

Der Herausgeber kann nur wünschen, dass dieses Buch viele anregen möge, wieder nach den vergessenen Werken Teichmüllers zu greifen und nach den noch zu erwartenden zu fragen.

Meinen verbindlichsten Dank sage ich der Tochter des Philosophen, Fräulein Anna Teichmüller in Mittel-Schreiberhau, für die äusserst entgegenkommende Weise, womit sie mir Material aus dem noch reiche Schätze bergenden Familienarchiv zur Verfügung gestellt hat, und dem Herrn Professor Walter Anderson in Tartu (Dorpat) für die gewissenhafte Durchsicht der Korrekturbogen.

E d. T e n n m a n n.

## Literatur.

### G. Teichmüllers Werke und Abhandlungen.

Die Aristotelische Einteilung der Verfassungsformen	1859
Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie	1859
Über die Differenz von Tragödie und Epos bei Aristoteles	1867
Aristotelische Forschungen I—III	1867, 1869, 1873
Ungedruckte Briefe von Kant und Fichte	1874
Über die Unsterblichkeit der Seele (abgekürzt U. <sup>2</sup> )	1874, 21879
Studien zur Geschichte der Begriffe (abgek. St.)	1874
Über den Ursprung des Terminus <i>ἐπαγωγή</i>	1875
Die Platonische Frage	1876
Neue Studien zur Geschichte der Begriffe I—III (NSt.)	1876—1879
Darwinismus und Philosophie (D.)	1877
Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel von Immanuel Kant	1877
Der Begriff des Raumes bei Lucrez	1877
Über die Frauenemanzipation	1877
Über Landschaftsmalerei	1878
Zur Pädagogik der Elementarschulen	1878
Pädagogische Fragen	1879
Die Reihenfolge der Platonischen Dialoge	1879
Über das Wesen der Liebe (WL.)	1880
Pädagogisches	1881
Über <i>ἐπιναγωγή</i> und <i>ἐπαγωγή</i> , <i>ἐπιναφέρειν</i> und <i>ἐπιφέρειν</i>	1881
Die wirkliche und scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik (WW.)	1882
Über den Ursprung des Bewusstseins	1833
Religionsphilosophie (RPh.)	1886
Viele Rezensionen in Gött. Gel. Anz.	1862—1888
Neue Grundlegung der Psychologie und Logik, herausgegeben von J. Ohse (PL.)	1889
Über den Zweck des Lebens (in Pfennigsdorfs Geisteskampf der Gegenwart)	1929

### Über G. Teichmüller.

Torstrik, Liter. Centralblatt Nr. 6	1868
„ Allgem. Lit. Ztg. für das kathol. Deutschland Nr. 43	1869
M. Heinze, Literar. Centralblatt Nr. 27	1873
J. Volkelt, Liter. Wochenschrift Wislicenus Nr. 17	1874
Huber, Theolog. Literaturblatt Nr. 6	1874
E. Laas, Unsterblichkeit (Philos. Monatshefte)	1874
H. Siebeck, Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik B. 66, 68	1875
H. Lotze, GGA. Nr. 15	1876
A. Chiapelli, Un nuovo critico di Platone in Germania	1877
M. Heinze, Literar. Centralblatt Nr. 31	1877
Revue critique Nr. Nr. 19 u. 37	1879
Susemihl, Philolog. Anzeiger Nr. 4	1879

Th. Achelis, Ztschr. für Philos. u. philos. Kritik Bd. 79	1879
Tocco, Cultura Anno I Nr. IV	1881
A. Chiapelli, Dell' interpretazione panteistica di Platone (Public. del R. Istituto di Studi Superiori)	1881
Filippo Masci, Un metafisico antievoluzionista: Gustavo Teichmüller	1881
Paul Tannery (Revue philos. de Ribot)	1880, 1881, 1882, 1883, 1885
Ed. Zeller (Deutsche Lit.-Ztg.)	1882
B. Spaventa, Esame di un' obbiezione di Teichmüller alla dialettica di Hegel	1883
Tocco, Quistioni Platoniche etc.	1885
O. Zöckler, Über Aufgabe, Inhalt u. Einteilung der Religions- philos. mit besonderer Beziehung auf Teichmüller (Evangel. Kirchenzeitung Nr. Nr. 16 u. 17)	1887
R. Lipsius, Religionsphilosophie (Theol. Jahresbericht)	1887
W. Lutoslavski (Jahrb. f. Altertumskunde)	1888
R. Eucken, Religionsphilosophie (Gött. Gel. Anz. Nr. 16)	1888
Н. Бобровъ, Основы психологіи и философіи (Вопр. фил. и психол. кн. 9)	1889
A. Ковловъ, Густавъ Тейхмюллеръ (Вопр. фил. и психол. V, 4, 5)	1894
A. Ковловъ, Теорія искусства съ точки зрѣнія Тейхмюл- лера (Вопр. фил. и псих. VI, 2)	1895
E. Pfennigsdorf, Die erk.-theoret. u. rel.-phil. Grundgedan- ken Teichmüllers (Theol. St. u. Kr.)	1895
Я. Озе, Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце, Юрьевъ	1896
O. Siebert, Geschichte der neueren deutschen Philosophie	1898
Ad. Müller (Arch. f. systemat. Phil. VI)	1900
VI. M. Radovanović, Menschengest u. Gottheit	1903
Ad. Müller (Arch. f. Gesch. d. Phil. 21)	1908
R. Liebe, Artikel Teichmüller (Rel. in Gesch. u. Geg. V)	1913
H. Nohl, Eine historische Quelle zu Nietzsche's Perspektivis- mus (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr.)	1913
Б. Hocks, Verhältnis der Erkenntnis zur Unendlichkeit der Welt bei Nietzsche	1914
R. Hollmann, Abriss der Psychologie und Logik nach Teich- müller	1914
И. Румеръ, Пантеизмъ и теизмъ въ философіи Тейхмюл- лера (Вопр. фил. и псих. кн. 126 [I])	1915
W. Freymann, Filosoofia Tartu Ülikoolis (III j. Teichmüller ja ta mõju — Üliõpilasleht)	1920
K. Oesterreich, Überweg-Heinze, Gesch. der Phil. IV	1925
P. Klöckner (Neues Sächs. Kirchenblatt Nr. Nr. 23, 24)	1926
E. Tennmann, Die vierte Weltansicht als Grundlage der Philosophie des Christentums von G. Teichmüller (Pfennigsdorfs „Geisteskampf der Gegenwart“ Nr. 10)	1928
Hubertus Grützner (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Münster, Heft 3).	1929

## Inhalt.

Vorwort . . . . .	III—IV
Literatur . . . . .	V—VI

### I. T E I L.

#### G. Teichmüllers Vorlesungen über Philosophie des Christentums.

##### I. Abschnitt.

	Seite
§ 1. <i>Zweck</i> . . . . .	1—2
§ 2. <i>Möglichkeit der Aufgabe für die Philosophie</i> . . . . .	2—4
§ 3. <i>Hilfsmittel und Methode</i> . . . . .	5—6
§ 4. <i>Nominaldefinition des Christentums</i> . . . . .	6—7
§ 5. <i>Jesus und sein äusseres Leben</i> . . . . .	7—8
§ 6. <i>Methode, das Wesen des Christentums zu bestimmen</i> . . . . .	8—12
Apriorische Einteilung aller Religionen und Methode der Elimination 8. — A. Die projektivischen Religionen 9. — a) Die Furchtreligion 9. — b) Die Religion der Sünde 9. — B. Die pantheistischen Religionen 9. — a) Der Pantheismus der That 10. — 1) Der Fortschrittsenthusiasmus 10. — 2) Pantheistische Werkheiligkeit, Staats- und Kirchenenthusiasmus 10. — 3) Der Kunstenthusiasmus 10. — b) Der Pantheismus des Gefühls 10. — c) Der Pantheismus des Gedankens 11.	
§ 7. <i>Die sechs konstituierenden Elemente des Christentums</i> . . . . .	12—17
1) Der Begriff des Ichs oder der Seele 12. — 2) Der Begriff der Gottheit 13. — 3) Das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen 13. — 4) Verhältnis der Menschen untereinander und zu Gott 14. — 5) Das Verhältnis Gottes zur Welt und zur Geschichte 15. — 6) Unsere Religion ist ausschliesslich geknüpft an die Person Christi 15.	
§ 8. <i>Methodologische Frage, Vernunft und Offenbarung</i> . . . . .	17—19
§ 9. <i>Kritik anderer Ansichten</i> . . . . .	19—29
1) Ritschl 19. — 2) Hegel 20. — 3) Schleiermacher 21. — 4) Renan (Vie de Jésus) 22. — 5) W. Wundt (Ethik) 23. — 6) Eduard von Hartmann (Selbstersetzung des Christentums) 26.	

## II. Abschnitt. Philologische Betrachtung.

§ 1.	<i>Das von den Aposteln und Evangelisten verkündete Christentum ist nicht das wahre</i> . . . . .	29—33
	1) Der Apostel Paulus 29. — 2) Jakobus, Bruder des Herrn, und Petrus 31. — 3) Die Evangelisten 32.	
§ 2.	<i>Das Christentum kann nur in und durch die falschen Darstellungen erkannt werden</i> . . . . .	33—34
§ 3.	<i>Beweis, dass das Christentum alles Jüdische und also das A. T. abschafft und ganz Neues gibt</i> . . . . .	34—37
§ 4.	<i>Das Leben Jesu</i> . . . . .	37—50
§ 5.	<i>Die Religion Jesu</i> . . . . .	50—57
	I. <i>Dogmatik</i> . . . . .	50—54
	A. Gott und leh. Kindschaftsverhältnis . . . . .	50—51
	B. Philologische Belege . . . . .	51
	C. Verhältnis Gottes zur Natur . . . . .	51—53
	D. Philosophie dieser Dogmatik . . . . .	53—54
	1) Verhältnis des Ichs zur Natur und Welt 53. — 2) Gott als Einheit in drei Manifestationen 53. — 3) Jesus — Gottes Sohn 54. — 4) Der Heilige Geist 54.	
	II. <i>Ethik</i> . . . . .	54—56
	III. <i>Der Kultus</i> . . . . .	56—57
	<b>Beilage I. Kritik der bisherigen Theologie</b> . . . . .	58—95
	I. <i>Kritik des Gottesbegriffes der projektivischen Religionen</i> . . . . .	58—68
	A. Kosmologischer Beweis. Kritik des Aristotelischen Gottes	61—64
	B. Physikotheologischer Beweis . . . . .	64—66
	C. Kritik des ontologischen Beweises . . . . .	66—68
	II. <i>Kritik der pantheistischen Gottesbegriffe</i> . . . . .	68—95
	A. Dogmatischer oder projektivischer Pantheismus . . . . .	68—75
	a) Grundfehler des Pantheismus. Es fehlt ein Begriff des Ursprungs der Gegensätze . . . . .	69—71
	b) Genereller Fehler aller Arten des projektivischen Pantheismus . . . . .	72—73
	c) Spezifischer Fehler der drei Formen des projektivischen Pantheismus . . . . .	73—75
	B. Kritischer Pantheismus . . . . .	76—95
	a) Das Prinzip für die Definition des kritischen Pantheismus . . . . .	76—79
	b) Fehler des kritischen Pantheismus . . . . .	79—85
	c) Kritik des Pantheismus der Tat und des Gefühls . . . . .	85
	d) Kritik des Pantheismus der Tat . . . . .	86—90
	e) Kritik des Pantheismus des Gefühls . . . . .	90—95

Beilage II. **Theologie.**

*Erkenntnistheoretischer Beweis für das Dasein Gottes* . . . . . 96—104

I. Der Fehler der bisherigen Theologie . . . . . 96—100

a) Nach der bisherigen Theologie kann es weder einen  
Begriff noch einen Namen von Gott geben . . . . . 98—99

b) Weshalb man die eigentümliche Erkenntnisquelle nicht  
suchte . . . . . 99—100

II. *Erkenntnistheoretischer Beweis für das Dasein Gottes* . . . . . 100—104

Beilage III. **Meine Theologie** . . . . . 105—108  
Lehrsätze 1—11.

Beilage IV. **Schöpfung** . . . . . 109—115  
Welt und Gott 112—115

Beilage V. **Sünde** . . . . . 116—118

Beilage VI. **Logik des Neuen Testaments** . . . . . 119—123  
Die Aufgabe . . . . . 119

I. Kapitel. Der eigentümliche Ausdruck für die logischen Formen.  
Die Definition . . . . . 120—123

1. Individuelle Definition.

a) Definition eines Individuums durch ein früheres Individuum 122—123

Anmerkungen zu den Vorlesungen G. Teichmüllers über Philo-  
sophie des Christentums . . . . . 124—133

Anmerkungen zu Beilage III: Meine Theologie . . . . . 133—134

Anmerkungen zu Beilage V: Sünde . . . . . 134

## II. TEIL.

**Voraussetzungen zur Philosophie des Christentums nach dem  
System Teichmüllers** . . . . . 135—184

§ 1. Die religiöse Krisis und ihre Ursache . . . . . 135—136

§ 2. Der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen . . . . . 136—142

§ 3. Bewusstsein und Selbstbewusstsein . . . . . 143—146

§ 4. Bewusstsein und Erkenntnis . . . . . 146—151

§ 5. Ichbewusstsein . . . . . 151—156

§ 6. Das Sein . . . . . 156—158

§ 7. Die Arten des Seins und das Ich . . . . . 158—162

§ 8. Die Substanz . . . . . 163—169

§ 9. Der Begriff der Seele . . . . . 169—171

§ 10. Wille oder Gefühl und Handlung . . . . . 171—173

§ 11. Der Begriff der Religion . . . . . 173—174

§ 12. Die Einteilung der Religionen . . . . . 174—181

§ 13. Religion und Metaphysik . . . . . 181—184

## III. THEIL.

**Das Verhältnis Teichmüllers zu neueren Vertretern des Christen-  
tums und der Philosophie . . . . . 185—216**

## A. Theologen.

Schlatter, Schaefer, E. Pfennigsdorf, W. Elert, H. Groos — 185, K. Barth, Fr. K. Schumann, R. Otto, Fr. Gogarten — 186, A. Bonus, M. Luther — 188, Schleiermacher — 190, A. Dorner — 191, W. Lütgert, K. Leese, E. Hirsch — 193, E. Brun- ner — 195 . . . . .	185—197
---	---------

## B. Philosophen.

J. Rehmke — 197, L. W. Stern — 202, Ch. Renouvier — 203, D. Mahnke, K. Fr. Oesterreich — 207, W. James, A. M. Fair- bairn — 208, H. Scholz — 209, M. Scheler, L. Klages — 212, D. H. Kerfer — 213, O. Dittrich — 215 . . . . .	197—216
Namenregister . . . . .	217—218
Sachregister . . . . .	219—225
Corrigenda . . . . .	226

# I. Teil.

## G. Teichmüllers Vorlesungen über Philosophie des Christentums.

2 St. II. Sem. 1886.

### I. Abschnitt.

#### § 1. Zweck.

Unter Philosophie des Christentums könnte man, indem man einen genetivus subjectivus annimmt, die Philosophie der christlichen Kirche oder der Christen verstehen, wie etwa H. Ritter sie als die seit Christus bestehende Philosophie der Patres, der Scholastiker und neueren Philosophen auffasst. Wir wollen jedoch einen genetivus objectivus annehmen und von einer Philosophie reden, welche das Christentum zum Gegenstande hat. Zwar ist das Christentum nur in Personen<sup>1)</sup> vorhanden, die es tragen, wir aber betrachten nicht die Personen, sondern das in den Personen gebundene, eigentümliche Leben, die Gesinnung<sup>2)</sup> und die eigentümliche Form des Geistes oder das Wesen derselben. Das Wesentliche des Christentums soll ganz in dem Sinne bestimmt werden, wie jede Wissenschaft das Wesentliche, die Natur der Sache, das Allgemeine oder die Form, die Idee in der Erscheinung zu erfassen sucht. So bestimmt z. B. die Wissenschaft das Wesen vom Nerv, vom Muskel, von einer Sprachform.

Es ist also hierbei ausgeschlossen, dass das Christentum (darwinistisch gefasst) eine bloss zufällige, singuläre Erscheinung sein könnte, wie z. B. die Grenzen Frankreichs, sonst gäbe es nur eine geschichtliche Betrachtung des Christentums. Vielmehr muss dasselbe wissenschaftlich und philosophisch behandelt, etwas Allgemeines, ideal-Notwendiges, Apriorisches und Transzendentes, im Sinne von Plato und Kant zum Ausdruck bringen. Also nicht wie eine Mode, sondern als eine notwendige Form des Geistes.

Allein diese Voraussetzung muss sich selbst erst später rechtfertigen; denn das Christentum könnte ja ein blosser Aberglaube

sein. Auch gibt es eine Partei, selbst unter Theologen, welche das Christentum als etwas Singuläres auffasst. Nach Strauss hat sich das Christentum überlebt, Renan ist der Meinung, Christus selbst habe sich einer Illusion hingegeben, indem er sich für den Gottessohn hielt. Nehmen wir dagegen an, dass das Christentum eine notwendige, ewige Form des Geistes ausdrückt, die in der Natur des Menschen begründet ist, so müssen wir, um Erkenntnis zu gewinnen, einen Standpunkt suchen, der ausserhalb<sup>3)</sup> des Christentums liegt. Dieser ist uns in der Philosophie gegeben.

Die Philosophie des Christentums ist aber, wie erwähnt wurde, nicht Wissenschaft vom Christentum, wie sie teils als Geschichte, teils als positive<sup>4)</sup>, exegetische und beschreibende Theologie auftritt, sondern sie ist Philosophie, d. h. 1. Kritik, welche von anderem<sup>3)</sup> Standpunkt als dem der positiven<sup>4)</sup> Theologie zum Mindesten komparativ verfährt, oder von anderem Notwendigen und Gewissen aus ihre Schlüsse zieht, nicht gleich wie die positive Theologie, auf dem Standpunkt steht; 2. spekulative Erkenntnis, welche durch positive Erfassung des spekulativen (metaphysischen) Inhalts des Christentums zu erkennen hat, was in ihm metaphysisch unentwickelt ist, oder was noch nicht den wissenschaftlichen, d. h. philosophischen Ausdruck gefunden hat.

Die Kritik muss z. B. untersuchen, welchen Wert das Christentum vor anderen Religionen hat, ob es sich überlebt habe, ob, wie Ed. v. Hartmann und Max Müller annehmen, nicht etwa der Buddhismus höher stehe. Die spekulative Erkenntnis hat die Aufgabe, auf den Ursprung der christlichen Wahrheiten zurückzugehen und sich in die zugehörigen<sup>5)</sup> Gedanken zu vertiefen, welche sich auf dieselben Gegenstände richten, mit denen sich auch die Philosophie beschäftigt, z. B. auf das Wesen Gottes, der Unsterblichkeit, der Zeit.

## § 2. Möglichkeit der Aufgabe für die Philosophie.

Zunächst scheint das Christentum bloss den Theologen zuzugehören, wie die Pflanzen den Botanikern, die Sprachen den Philologen. Welches Recht hätte da eine andere Wissenschaft, sich hineinzumengen? Hat die Jurisprudenz z. B. in der Chemie

etwas zu sagen? Oder sollte es sich in der Philosophie anders verhalten? Wir fragen also vor allem nach dem Verhältnis der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften.

Jede einzelne Wissenschaft ist eine Gemeinschaft zweier Faktoren; sie umfasst 1. das empirische Material, die Sinneswahrnehmungen, das Bewusstsein überhaupt, 2. die Vernunft, durch welche das gegebene Material verarbeitet, erklärt, unter Kategorien gebracht wird. Die Vernunft aber, die der Spezialforscher braucht, kommt zu jeweiliger Selbsterkenntnis in der Philosophie.

Darum hat jede einzelne Wissenschaft einen Anteil, eine Aktie und darum ein Interesse an der Philosophie, und kann von ihrem Gebiete aus darin mitsprechen. Ebenso umgekehrt aber ist die Philosophie nicht auf das Allgemeine der Prinzipien gebaut, sondern der Geist ist allgemein offen und zugänglich, und es wird das Allgemeine erst an dem Besonderen bewusst. Lebt die Philosophie nicht im Umgange mit dem Empirischen, so ist sie tot. Will man aber die Philosophie aus der Wissenschaft entfernen, so hört alle Wissenschaft auf. Beispiele: Logik, Ästhetik usw.

Daher gibt es eigentlich nur eine allgemeine Wissenschaft. Ihre Spaltung ist erst durch die vielen Detailkenntnisse und Einzelerfahrungen notwendig geworden, und die Entfernung beider Faktoren ist nur eine scheinbare.

So können auch die Theologen nicht ohne Philosophie auskommen; denn diese ist das Bewusstsein des Geistes von seinem Inhalt und seiner Tätigkeit. Wie jeder Spezialforscher, so gebraucht auch der Theologe nicht seine naive Vernunft, sondern entlehnt eine Menge von bereits ausgebildeten Begriffen aus der Philosophie und nimmt sie voraussetzungslos an. Beispiele: *ὁσία* Gottes, ob Christus *ἰσοούσιος*, Person oder Natur, zwei oder eins. Alle Theologen schliessen sich daher bewusst oder unbewusst einer philosophischen Richtung an. Athanasius ist nicht ohne Kenntnis des Platon und Aristoteles zu verstehen. Die Hauptfrage der Reformationszeit, ob die Werke oder der Glaube (*ἔργα* oder *ἔξτε*) selig machen, wird in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles entschieden. Baur schliesst sich an Hegel, Thilo an Herbart, Ritschl an Kant an; Oettingen setzt den Idealismus im Allgemeinen voraus, entlehnt von Hegel

die Gegensätze, von Aristoteles die goldene Mitte, von Platon die Idee, die in der Natur liegt.

Sofern der Geist sich auf die Prinzipien richtet, haben wir es also mit der Philosophie, sofern er sich auf das Empirische richtet, mit den Einzelwissenschaften zu tun. Der Geist selbst ist unteilbar.

Wie aber kommt der Philosoph darauf, über das Christentum zu philosophieren? Weil er selbst Christ ist und als Bekenner das Christentum kennen und in sich haben muss. Er nähert sich dem Theologen, indem er gleich diesem die allgemeinen Quellen und die Geschichte des Christentums, sowie auch den positiven Inhalt desselben zu beherrschen sucht. Die Differenz zwischen beiden aber liegt darin, dass es sich für den Philosophen nicht um einzelne, speziell positiv theologische Fragen dreht, sondern um allgemeine Auffassungsformen und prinzipielle Gesichtspunkte, um deren willen die Theologen die Philosophen suchen und brauchen. So erforscht der Philosoph nicht etwa, wann und unter welchen Bedingungen diese oder jene Schrift verfasst, wer der Verfasser ist usw. Der Theologie liegt die Bearbeitung des Einzelnen ob, sie studiert die Geschichte der Kirche und der Dogmen, sie hat philologisch und exegetisch zu verfahren, sie beschäftigt sich mit dem Kultus und hat ihre pastorale und missionierende Wirksamkeit. Die Philosophie der Religion und des Christentums dagegen richtet sich auf die apriorischen Elemente, ebenso wie die Philosophie der Geschichte, der Sprache, der Natur, des Rechts, der Mathematik, kurz jedes speziellen Gebietes die prinzipiellen Fragen, die in dem allen Menschen gemeinsamen Geiste wurzeln, zu lösen sucht.

Dies wäre aber nur tunlich in der Voraussetzung, dass das Christentum nicht schon von Hause aus als eine Wissenschaft, eine fertige Lehre aufträte; denn unsere wissenschaftliche Tätigkeit verhält sich entweder lernend einem schon Fertigen gegenüber, z. B. Euklids Geometrie, Spinozas Opera, Franks Theologie usw. oder forschend, wenn das Objekt, sei es Natur oder Geist, sich noch nicht selbst in klaren Begriffen darstellt. Dass das Christentum aber kein abgeschlossenes System bildet, sieht man daraus, dass es so viele einander entgegengesetzte Seiten und Lehren gibt. Mithin ist die Philosophie berechtigt das Christentum zum Objekt ihrer Untersuchung zu machen.

### § 3. Hilfsmittel und Methode.

Die Hilfsquellen, durch welche wir das Christentum erkennen, sind zum Teil dieselben, welche 1. die positive Theologie gebraucht. Wir haben die frühesten Urkunden in den Evangelien der 3 Synoptiker, in dem Evangelium Johannis und den Schriften der Apostel, welche teils an Juden, teils an Heiden gerichtet sind. Im Kreise des Judentums stehen Petrus und Jakobus, vielfach aber auch Paulus, der Heidenmissionar, denn seine Idee der Rechtfertigung entspricht dem Geschmack der Juden, während sein Brief an die Kolosser eine mehr heidnische Weltauffassung voraussetzt. Letzteres gilt auch für die Briefe des Johannes. Das Evangelium Johannis ist in Ephesus entstanden, in einem Kreise, wo die heraklitische Philosophie zu Hause war und griechische Bildung blühte. Wichtig ist auch die kürzlich von Harnack herausgegebene *διδαχὴ τῶν 12 ἀποστόλων* welche für älter gehalten wird als manche Bücher des Neuen Testaments.

Ferner haben wir die ganze spätere theologische Literatur zu berücksichtigen. Was den Unterschied der Theologen von kanonischen und unkanonischen Schriften anbetrifft, so liegt uns dieser fern, da wir ja erst das Wesen des Christentums festzustellen haben, nach welchem hierüber entschieden werden müsste. Diese Einteilung wurde von der Majorität in der Kirche aus politischen Gründen im Interesse des Gemeinschaftslebens und der Aufrechthaltung des Regiments gemacht, wir sehen aber, dass die Meinungen, welche einst als unkanonisch aus der Kirche ausgeschieden wurden, noch jetzt teils von grösseren Gruppen vertreten werden. Es ist also nicht möglich, eine katholische Dogmatik im eigentlichen Sinne eines allgemeinen Bekenntnisses herzustellen; die Verschiedenheit der Konfessionen entspricht vielmehr der Einseitigkeit und Beschränktheit der menschlichen Natur. Zur Erforschung des Christentums dienen uns endlich noch die Feinde desselben mit ihren Angriffen, ein Celsus, Porphyrius und die modernen.

2. Ein zweites Hilfsmittel bieten nun die geschichtlichen Quellen. Das Leben Jesu und der von ihm gestifteten Gemeinschaft muss historisch-kritisch untersucht werden.

3. Als dritte Quelle muss das eigene Bewusstsein befragt werden, sofern es in den christlichen Geist hineingezogen ist;

denn das Christentum ist eine lebendige Gesinnung, die man bei andern nicht verstehen kann, wenn man sie nicht selbst in sich trägt.

Diese drei Quellen liegen dem Theologen und Philosophen gleich nah.

4. Einen vierten Gesichtspunkt gibt uns die Vernunft, die sich selbst erkennt und semiotisch <sup>6)</sup> das ganze geistige Leben erfasst. Durch dieses Element unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie, indem sie die transzendentalen oder apriorischen Begriffe zur Kritik der Auffassung benutzt.

#### § 4. Nominaldefinition des Christentums.

Was ist das Christentum? Was ist es nicht? Es ist nicht eine gewisse Lehre; sonst könnte es als eine Wissenschaft gelehrt werden und gehörte bloss dem theoretischen Geiste an. Es ist nicht die „Lehre des Stifters des Christentums“ im Sinne der Rationalisten; noch können wir es, wie Prof. v. d. Goltz es in seinen „Prinzipien der christlichen Dogmatik“ versuchte, als diejenige Lehre fassen, die in allen christlichen Bekenntnissen als gemeinsame auftritt.

Das Christentum besteht auch nicht in einem gewissen Kultus, in äusseren Handlungen oder Riten, wie z. B. einige Sekten in Russland sich nur durch die Art der Bekreuzigung oder durch das Erheben von zwei oder drei Fingern beim Schwören unterscheiden; denn dergleichen könnte auch von einem Nichtgläubigen vollzogen werden.

Endlich muss auch der Versuch, das Christentum als blosse Ethik darzustellen, abgewiesen werden. In seinem Nathan erklärte Lessing die Dogmatik für gleichgültig und legte alles Gewicht auf eine sittliche Gesinnung und entsprechende Handlungen der Gerechtigkeit, Milde und Menschenliebe. Doch kann auch jemand aus blossem Temperament tugendhaft sein; es kommt also beim ethischen Handeln auf die Motive an, welche durch eine dogmatische Überzeugung bestimmt sind. Erst durch Beziehung der sittlichen Gesinnung auf den Gegenstand des Glaubens wird sie zu einer religiösen.

Da wir nun den spezifischen Charakter des Christentums erst am Schluss unsrer Untersuchung werden bestimmen können, so müssen wir uns vorläufig mit einer Nominaldefinition

begnügen. Als Religion ist das Christentum wie alle anderen Religionen nach der Definition, welche ich in meiner demnächst erscheinenden „Religionsphilosophie“<sup>7)</sup> bereits gegeben habe, eine Gesinnung gegen Gott, die sich kultisch, ethisch und dogmatisch symbolisiert. Hiermit ist das genus bestimmt; die spezifische Differenz aber lässt sich vorderhand nur äusserlich bezeichnen. Das Christentum ist nämlich diejenige Religion, welche von der historischen Persönlichkeit Jesus anfängt und sich bis jetzt in immer breiterem Strome erhalten hat. Ein Christ ist also derjenige, welcher das Christentum als eine bestimmte Art des geistigen Lebens, als eine lebendige Kraft in sich trägt, und wer es nicht in sich hat, kann auch nichts davon wissen.

Die Realdefinition<sup>8)</sup> des Christentums aber kann erst nach erlangter Kenntnis der Tatsachen, welche sich an die Person Jesu knüpfen, gegeben werden.

### § 5. Jesus und sein äusseres Leben.

In kurzen Zügen müssen wir einen Überblick über das Leben Jesu gewinnen.

Jesus trat im Kreise des Judentums auf und wurde als Jude geboren. Wie bei vielen grossen Persönlichkeiten des Altertums knüpfen sich an seine Geburt eine Anzahl von Mythen. In derselben Weise, wie 400 Jahre früher Plato vom Gott Apollon erzeugt sein sollte, wird auch Jesus eine übernatürliche, göttliche Erzeugung zugeschrieben. Dass seine Mutter als Jungfrau verehrt wird, stimmt ebenfalls mit Sagen des Heidentums überein. Sein Vater war ein einfacher Handwerker. Über seine Erziehung wissen wir nichts; ob er griechische Bildungselemente in sich aufgenommen hat, ob er griechisch oder lateinisch sprechen konnte, welcher Sprache er sich etwa Pilatus gegenüber bediente, bleibt uns unbekannt.

Das Zusammentreffen mit Johannes dem Täufer führt einen Wendepunkt in seinem Leben herbei. Johannes, ein sehr hervorragender Mann seiner Zeit, zeichnet ihn aus und stellt ihn weit über sich. Dadurch zum Selbstbewusstsein erhoben, tritt Jesus als Prophet auf. Während aber die gewöhnlichen Propheten ein zukünftiges<sup>9)</sup> Gottesreich verheissen hatten, richtet Jesus seinen Sinn auf die Gegenwart und ver-

kündet das Himmelreich als nahe herbeigekommen. Durch die alten Propheten, die ihren Gott draussen suchten, hatte das Wort Gottes, ihnen selbst unbewusst, gesprochen. Jesus fühlt das göttliche Leben in sich, und die Einheit und Gemeinschaft mit Gott als seinem Vater, die ihm im Gegensatz zum Verhalten aller anderen Menschen immer klarer bewusst wird, bringt ihn zur Erkenntnis, dass er der verheissene Gottessohn, der *Messias* sei.

Mit Unrecht meint Harnack, dass Jesus sich bloß für einen Propheten gehalten habe. Jesus glaubte es fest, dass in ihm die Erfüllung gekommen sei; er wollte das wahre Gottesreich stiften, alle Menschen zu seiner Gesinnung erheben und sie zu ihrer Vollendung führen. Er begründete demgemäss mit Bewusstsein eine *Gemeinde* zur Fortpflanzung seines Geistes. Er sammelte einen Kreis von Jüngern um sich, durch welche sein Anhang vermehrt wurde; er erregte ein immer grösseres Aufsehen unter dem Volke und wurde als der jüdischen Religion gefährlich erkannt. Da die Juden das bei den Griechen übliche, menschlichere Mittel nicht kannten, durch Ostrakismus einen Allzumächtigen aus dem Lande zu weisen, so brachten sie ihn mit Hilfe der Römer grausam ums Leben.

Allein seine Anhänger, beseelt von seinem Geist, hielten die Überzeugung fest, dass das Leben auf dieser Erde nicht das wahre und endgültige, sondern nur die Vorstufe eines besseren sei, und dass die Persönlichkeit, abgesehen von ihrer äusseren Erscheinung, weiter lebe. So entstand der *Auferstehungsglaube*<sup>10)</sup>, den Paulus mit Recht als Grundlage des Christentums betrachtet. Jesu Tod, an den sich viele Mythen anschlossen, bewirkte eine selbständige Entfaltung des durch ihn geweckten Geistes und dadurch die Ausbreitung der christlichen Religion durch die ganze Welt.

## § 6. Methode, das Wesen des Christentums zu bestimmen.

### 1. *Apriorische Einteilung aller Religionen und Methode der Elimination*<sup>11)</sup>.

Wenn wir das Wesen des Christentums näher bestimmen wollen, so müssen wir das Gebiet aller Religionen überblicken und das Christentum mit den anderen Religionen vergleichen. Zu

dem Zweck müssen wir eine allgemeine Einteilung derselben finden, ebenso wie wir, wenn wir etwa ein Quadrat definieren wollten, die Parallelogramme in ihre Arten einteilen müssen.

Diese Einteilung der Religionen kann aber nur eine a p r i o r i s c h e sein. Wollte man historisch vorgehen, so würde das Material unendlich sein und es fragte sich, ob man bei jeder einzelnen Religion alle ihre Merkmale erschöpfen könnte. Auch stellen die Religionen keine reinen Typen dar, sondern sind alle gemischt. Die reinen Typen können wir nur auf apriorischem Wege finden, den Einteilungsgrund<sup>12)</sup> bildet die Stellung des Ichs zur Gottheit.

Es entstehen demnach zwei Gruppen von Religionen, die projektivischen und die pantheistischen<sup>13)</sup>.

A. In den projektivischen Religionen wirft der Mensch sein Gottesbewusstsein ausser sich hinaus, indem er Gott als äusseres Wesen betrachtet. Sein Verhältnis zu Gott ist dann e n t w e d e r durch das egoistische Interesse bestimmt, welchem das Motiv der Furcht entspricht, und es ergibt sich a) die Furchtreligion<sup>14)</sup>, oder sein Verhältnis zu Gott ist durch das sittliche Bewusstsein, das Gewissen, bestimmt, welches das Gefühl der Sünde erzeugt, und es entsteht b) die Religion der Sünde oder die Rechtsreligion<sup>15)</sup>.

Gehört nun das Christentum zu diesen projektivischen Religionen? Nein. Der christliche Gott ist kein Furchtgott. „Wir haben nicht einen knechtischen Geist empfangen“, sagt Paulus Röm. 8, 15, „dass wir uns abermals fürchten müssten“. Gott ist keine äussere Naturmacht, die etwa durch Opfer günstig gestimmt werden könnte, sondern Gott ist die Liebe<sup>16)</sup>. Ferner ist das Christentum auch keine Rechtsreligion und der christliche Gott kein projiziertes Rechtssubjekt. Solange sich der Mensch als Sünder fühlt, hat er höchstens die Hoffnung auf ein zukünftiges Gottesreich. Im Christentum aber ist das Königreich Gottes erschienen, in welchem Sündenvergebung und Freiheit herrscht.

B. In den pantheistischen<sup>17)</sup> Religionen wird der im Bewusstsein vorgestellte Gott nicht nach aussen projiziert, sondern in das Innere des Menschen verlegt; aber Gott und Ich verschwinden in unseren Funktionen, in unserem Handeln, Fühlen und Denken<sup>18)</sup>. Wir sehen historisch den Pantheismus der

Tat im Buddhismus, den des Gefühls im Mystizismus und Quietismus, den des Gedankens im Brahmanismus vertreten.

a) Der Pantheismus der Tat<sup>19)</sup> zeigt sich in verschiedenen Richtungen.

1) Als Fortschrittsenthusiasmus<sup>20)</sup> tritt er bei denjenigen Leuten auf, welche sich der Vorbereitung der Zivilisation hingeben und in der Wohlfahrt aller ihr höchstes Ziel und die Vollendung der Welt erblicken. Es ist hierbei ganz gleichgültig, ob man Spiritualist oder Materialist ist, und ob man sich dieses Standpunktes überhaupt als eines religiösen bewusst ist. Während diese Weltauffassung der projektivischen Furchtreligion entspricht, haben wir

2) eine der Rechtsreligion homologe Religionsform in der pantheistischen Werkheiligkeit<sup>21)</sup>, im Staats-<sup>22)</sup> und Kirchenenthusiasmus<sup>23)</sup>. Denn hier ist die Idee der Pflicht und die durch Pflichterfüllung gewonnene innere Befriedigung massgebend. Die Werkheiligen, abgesehen von jeder zufälligen Lehrmeinung, setzen das Heil der Welt einzig und allein in ihre Tugendübung und praktische Nächstenliebe. Epaminondas, dessen ganze Persönlichkeit darin aufging, Thebens Ruhm zu begründen, war Staatsenthusiast. Andere wieder schätzen ihr individuelles Leben für nichts, wenn sie nicht als Glieder der Kirche sich den politischen Zwecken eines sichtbaren Reiches Gottes weihen. So stellt z. B. Windhorst sich als höchstes Ziel, das Papsttum zu seiner einstigen Macht und Grösse zurückzuführen.

3) Eine dritte hierher gehörige Form ist der Kunstenthusiasmus<sup>24)</sup>, für welchen als einer der edelsten Vertreter Schiller zu nennen wäre, der in der künstlerischen Tätigkeit das höchste Leben der Menschheit sich entfalten sah.

Gehört aber das Christentum etwa in eine dieser pantheistischen Formen? Unmöglich, wenn nicht in seinen unreinen Erscheinungen; denn es verachtet und vernachlässigt äusseres Wohlsein. Der sogenannte Fortschritt ist ihm gleichgültig und es ist verständlich, dass es von diesen Richtungen grade wegen seines mangelnden Interesses für alle moderne Kultur angegriffen wird.

b) In dem Pantheismus des Gefühls<sup>25)</sup> oder des Willens wird das Ich und die Gottheit in dem Gefühl aufgehoben. Gott ist die Liebe, und in der Empfindung der Seligkeit,

mit ihm vereinigt zu sein, verschwindet alles andere. Sofern alle Erkenntnistätigkeit in dieser Richtung aufhört, oder nur in sehr unklarer Weise geübt wird, da sonst das Gefühl beeinträchtigt würde, heisst sie Mystizismus, sofern sie sich von äusseren Handlungen abwendet, Quietismus. Hauptvertreter dieser Religionsform sind Schleiermacher, Tauler, Dionysius Areopagita, Angelus Silesius.

Im Gegensatz zu dieser Richtung fordert das Christentum eine Vereinigung mit Gott, die auf Unterscheidung beruht; es hat nur eine scheinbare Ähnlichkeit mit diesem Standpunkt; denn es hält das Bewusstsein der beschränkten Wirklichkeit aufrecht und will diese umgestalten.

c) Wird die dritte geistige Funktion, die Erkenntnis zur Alleinherrschaft gebracht, so erhalten wir den Pantheismus des Gedankens<sup>26</sup>). Nach der Auffassung der idealistischen Pantheisten, Spinoza, Fichte, Hegel, kommt die materielle Welt im Menschen zur Vollendung, und das ganze Seelenleben konzentriert sich im Gedanken. Der höchste Gedanke aber, in dem sich alles aufhebt, ist Gott oder der absolute Geist. Das Ich, als das auffassende Subjekt, lässt sich nur durch den Inhalt des Gedankens bestimmen, und da der höchste Inhalt Gott ist, so verschwindet Subjekt und Objekt in eins. Sofern der Pantheist den höchsten Gedanken denkt, ist er selbst absoluter Geist. Der Mystiker sagt: „Gott ist die Liebe“, der Pantheist des Gedankens: „Gott ist die Wahrheit“.

Bei den Kirchenvätern, welche dem griechischen Idealismus unterlegen sind, wird dieser Standpunkt als Gnosis bezeichnet und die höchste Idee im Logos erkannt.

Diese Auffassung entspricht aber nicht dem Christentum, welches unter Wahrheit nicht bloss das theoretische Erkennen, sondern auch das praktische Leben begreift. Das Wort: „Ihr seid nicht aus der Wahrheit“ heisst: „Ihr handelt nicht der Wahrheit gemäss“. Es ist eine Täuschung der modernen Idealisten, wenn sie von ihren Voraussetzungen aus eine Vereinigung mit dem Christentum erstreben.

Es muss also zur Erklärung des Christentums, welches die erste und einzige Religion dieser Art ist, eine neue Metaphysik gesucht werden<sup>27</sup>).

Lächerlich erscheint uns die Ansicht des Rationalismus und ihres Hauptvertreters, des Popularphilosophen Krug, als handle

es sich im Christentum um nichts wesentlich Neues, sondern nur um gewisse theoretische Sätze, welche durch die Vernunft und Philosophie längst erforscht gewesen wären, und als sei das Christentum mit seinem Universalismus ein blosses Konglomerat von Orient und Okzident, welches sich nach Alexander des Grossen Tode in der alexandrinischen Philosophie durch Verschmelzung von griechischem und jüdischem Geiste vollzogen hätte. — Dass aber der Philosoph und nicht etwa der Historiker das Wesen des Christentums zu bestimmen hat, geht daraus hervor, dass das Christentum eine Weltansicht ist, deren Erklärung auf metaphysischen Begriffen beruht.

### § 7. Die sechs konstituierenden Elemente des Christentums<sup>28)</sup>.

1. Charakteristisch für das Christentum ist:

#### 1. *Der Begriff des Ichs oder der Seele.*

Die Seele ist ein selbständiges, ewiges Wesen<sup>29)</sup>, welchem der Körper<sup>30)</sup> nur als vorübergehende Erscheinung gegenübergestellt wird. Dieser Begriff ist in keiner früheren Religion oder Philosophie zu finden; weder ist die Seele, wie in der Furchtreligion, mit dem Körper vermischt, noch können, wie in der Rechtsreligion, Strafen und Schmerzen nach dem Tode noch den Körper treffen. Nur ein Materialist wie Tertullian konnte behaupten, es gäbe keinen Geist ohne Körper, da ja körperlose Seelen in der Hölle nicht gepeinigt werden könnten. Noch verschwindet sie in den Funktionen wie im Pantheismus. Daraus folgt, dass die Seele nicht nur während des menschlichen Lebens existiert, sondern dass sie vor<sup>31)</sup> der Geburt eine ewige Vergangenheit hat und eine ewige Zukunft nach dem Tode.

Die Unsterblichkeit der Seele, welche ihrer Selbständigkeit und Unabhängigkeit vom Körper entspricht, ist eine spezifisch christliche Überzeugung und findet sich in anderen Religionen höchstens als eine Ahnung. Die Schatten im Hades der Griechen sind Bilder der äusseren Gestalt, nicht die Seele selbst, und ebenso wird in der Lehre von der Wiedergeburt bei den Indern die Seele nicht als metaphysisches Wesen aufgefasst. Im Gegensatz zu dem sonst überall verbreiteten Dualismus gibt es im Christentum

nur ein Prinzip. Die Körperwelt ist blosser Schein; denn die Seele kann den Körper ablegen wie ein Gewand und einen unverweslichen Körper anziehen<sup>32)</sup>. Sie ist nicht wie in der vulgären Auffassung eine Akzidenz am Körper; auch ist sie nicht, wie im Platonismus, ein Produkt des Leibes, so dass mit dem leiblichen Leben auch die Individualität aufhörte. Die Seele ist selbständig und ewig. „Ich bin, ehe Abraham war“ oder „die Seelen der Menschen sind angeschrieben im Buche des Lebens vor der Zeit“<sup>33)</sup> heisst, dass die Seele als solche von Anfang an in den Weltplan hineingekommen war.

Mit Recht hat der Apostel Paulus die Lehre von der Auferstehung zum Kardinalpunkt des Christentums gemacht; doch bedarf nur die populäre Auffassung für den Unsterblichkeitsglauben einer Wunderwirkung Gottes.

## 2. *Der Begriff der Gottheit.*

Im Christentum ist Gott nicht projektivisch draussen zu suchen, weder im Olymp, noch im blauen Himmel; selbst die „Allgegenwart“ Gottes ist eine falsche projektivisch-dogmatische Bestimmung, die überall Widersprüche hervorruft, wenn sie nicht allegorisch gefasst wird. Denn da der Raum<sup>34)</sup> nichts Wirkliches ist, so ist auch Gott<sup>35)</sup> nicht räumlich ausser uns vorhanden. Dennoch ist Gott nicht pantheistisch als abstrakte oder logische Einheit des Seins, als Substanz<sup>36)</sup> schlechthin zu fassen, die im menschlichen Geiste zum Selbstbewusstsein<sup>37)</sup> kommt. Die christliche Vorstellung nimmt ein Verhältnis von Person zu Person an, ein Ich und Du. Gott kann uns zwar nirgends kund werden, als nur *i n u n s*; doch ist er als das Weltprinzip<sup>38)</sup> von unserem Bewusstsein verschieden. Der Beweis dafür kann erst später geführt werden<sup>39)</sup>.

## 3. *Das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen.*

In den projektivischen Religionen steht Gott nach orientalischer Auffassung als Despot seinen Untertanen gegenüber. Wenn Israel „Gottes Kind“ genannt wird, so haben wir es im Judentum doch nur mit einem Patronatsverhältnis zu tun, mit einer Bevorzugung des erwählten Volkes gegen die anderen Schafe, die draussen in der Irre laufen und verflucht werden. Dem gehorsamen Knecht wird von seinem Herrn der Lohn gewährt.

Im Pantheismus ist Gott und die Seele identisch. Auch die Stoiker, z. B. Seneca, nennen die Menschen Nachkommen, Verwandte Gottes, verstehen darunter aber, dass Gott als der Logos, d. h. als das in der Materie verbreitete logisch ideelle Wesen im Menschen zur Erscheinung kommt. Im Christentum dagegen haben wir das Verhältnis der *Kindschaft*, und eine Gemeinschaft der *Liebe*, die weder eine vollständige Heterogenität noch eine Identität des Wesens, sondern den Verkehr der selbständigen Seele mit einem persönlichen Gott voraussetzt. Alle Furcht vor einer fremden, äusseren Macht, alle Gewissensangst, Reue und Erlösungsbedürftigkeit wird durch die Liebe ausgelöscht und kann vom Standpunkte der Erfüllung nur als Vorstufe<sup>40)</sup> angesehen werden.

#### 4. *Verhältnis der Menschen untereinander und zu Gott.*

Da alle Menschen im gleichen Verhältnis zu Gott stehen, so ist dadurch auch ihr Verhältnis untereinander bestimmt. In der christlichen Idee eines *Reiches Gottes* wird Gott bildlich als König und Vater aufgefasst, der die Menschen, seine Kinder leitet, indem er sich ihrem Geiste offenbart. Die Glieder dieses Reiches sind also nur innerlich verbunden durch gleiche Gesinnung, und die Kirche ist daher kein äusserliches Institut und nicht auf Herrschaft im Staate gerichtet, sondern eine *unsichtbare Kirche*<sup>41)</sup>. Sobald man die Kirche nicht als unsichtbare und das Reich Gottes, „das nicht von dieser Welt ist“<sup>42)</sup>, nicht als Theokratie im eigentlichen Sinne fasst, sondern wie bei den Juden das Verhältnis zu Gott mit äusseren Schicksalen, irdischem Glück und Unglück verknüpft, so muss man die Heilsgeschichte mit der Weltgeschichte identifizieren. Daher ist auch *Oettingens*<sup>43)</sup> Kirchenbegriff nicht christlichen Ursprungs, sondern gehört, der politischen Seite nach, zu den pantheistischen Religionsformen. Der Antagonismus<sup>44)</sup> zwischen dieser Welt und dem Gottesreich aber ist notwendig, weil er erst in eine höhere Einheit aufgehoben werden kann. Nach christlicher Auffassung ist das Leben dieser Welt nur eine niedere Klasse der menschlichen Entwicklung; denn nicht unsere Fixsternwelt allein, sondern das ganze Universum ist das Feld der Offenbarung Gottes und seiner Tätigkeit.

### 5. *Das Verhältnis Gottes zur Welt und zur Geschichte.*

Das Christentum fasst die Welt <sup>45)</sup> als ein technisches System <sup>45)</sup> auf, als ein geschlossenes Ganzes, in welchem alles fertig ist von Anfang bis zu Ende. Christus ist das  $A$  und  $\Omega$ . Die Zeit <sup>45)</sup> ist eine blosser Anschauungsform <sup>45)</sup>. Es gibt daher keine ins infinitum gehende schlechte Unendlichkeit und kein Chaos <sup>45)</sup>, welches in allen projektivischen Religionen, selbst bei den Juden, vor die Weltschöpfung <sup>45)</sup> gesetzt wird, so dass diese nicht den wirklichen Anfang <sup>45)</sup> bildet. Für die Kirchenväter, welche diese Anschauung mit ins Christentum nahmen, entstanden dadurch Schwierigkeiten in ihrer Welterklärung und Augustin warf die Frage auf: Was tat Gott vorher? In den projektivischen Religionen ist das ganze Leben durch Furcht und Hoffnung und folglich durch den Zeitbegriff <sup>45)</sup> bestimmt. Im Pantheismus <sup>46)</sup> wird das Zeitliche <sup>46)</sup> in der Welt gelassen, aber das Ich rettet sich in seine Funktionen und erhält dadurch seinen Inhalt und ewiges Leben. Im Christentum dagegen ist die Zeit durch den Begriff der Vorsehung <sup>47)</sup> Gottes aufgehoben. Die Weltgeschichte, in welcher unser irdisch-äusseres Geschehen nur einen kleinen Teil ausmacht, gilt als unwesentlich; nur auf die Heilsgeschichte <sup>47)</sup> kommt es an, denn das wahre Leben ist innerlich in den Wesen, welche in den vergänglichen Formen nur ihre Beziehungen haben. „Lasst die Toten ihre Toten begraben“, sagt Christus.

### 6. *Unsere Religion ist ausschliesslich geknüpft an die Person Christi.*

Wir betrachten Christus nicht bloss als Stifter des Christentums, sondern als den in der Geschichte erschienenen Sohn Gottes, an dessen Person wir unser ganzes Leben knüpfen. Inwiefern aber ist Christi Geist in uns und inwiefern ist Christus Gottes Sohn?

„Wenn ihr meinen Geist nicht habt“, heisst es, „so habt ihr nicht das Leben, so seid ihr meine rechten Jünger nicht.“ Und die Rebe muss am Weinstock hängen, sonst trägt sie keine Frucht. Es ist aber eine Täuschung zu glauben, dass diejenigen, welche uns gewisse Gedanken übermitteln, uns zugleich den Geist der Sache geben. Der Geist gehört dem allein, der den Gedanken erzeugt hat, und kann gar nicht übertragen, sondern nur in andern

erweckt werden. So geht Platos Idealismus durch Jahrhunderte hindurch, und Platos Geist, der in seiner Person abgeschlossen ist, nicht der seiner Vermittler wirkt auf uns. Das gesprochene Wort an sich ist tot; es gibt nur die Anregung, versetzt die Luft in Schwingungen, wirkt auf die entsprechenden menschlichen Organe, und Platos Geist, nicht das tote Wort erweckt den Geist in uns. Auf solche Weise höre ich direkt, was jemand vor 2000 Jahren geredet hat, und so reicht Christi Geist zeitlos bis zu uns und steht Christus in demselben unmittelbaren Verkehr mit uns wie mit seinen Jüngern; nur ist die Kette länger, die uns mit ihm verbindet. Denn ob seine Stimme direkt oder durch so und soviel Atome oder Mittelglieder zu uns dringt, ist gleichgültig. Wir haben den durch ihn in uns erzeugten Geist, und können mit Recht sagen: in ihm leben, weben und sind wir. Es hängt die Rebe am Weinstock, nicht die Rebe an der Rebe <sup>48)</sup>.

Und inwiefern ist Christus Gottes Sohn? Zunächst fassen wir den Ausdruck parabolisch wie Christus überhaupt zum Volke immer nur in Bildern gesprochen hat; die Auffassung im natürlichen Sinne muss als grob materialistisch <sup>49)</sup> sofort ausgeschlossen werden. Die poetische Legende von der Erzeugung ohne Vater <sup>49)</sup> hat den Sinn, das Göttliche prinzipiell vom Menschlichen zu scheiden. Nicht von Fleisch und Blut, sondern vom Geiste Gottes soll das Leben ausgehen.

Jesus für den wahrhaftigen Gott <sup>49)</sup> selbst zu halten, wäre atheistisch, und höbe das Wesen des Christentums auf. Auch wäre sonst Jesus in seiner leiblichen Erscheinung nach der Erklärung des Clemens Alexandrinus nur ein guter Schauspieler gewesen, der nur zum Schein ass und trank und sich kreuzigen liess. Diese Meinung ist als Dokerismus bekannt und hat ihren Ursprung im Heidentum (vergl. Homers Theophanien). Dasselbe gilt von der Himmelfahrt Christi.

Jesus hat sich selbst überall als Sohn des Menschen <sup>50)</sup> bezeichnet. Doch ist Jesus nicht blosser Mensch, im gewöhnlichen Sinne der Individualität (d. h. non communicabile), nach welcher durch Raum und Zeit ein Mensch von dem anderen und auch von dem projektivisch vorgestellten Gott abgesondert ist (auch nicht nach dem communicabile des Verstandes, des empirischen Erkennens, humanitas opp. divina). Es lassen sich auf ihn auch nicht die allgemeinen oder durchschnittlichen Eigenschaften des Menschen anwenden. Jesus war ein voller und ganzer Mensch, jedoch mit

der Auszeichnung, dass in ihm zuerst das Bewusstsein eines von Gott nicht getrennten Wesens erwachte und er Gott als Vater erkannte. Joh. 10, 38 „In mir ist der Vater und ich in ihm“. Dieses Bewusstsein, dass sich Gott im menschlichen Geiste offenbart, welches wir als das christliche Bewusstsein bezeichnen, ist also der Menschheit zum ersten Male in Jesu aufgegangen. Darum ist er der Erstgeborene (*πρωτότοκος*) unter vielen Brüdern.

Im Alten Testament erscheint der Gott projektivisch im Sturme, im Windessäuseln usw. Dass Jesus sich als Gottes Sohn bekannte, war den Juden anstößig und galt ihrem Gottesbegriff gegenüber als Blasphemie. In einem ihnen fremden Sinne bezieht sich Jesus auf Ps. 82, 6 „Ich habe wohl gesagt, ihr seid Götter“ (cf. V. Mos. 14, 1; Joh. 10, 34). Auch unsere Theologen geben sich mit dieser Interpretation Jesu nicht zufrieden, und halten den Ausdruck für bildlich. Bei den Hebräern hatte „Kind Gottes“ die alleinige Bedeutung des Volkes Israel im Sinne der Bevorzugung. Bei den Griechen dagegen kommt die Apotheose des Menschen häufig vor, und selbst Paulus und Barnabas werden nach ihrer Predigt in Lystra als Zeus und Hermes angesehen. Jesus hat nun allerdings sein Bewusstsein der Gottesgemeinschaft nicht aus dem Griechentum aufgenommen, sondern ist darin ganz originell. Bei den Griechen ist diese Anschauung entweder doketisch, d. h. der Gott tritt in einem Scheinleibe auf, oder pantheistisch wie bei Plato, der sich in der Weise, wie Hegel später, mit Gott identifizierte. Jesus aber nennt sich nie Gott<sup>51)</sup> oder den Schöpfer, sondern nur Gottes Sohn, indem er den Vater sich gegenüber stellt, und dennoch in sich hat. Er bringt die Erfüllung (*πλήρωμα*) des menschlichen Wesens und verkündet als Heiland (*σωτήρ*) die kindliche Freiheit; denn alle die zu ihm gehören, sollen Kinder Gottes werden (*υιοὶ τοῦ θεοῦ*).

### § 8. Methodologische Frage. Vernunft und Offenbarung.

Wie ist nun die hier besprochene Auffassung als die spezifisch christliche zu erweisen? Weder aus einer einzelnen Konfession des Christentums können wir schöpfen, noch aus der Vergleichung mit den anderen, denn das Christentum ist in so vielen Häresien aufgetreten, dass man gar nicht mehr weiss, was ei-

gentlich Orthodoxie und Häresie ist. Aber selbst in den Aposteln und Evangelisten können wir die wahren Quellen und Kriterien für unser Urteil nicht finden. P a u l u s, welcher als der eigentliche Begründer der christlichen Kirche angesehen wird, hat Jesus selbst nie gekannt, sondern seine Anschauungen über ihn zuerst durch einen Christen aus Damaskus erhalten und vieles aus seiner eigenen Natur hineingetragen. Auch an J a k o b u s und J u d a s können wir uns nicht halten und nicht einmal an P e t r u s, denn wir sehen sie durch ihre jüdischen Traditionen in einer grossen Beschränktheit befangen. J o h a n n e s ist nur zu sehr Theolog. Die beste Quelle bieten die Synoptiker und besonders M a t t h ä u s.

Aber könnten wir denn nicht die Wahrheiten des Christentums durch blosser Vernunft erkennen? Bedarf es dazu eines historischen Christus? eines Sohnes Gottes? Behaupten ja doch die Rationalisten und Idealisten, dass die Vernunft nur dasselbe lehre, wie das Christentum. Wir unterscheiden (wie ich in meiner Metaphysik und Religionsphilosophie dargelegt habe) in der Vernunft eine spezifische und semiotische Erkenntnis. Die spezifische ist diejenige, deren Gegenstand selbst Erkenntnis ist, wie z. B. Sein, Gesetz, Ursache; die semiotische weist auf Tätigkeiten hin, die nicht Vernunft sind, und von dieser erst gedeutet werden müssen. Der Begriff der Liebe z. B. ist nicht die Liebe selbst, der Begriff des Neides nicht der Neid. Die Vernunft aber weist auf ein durch Erfahrung gewonnenes Bewusstsein hin.

Es fragt sich also, welchem Erkenntnisgebiet der Inhalt der Religion angehört. Hat die Religion etwa mit den Begriffen des Seins, der Zeit, der Ursache usw. zu tun, so beherrscht die Vernunft als solche ihren Gegenstand. Da dieses aber nicht der Fall ist, sondern die Vernunft von allem, was Religion ist, nur eine semiotische Erkenntnis hat, so muss ihr ein Gegenstand, der nicht der theoretischen Funktion angehört, erst offenbart werden<sup>52</sup>). Darum muss ihr alle Kunst durch Offenbarung vermittelt werden, und ebenso das Gefühl und die Gesinnung. Wenn Gott sich nicht im Gottesbewusstsein dem Menschen offenbarte, so könnte der Begriff der Gottheit durch die Vernunft nie gefunden werden<sup>53</sup>).

Ohne von den herrschenden Religionen beeinflusst zu sein, durch den einfachen Blick auf die Geschichte lernen wir, dass die

Offenbarung Gottes als des Geistes, der im Geist und in der Wahrheit angebetet werden soll, durch Jesus zum ersten Mal in die Welt getreten ist.

## § 9. Kritik anderer Ansichten.

### 1. Ritschl.

Ritschl fasst in seinem „Unterricht in der christlichen Religion“ § 2 das Christentum 1. nur als die vollkommenste Religion auf, weil in ihr die „vollkommenste Erkenntnis Gottes“ möglich ist. Dies ist ein Fehler. Denn in der Religion handelt es sich in erster Linie gar nicht um Erkenntnis Gottes, sondern um eine Gesinnung gegen Gott. Diese wird allerdings auch durch Erkenntnis, aber nicht durch Erkenntnis allein bestimmt. Auch Luther wollte keine neue Lehre, sondern eine Erneuerung des ganzen Lebens bringen.

2. Die vollkommene Gotteserkenntnis „behauptet das Christentum von sich, indem die Gemeinde sich von Jesus Christus ableitet, der sich als Gottes Sohn die vollkommene Erkenntnis seines Vaters zuschreibt“. Das „er hat es ja gesagt“ ist aber nur ein kindlicher Beweis für Leute, die nicht denken. Denn Muhammed behauptete ebenfalls von Gott gesandt zu sein, und Manu berief sich ebenfalls auf göttliche Offenbarung. Also haben wir es bei Ritschl mit einer Illusion zu tun. Es steckt kein christlicher Glaube dahinter.

3. Die christliche Lehre soll allein aus der Heiligen Schrift geschöpft werden, wozu auch das Alte Testament genommen werden soll „als unumgängliches Hilfsmittel des Verständnisses“.

Auch dieses ist falsch. Denn dadurch wäre das Christentum ganz in die Hände der Philologen gegeben, und wir hätten es mit einem toten Buchstabenglauben zu tun. Die Schrift muss verstanden werden, und nur der Geist (durch Tradition erhalten) kann den Geist verstehen und wiedererwecken. Es kommt also darauf an, dass in uns, den Interpreten, der gleiche Geist lebt.

4. Ritschl behauptet ferner § 7: „Der christliche Gedanke der Königsherrschaft Gottes, welcher das Reich Gottes als die Gesamtheit der durch gerechtes Handeln verbundenen Untertanen entspricht, ist aus den gleichnamigen Gedanken der israelitischen

Religion entsprungen“. Danach wären die Christen bloss die gerecht Handelnden und das Christentum blosses Judentum. Das ist der Standpunkt des Rationalismus, der sich an Kant anlehnt. Nach Kant aber können Vernunft und Wissenschaft von göttlichen Dingen nichts erkennen, und die Religion beruht auf Postulaten unseres Gewissens.

Der Unterschied des Judentums und Christentums soll nach Ritschl bloss darin bestehen, dass „die sittliche Abzweckung der Gottesherrschaft von der Vermischung mit den politischen und zeremoniellen Bedingungen frei gestellt ist“. Das Christentum also gäbe nichts mehr, als Befreiung von jüdischer Nationalität, Beschneidung, Opfer u. s. w.!

5. Im § 11 sagt Ritschl: „Der vollständige, christliche Begriff von Gott ist die Liebe“. Die Liebe wird auf die Rechtsschaffenheit zurückgeführt und demnach der Gottesbegriff bestimmt. Gott aber ist auch ein selbständiges Wesen, und er ist auch die Wahrheit und Vater und Herr u. s. w. Also ist der Begriff nicht vollständig und nicht christlich. Denn Eros und Aphrodite sind auch die Liebe und doch nicht der christliche Gott.

## 2. Hegel.

Hegel sagt in seiner Religionsphilosophie Bd. II, S. 152: „Religion ist Bewusstsein des absoluten Wesens, Bewusstsein ist aber unterscheidend, so haben wir zwei, Bewusstsein und absolutes Wesen.“ „Gott ist selbst Selbstbewusstsein, Unterscheiden seiner in sich, und als Bewusstsein ist er dies, dass er sich als Gegenstand gibt für das, was wir die Seite des Bewusstseins nennen.“ „Das sich wissende Wesen ist der Geist.“ S. 153: „Es ist das die vollendete Religion, die Religion, die das Sein des Geistes, für sich selbst ist, die Religion, in welcher sie selbst sich objektiv geworden ist, die christliche. In ihr ist unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geist, der unendliche und der endliche, ihre absolute Identität ist diese Religion und dies zu ihrem Inhalt zu haben.“ S. 162: „Die Religion hat ihren Sitzboden im Denken.“ S. 167: „Die absolute Religion ist so die Religion der Wahrheit und Freiheit. Denn die Wahrheit ist, sich im Gegenständlichen nicht verhalten, als zu einem Fremden. Die Freiheit drückt dasselbe, was die Wahrheit ist, mit einer Bestimmung der Negation aus.“

„Dies ist die Wahrheit, dies adäquat sein, dies Objekt und Subjekt sein.“ — „Ebenso ist sie die Religion der Freiheit — nur ist bei der Freiheit noch die Negation des Unterschiedes des Andersseins, dies erscheint in der Form der Versöhnung. Diese fängt damit an, dass Unterschiedene gegen einander sind, Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich in einander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden.“ S. 168: „Eine bestimmte Form liegt darin, dass gesagt ist, dass in einer Religion die Vorstellung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gesetzt ist, Gott ist Mensch geworden, dies ist so eine Offenbarung.“

**Kritik.** Bei Hegel ist die Religion also nur Wissen und Erkennen, nur die theoretische Funktion des Geistes. Sie ist dasselbe wie die Logik und darum ganz arm.

Hiernach würde 1. die Sünde ganz indifferent sein; denn Erkenntnis ist dabei ebenso möglich; also ist auch keine Heiligung notwendig; 2. gäbe es keine Gemeinschaft der Menschen, also kein Reich Gottes; 3. bliebe weder das Ich noch Gott erhalten, sondern ginge beides in der Funktion auf.

Diese Lehre gehört dem Standpunkte Platos und der Gnostiker an. Sie täuscht ihre Anhänger durch die Sprache, welche aber, wenn man schärfer zusieht, sich als eine metaphorische erweist.

### 3. Schleiermacher.

Schleiermacher definiert die Religion (Reden S. 46) als Sinn und Geschmack für das Unendliche, sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in uns lebt. — Es gibt nach Schleiermacher kein Gefühl, das nicht fromm wäre, „wie denn auch nur Göttliches und Unsterbliches Raum haben kann, wo von Religion geredet wird“. (Das antike *θεῖον* und *αἰδιον* S. 111; „ist nicht Gott die einzige und höchste Einheit?“)

Im Gefühl also verschwindet der Mensch in die Gottheit, und diese ist nichts anderes als die Einheit der Welt. In ähnlicher Weise nennt Plato den Menschen ewig und göttlich, sofern er das Göttliche denkt.

**Kritik.** Es fehlt also bei Schleiermacher alles spezifisch Christliche. Ferner ist seine Auffassung einseitig, weil sie alles

im Gefühl aufgehen lässt und die anderen Funktionen der Seele nicht berücksichtigt. Endlich fehlt bei ihm auch der Begriff der Persönlichkeit.

#### 4. Renan.

(Vie de Jésus. K. 17.)

Nach Renan ist die fundamentale Idee, von der Jesus ausging und die er mit immer wachsender Kraft vertrat, die Aufrichtung des Reiches Gottes (l'établissement du royaume de Dieu). Und zwar hätte man bei ihm drei Auffassungen dieser Idee zu unterscheiden: 1. Jesus sah das Reich Gottes in der Herrschaft der Armen und Enterbten und wollte selbst der demokratische Führer (chef démocratique) sein. 2. Er glaubte an die buchstäbliche Erfüllung der apokalyptischen Visionen von Daniel und Henoch. 3. Er glaubte an eine geistige Befreiung des Menschen in einem Reiche der Seelen.

Die erste Idee hätte Jesus bald aufgegeben, weil er ohne Ehrgeiz war und nicht Richter sein wollte in äusserlichen Dingen. Die beiden anderen Ideen aber hätte er immer zusammen festgehalten.

Die apokalyptische Idee bezog sich auf die Ankunft (*παρουσία*) des Messias in den Wolken des Himmels unter Blitz und Donner und Trompetenschall. Die Jünger liegen an den Stufen des Thrones. Das Gericht wird durch die Exekutivgewalt der Engel vollzogen. Die Erwählten, klein an Zahl, gehen in den Saal des Lichtes, die vielen Verdammten mit Satanas in die Gehenna (westliches Tal von Jerusalem, wo einst Feuerkultus war), wo Dunkel herrscht, Kälte und Hitze, Heulen und Zähneklappen. Und so sollte es ewig bleiben. Jesus hätte dieses (à certains moments) so geglaubt, was wir mit Gewissheit wüssten (avec une évidence absolue), und seine Jünger und die Christen bis zu Ende des Jahrhunderts ebenfalls. Die Aussprüche „die Stunde ist nahe“, „die Lampen bereit halten“, „wie der Dieb in der Nacht“ zeigten, dass Jesus die Zeit nicht berechnen wollte, aber sie nahe glaubte, so dass die Mitlebenden nicht sterben würden vor der Erfüllung. (Nicht möglich, weil: „Reich Gottes inwendig in Euch“.)

Die zweite dazu gehörige Annahme, die Auferstehung (als complément oder condition), wäre nach Renan eine neue Idee gewesen, zu welcher die Sadduzäer sich gegensätzlich verhalten hätten.

Neben dieser kalten, falschen und unmöglichen Idee, die vielleicht mehr ein Irrtum der andern war, hätte aber Jesus zugleich eine geistige Wiedergeburt erstrebt. Wir müssten ihm deshalb seine Hoffnung auf eine eitle Apokalypse, auf die Ankunft im Triumph in den Wolken des Himmels verzeihen. Die Illusion hätte ihn wenigstens stark gemacht gegen den Tod und ihn getragen in einem Kampf, dem er sonst wohl nicht gewachsen gewesen wäre.

Kritik. Nach Renan bestünde das Christentum mit der Lehre von der Wiedergeburt in lauter Moral und wäre keine eigentliche Religion. Denn die Wiederkehr in den Wolken hat nichts zu tun mit dem „Reich Gottes inwendig in Euch“. Auch zeigt sich Renan als unkritischer Historiker, indem er die Auffassung Jesu nicht von der Auslegung seiner Berichterstatter unterscheidet.

#### 5. W. W u n d t.

(Ethik, eine Untersuchung der Tatsachen u. Gesetze des sittlichen Lebens 1886.)

Wundt sieht sich genötigt, auch das Gebiet der Religion zu behandeln, weil sie mit dem Sittlichen zusammenhängt und man sie noch nicht recht trennen kann. S. 33: „Es sei unerlässlich festzustellen, was man überhaupt unter Religion zu verstehen habe.“ — S. 33: „Hier sind aber nicht weniger als drei Ansichten aufgetreten“ (NB. solche Verwilderung der Wissenschaft! woher drei? nicht mehr und nicht weniger, müsste gezeigt werden), nämlich 1. die autonome Theorie (NB. ein ungebildet geformter Name. Nicht die Theorie ist autonom, sondern das religiöse Gefühl). Diese soll durch Hamann, Jakobi und Schleiermacher vertreten werden. „Religion als ein Gebiet für sich“, Metaphysik für die endlichen Dinge, Ethik für das empirische Handeln. 2. Die metaphysische Theorie, vertreten durch Hegel und seine Gegner und Aug. Comte. Hier ist Religion eine spekulative Erkenntnis des Universums in der Form der Vorstellung, also mit Metaphysik gleichbedeutend, eine primitive Metaphysik. 3. Die ethische Theorie, vertreten durch den Deismus und Kant. Die Religion ist „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ und „der Inbegriff der Voraussetzungen, die wir teils zur Erklärung der Existenz des Sittengesetzes teils zur Sicherstellung seiner Verwirklichung zu machen haben“.

Die ethische und die autonome Theorie kommen darin überein, Glauben und Wissen zu trennen; die autonome ordnet das Sittliche dem Religiösen unter, die ethische umgekehrt. Wundt findet alle drei Theorien irgendwie berechtigt und fragt weiter: „Welches sind nun die allgemeinen psychologischen Erfahrungen, d. h. die religiösen Bewusstseins-elemente? und worin bestehen die Kriterien, mittels derer wir sie von dem sonstigen Bewusstsein unterscheiden können?“ S. 37: Das dürfe nicht die Metaphysik entscheiden (die, wie Spinoza, der Gott und Welt gleich setzt, Metaphysik und Religion vermische), sondern die Psychologie, welche die religiösen Vorstellungen und Gefühle erst prüfen müsse, um sie dann der Metaphysik zu unterbreiten.

„Der natürliche Entstehungsort der religiösen Ideen ist aber das Völkerbewusstsein.“ (NB. Als wenn in das Völkerbewusstsein etwas hineinkönnte, was nicht in den individuellen Seelen steckte.)

Nun habe ursprünglich die Mythologie alle Elemente des geistigen Lebens vereinigt. — Religiöses Element des Mythos sei aber nur das, welches auch, wenn die Trennung in die verschiedenen Lebensgebiete eingetreten ist, noch eine religiöse Bedeutung bewahre. (NB. Circulus!)

S. 40: „Die drei Theorien können dies nicht erklären; 1. die autonome mit dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl lässt das Objekt ganz unbestimmt; 2. die ethische sieht nicht ein, dass tatsächlich Ethos und Religion etwas verschiedenes ist und bleibt; 3. die metaphysische vermischt Religion und Erkenntnis oder macht, wie Comte, bloss abergläubische Vorstellungen daraus.“

Also gibt Wundt S. 41 eine Entscheidung ohne alle Gründe: „Religiös sind — so kann, glaube ich, allein geantwortet werden — alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle, die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen befriedigendes Dasein sich beziehen“.

Deshalb könne die Religion einen weiten Spielraum der Entwicklung haben, weil „Phantasie und Gefühl“ ihre Quellen sind. Und darum lobt Wundt den Ausspruch Ludwig Feuerbachs: „Die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen“ (NB. Der Mensch aber fürchtet sich vor seinen Göttern, nicht vor seinen Wünschen). Er will aber darum nicht alles für Illusionen erklären, weil die Phantasie ja nicht bloss dem

Egoismus, sondern auch höheren (altruistischen) Gefühlen entsprechen könne. (NB. Diese ganze Erklärung ist völlig willkürlich und unwissenschaftlich, ohne alle Methode und dazu inhaltlich ganz einseitig. Der Mythos ist durchaus nicht von der Phantasie, sondern von dem Verstande abhängig, wobei die Phantasie mitwirkt.) Wundt unterscheidet dann unsittliche und sittliche Elemente im Mythos und leitet aus dem Ahnenkultus und der antropomorphisierenden Apperzeption den Ursprung der Götter ab. Er nennt dabei unwissenschaftliche Bücher wie Lippert, Lubbock etc. als seine Autoritäten. — Die Götter sind ihm sittliche Ideale, indem namentlich in der Ausbildung der Heroen die Götter Vorbilder des sittlichen Lebens werden. (NB. Dies ist nicht zutreffend, da der Naturmythos überall hineingreift, z. B. wenn die Heroen ihre Kinder braten und sie verschlingen oder wie Herakles wahnsinnig werden. Das Sittliche ist erst durch philosophische Allegorie hineingekommen.)

Wundt unterscheidet Naturreligion und ethische Religion, je nachdem die Religion aus vielen fremdartigen Quellen entspringt und das Sittliche nur einmischt, oder „von Anfang an ethische Motive ausschliesslich oder vorwaltend sind, wogegen die übrigen nebensächlich werden“. (S. 68.) Er nennt die ethischen Religionen auch Kulturreligionen.

Die vier grössten Kulturreligionen der Welt sind: die des Konfuzius, der Buddhismus, das Christentum und der Mohammedanismus. (NB. Wunderlich, dass der Brahmanismus und das Judentum fehlt.)

„In allen diesen Religionen hat die Idee einer sittlichen Persönlichkeit statt, in welcher die Religionsanschauung ihren einheitlichen Mittelpunkt findet.“ (S. 69.)

(NB. Religionsanschauung ist etwas Theoretisches; es sollte ja aber das Gefühl auch mitsprechen. Ausserdem hätte sich ja der Religionsstifter aus dem Heroen entwickelt.)

Wundt spricht mit der grössten Anerkennung von den „Religionsschöpfern“, lobt den Geist höchster sittlich-religiöser Intuition, der sie durchdringt. (NB. als wenn kein Unterschied zwischen ihnen wäre.)

„Das Heroentum ist ein notwendiges Entwicklungsprodukt der polytheistischen Naturmythologie, die Religionsstifter sind das Korrelat in dem ethisch geläuterten Monotheismus. Im Christen-

tum wird Jesus als Mittler zwischen Gott und der heilsbedürftigen Menschheit betrachtet, und so hat das Christentum dieser Stellung einen selbst durch mythologische Trübungen nicht zu verdunkelnden Ausdruck gegeben.“ (S. 70.)

Der schliessliche Wert der Religion ist nur nach den sittlichen Normen abzuschätzen. Alles andere ist Phantasie. — Im Ganzen also finden wir bei Wundt ein bloss geschichtliches Raisonement ohne alle wissenschaftliche Basis.

## 6. Eduard von Hartmann.

(Selbstzersetzung des Christentums.)

Nach Hartmann hat sich das Christentum der Wissenschaft feindlich gegenüber gestellt; nur weil die Wissenschaft gegen das Christentum Polemik übte, hätte es sich mit Wissenschaft, d. h. Apologetik abgegeben. „Die gefeiertsten apologetischen Schriften der Orthodoxen könnten jedem gebildeten Leser nur noch das Gefühl des Ekels erwecken.“ (S. 20.)

Der Protestantismus hat eine bloss kritische Bedeutung, d. h. er soll die geschichtlichen und metaphysischen Voraussetzungen des Dogmas zerstören. — Alle positiven Formulierungen passen wie die Faust aufs Auge zu dem „wesentlichen Inhalt des Dogmas“.

Das Christentum steht ferner im feindlichen Gegensatz gegen alle Kultur, gegen eine Ausnutzung des Erdenlebens und ein Heimischmachen des Geistes in dieser Welt. Es richtet sich nur auf ein Jenseits. „Wo dies, wie im Protestantismus, anders erscheint, haben wir es mit einer Fälschung zu tun, mit einem Mitteldinge christlichen Mittelalters und heidnischer Renaissance.“ Die christliche Schätzung des Diesseits und Jenseits hat in unserem Bewusstsein eine direkte Umkehrung erfahren. „Wir stellen den Patriotismus über die Kirche und nicht umgekehrt. Die Erforschung der Natur muss vom christlichen Standpunkt als nutzlos erscheinen, weil nur die Ewigkeit mit Abstreifung des sterblichen Leibes von Interesse ist. Dem Christentum gehört Weltverachtung und Weltflucht an, dem Heidentum und der modernen Bildung Weltfreudigkeit.“

Das Christentum steht in feindlichem Verhältnis auch zur Kunst. Es gibt keine lebendige christliche Kunst mehr. Sie ist durch und durch weltlich d. h. unchristlich.

Die theistische Auffassung ist dem modernen Bewusstsein unerträglich wegen der Vermenschlichung der Persönlichkeit Gottes. Die moderne Bildung kennt nur einen der Natur immanenten Gott; und insofern sind wir alle-atheistisch.

Die Ethik des christlichen Theismus ist heteronom und gilt vom modernen Standpunkt aus nur als „Erziehungsmittel für Unmündige“. Wir sind moralisch durch Autonomie.

Es ist nur ein zufälliges Zusammentreffen zwischen dem Pessimismus und Christentum, denn dieses ist sonst unvereinbar mit der modernen Kultur.

Seit dem Kryptokatholizismus von Friedrich Wilhelm IV. und dem Minister Mühlner ist der Kulturkampf „der letzte Verzweiflungskampf der christlichen Idee vor ihrem Abtreten von der Bühne der Geschichte“. (S. 33.)

(NB. Lauter Geschwätz, weil Begriffe fehlen, blosse demagogische Deklamation nach gewissen Stichwörtern. Zudem komisch, dass gerade jetzt sogar Bismarck dem Papste nachgegeben.)

Was ist das Christentum? Die Protestanten hätten sich durch Luther zunächst auf Paulus gestützt, allein dessen Vorstellung von einem Erlösungstod, von Stellvertretung und Gnade eines für uns gestorbenen Gottes sei uns unerträglich.

Darum haben nach Spencers Vorgang spätere und besonders Schleiermacher sich an das Johannes-Evangelium gehalten. Hier finden wir allerdings den prinzipiell höchsten Standpunkt im Neuen Testament (S. 38) durch die zentrale Stellung der Liebe. Aber sein manichäischer Dualismus von Vorherbestimmung Gottes und Teufelskindern steht im grellen Kontrast zu der allumfassenden Humanität des modernen Bewusstseins. Ausserdem sind seine zusammenhanglos hineingeschnittenen metaphysischen Brocken nicht geeignet, uns mit der unannehmbaren Lehre der Gottheit und Mittlerschaft Christi zu versöhnen. Der Glaube, dass niemand zu Gott kommen kann als durch Christus, sei ein Anathema gegen alle, die nicht mehr an diese Mittlerschaft glauben. Die Fleischwerdung in anderem Sinne als bei Spinoza sei uns nicht mehr zuzumuten.

Der liberale Protestantismus hat deshalb die Schleiermachersche Rückzugsposition aufgegeben und Biedermann offen pantheistisch die Persönlichkeit Gottes geleugnet.

Was das Christentum Christi anbetrifft, so müsste man ganz Strauss folgen, der die gesundeste Kritik habe. Renan mache nur einen sentimental Phrasenbrei.

Nach Strauss aber war Jesus „ein Jude vom Kopf bis zur Zehe“. Er lebte und starb in der Anschauungsweise seiner Zeit. Er betonte die Unantastbarkeit des mosaischen Gesetzes. Allerdings trat auch die Heidenmission in seinen Gesichtskreis, aber nur im Anschluss an den Jehovakult und weil seine Hoffnungen durchzudringen getäuscht wurden. „Jesus ist Jude und nichts als Jude.“ Man sieht dies nicht ein, weil man nicht an den Talmud denkt, der schon liberal und human, wie der heutige Protestantismus, das Alte Testament betrachtet hätte. — Jesus hat talmudische Bildung und entlehnt selbst alle seine Gleichnisse dem Talmud. Er hat nichts Neues gelehrt, sondern bloss die esoterische Bildung zur Erbauung und Belehrung auch dem Ärmsten und Bedürftigsten zugänglich gemacht. (S. 45.) Das Eigene, was er wirklich noch hinzutat und in den Mittelpunkt stellte, ist uns nur Schlocke, nämlich, dass das von den Juden erwartete national-jüdische Königreich Jehovas (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*) im Sinne einer irdischen Theokratie auf einer nach feuriger Vernichtung der alten neu zu schaffenden Erde nahe gerückt sei. Dass der Untergang der bestehenden Welt und das jüngste Gericht unmittelbar vor der Tür stehe und noch die gegenwärtige Generation betreffen würde. Hierauf beschränkte sich sein Evangelium. Für einen Sohn Gottes hat er sich nie gehalten; er bildet nur die Fortsetzung von Johannes dem Täufer. Man müsse sich daher bloss mit Busse und Sinnesänderung abgeben, weil sich bei der kurzen Spanne Zeit nichts anderes mehr lohne.

Wir können deshalb an Jesus nicht mehr glauben, weil, was wir jetzt Evangelium nennen, nicht Evangelium Christi ist. Denn erst als seine Verheissungen unerfüllt blieben, griff man zu Umdeutungen in ungeschichtlich allegorischem Sinne. Für uns ist der jüdische Messiasglaube Jesu nur noch „eine historische Merkwürdigkeit“, und man kann „wie er selbst an sich geglaubt“ nicht mehr an ihn glauben. Sonst hat er nichts Neues gelehrt, sondern nur den liberalen Talmudismus.

Erst Johannes hat die Liebe zum Mittelpunkt gemacht. Jesus kannte nur „eine egoistische Motivation“, das kleinere Übel vorzuziehen.

Paulus führte eine neue Religion ein (S. 56), die den Kreuzestod dogmatisch verwertete und universalisierte.

Kritik: Die Darstellung Hartmanns beruht auf keinem eigenen Studium und ist uns darum nur interessant als Zeichen der Zeit, ohne Belehrung zu bieten.

Wichtig ist nur die Tatsache, dass noch keine wissenschaftliche Untersuchung über das Spezifische des Christentums vorhanden ist.

---

## II. Abschnitt.

### Philologische Betrachtung.

§ 1. Das von den Aposteln und Evangelisten verkündete Christentum ist nicht das wahre.

Es ist ein allgemeines Prinzip, dass grosse Naturen nicht von kleineren gefasst werden können. Darum wurde z. B. Plato überall falsch dargestellt, von Aristoteles und von seinen Akademikern selbst; Fichte wurde für einen Atheisten ausgegeben, Goethe für einen gewöhnlichen unmoralischen Menschen; Shakespeare wurde selbst von Voltaire als „Wilder“ bezeichnet. Immer wurde überhaupt das Höhere von dem Geringeren missverstanden. Tacitus nannte das Christentum einen „abscheulichen Aberglauben“ teils wegen seiner Entstellung, teils weil er zu klein war, um es in seinem Wesen zu erfassen.

Die Entstellung und Verunreinigung des Christentums aber muss bewiesen werden: 1. im einzelnen durch Angabe der Individualität der Darsteller, 2. im ganzen durch die Ungelöstheit der neuen Lehre vom Judentum.

Dies Ganze muss zuerst bewiesen werden: alle Apostel und Evangelisten waren und blieben Juden, d. h. in ihrem Gefühls- und Vorstellungskreis an die mosaische Religion gebunden. Jesus aber war vom Judentum vollkommen frei und wollte nicht jungen Most in alte Schläuche fassen.

#### 1. Der Apostel Paulus.

Man kann sich denken, dass ein Pharisäer wie Paulus nicht so leicht von seiner ganzen Vergangenheit und den ihm überlieferten Überzeugungen loskommen konnte. Das erklärt sich

aus den Gesetzen der Psychologie. Er wendet sich zwar an die Heiden, aber er predigte ihnen das „Evangelium der Vorhaut“ (*εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας*), eine grässliche Geschmacklosigkeit, vor der ein gebildeter Grieche sich entsetzen musste, und die nur ein Jude verstehen und ertragen konnte. Er predigte zuerst immer nur in den Synagogen mit der Voraussetzung, dass den Juden von Rechts wegen das Evangelium zugehörte. Erst wenn diese ihn hinauswarfen, wandte er sich an die Heiden, die er als die von Natur Verworfenen (*φύσει ἀμαρτωλοί*) bezeichnete nach jüdischem Vorurteil, als wenn die Juden von Natur besser wären. Darum nannte er sie auch jüdisch *τὰ ἔθνη*.

Er erklärte vor Gericht sich offen als Pharisäer, während er von den Juden verfolgt wird wegen der Hoffnung auf die Auferstehung von den Toten. (Apost. 23, 6 *ἐγὼ φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς φαρισαίου.*)

Sein ganzes Christentum schliesst sich an die Hoffnungen der Propheten an und hat sich vom Judentum noch nicht abgelöst. Er will Pharisäer sein und sich von den andern nur dadurch unterscheiden, dass er die Meinung hat, die allen gemeinsame Hoffnung sei erfüllt, während die anderen noch auf die Erfüllung warteten.

Darum gesteht er auch Petrus zu, dass er das Evangelium der Beschneidung habe, d. h. er lässt die Forderung der Beschneidung für die Juden gelten und macht nur die Heiden davon frei. Das konnte allerdings bloss eine politische und praktische Konzession sein. Allein er wagte nicht auszusprechen, dass die Sache auch für die Juden überflüssig sei, weil er in seinem Bewusstsein sich durch das Gesetz noch gebunden fühlte.

Abgesehen von diesem äusseren Zeichen aber sehen wir seine Abhängigkeit vom Judentum direkt und deduktiv durch sein Evangelium selbst, nämlich durch die Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre.

Als echter Jude argumentiert er nach dem Gesetz den Tod für die Sünder. Christus erträgt unschuldig für die Sünder den Tod und befreit sie also vom Zorn und Gerichte Gottes. Darin (Opferidee, Sühnung, Zorn, Gnade, Strafe, Stellvertretung) liegt die unreine Rechtsreligion der Juden zu Grunde, das ist kein Christentum oder: es ist nur Christentum, wie es ein Jude auffasst und darstellt, also nicht

das Christentum Jesu. Bei Paulus erscheint es in unreiner Gestalt, ähnlich wie der Platonismus in der Darstellung Justins oder Zellers.

Dass die ganze Dialektik des Paulus sich in dem jüdischen Gedankenkreis bewegt, das sieht man auch aus seiner Hoffnung auf die Auferstehung und auf die Wiederkunft Christi, weil er eine weltliche Aufrichtung des Messiasreiches erwartete. 1 Kor. 15, 51: „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis, wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden. Und dasselbe plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaunen.“ 1 Thess. 4, 15: „Das sagen wir euch als ein Wort des Herrn, dass wir, die wir leben und übrig bleiben bis zur Wiederkunft des Herrn, werden denen nicht zuvorkommen, die da schlafen, denn er selbst, der Herr, wird mit einem Feldgeschrei und Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes (Donner) herniederkommen vom Himmel, und die Toten in Christo werden auferstehen zuerst, darnach wir, die wir leben und überbleiben, werden zugleich mit denselbigen hingerrückt werden in den Wolken dem Herrn entgegen in der Luft u. s. w. Von der Zeit und Stunde aber ist nicht nötig euch zu schreiben“ u. s. w. Paulus hatte seiner Auffassung angeblich die Herrnworte zu Grunde gelegt, dieselben aber ganz jüdisch, projektivisch gedeutet, während sie in Wahrheit parabolisch sind. Das Wesentliche der falschen Auffassung, welche die ersten Anhänger Christi sich bildeten, bestand darin, dass sie das Parabolische im eigentlichen Sinne nahmen.

Bei Paulus also herrscht keine reine Auffassung vom Wesen des Christentums. Nur durch Analyse, durch Elimination des Jüdischen wäre es bei ihm zu finden.

## 2. Jakobus, Bruder des Herrn, und Petrus.

Jakobus, Petrus und Johannes, die drei Säulen an der Spitze der Gemeinde in Jerusalem, waren durchaus Juden, die sich vom Gesetz nicht frei gemacht hatten.

Jakobus gehörte der Familie Christi an, welche diesem bei seinen Lebzeiten feindlich gesinnt war. (Ein Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande. Matth. 12, 48: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?) Nach seinem Tode scheint die Mutter und der Bruder Jakobus für ihn und seine Sache ge-

wonnen zu sein. Jakobus wird uns als sehr beschränkter Mensch geschildert. Er lebt unter einem Gelübde, lässt sich die Haare nicht schneiden, trägt einfach linnene Kleider und hat Knieschwielen wie ein Kamel, weil er stundenlang für Israel büssend auf dem Boden liegt. Er verkehrt besonders mit Pharisäern, von denen mehrere für das Christentum gewonnen werden, aber nur unter der Bedingung, dass kein Tütel vom Gesetz dabei aufgegeben werde. (Matth. 5, 17—19.)

Ein solcher Mensch, den Jesus bei Lebzeiten nicht kennen wollte, wurde Hauptrepräsentant des Christentums, natürlich des falsch aufgefassten.

Petrus war eine lebhaft eifrige Natur, aber ohne viel Kopf. Er schwankte in seinem Urteil hin und her. So spricht er Matth. 16, 16: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“, und Jesus erwidert 16, 18: „Auf diesem Felsen will ich bauen meine Gemeinde“. Aber gleich darauf heisst es (23): „Hebe dich von mir, Satan, Du bist mir ärgerlich!“ — Er haut dem römischen Kriegsknecht ein Ohr ab, und kurz darauf verleugnet er Jesus. — Er kommt nach Antiochien und lebt dort nach heidnischer Weise, d. h. er isst mit Heiden, weil Paulus und die Heidenchristen ihn dazu begeistern. Als aber die anderen Abgesandten von Jerusalem kommen, zieht er sich zurück und hält sich wieder zu den Juden.

Trotz dieses Schwankens sieht man, dass er zwar das Gute und Christliche will und ahnt, aber mit zu kleinem Geist nichts durchführen kann und deshalb immer Gesetzessklave bleibt.

Auch sehen wir mit Entsetzen, dass als nach Apgesch. 15, 29 durch Petrus und Jakobus Bedingungen gestellt werden in Bezug auf die Heiden, die Speisegebote ganz auf eine Linie gesetzt werden mit dem Sittengesetz (*ἀπέχεσθαι ειδωλοθύτων και αίματος και πνικτοῦ και πορνείας*). Das ist eben rabbinisch, pharisäisch, jüdisch.

Das Christentum wird von den Aposteln noch nicht als neue Religion anerkannt, sondern nur als Komplement des Judentums, als ein Zweig der Partei der Pharisäer.

### 3. Die Evangelisten.

Die Evangelisten sind sämtlich vom Judentum eingeschränkt. Dies zeigt sich vor allem darin, dass sie zur Beglaubigung der

göttlichen Offenbarung die Wunder anführen, also auf dem Standpunkte der Furchtreligion stehen. Nach Johannes (Ev. 20, 12) sieht Maria zween Engel in weissen Kleidern zu Haupt und Füssen sitzen. Er lässt (20, 27) Thomas seine Finger in die Seite Jesu legen, lässt (4, 51) in Kapernaum das Kind des Königlichen aus der Entfernung heilen zur bestimmten Stunde und (5, 5) einen, der 38 Jahre krank gelegen, sein Bett wegtragen. Er erzählt die wunderbare Speisung und den Gang auf dem Meere. — Das Christentum ist heiliger Geist, Gesinnung, inneres Leben, das auf keine Weise aus der Aussenwelt erzeugt werden kann; die Wunder aber gehen nur auf äussere Macht.

Ferner ist der Glaube an die materielle Wiederkunft und Aufrichtung eines irdischen Reiches Gottes in der Welt, welcher sich bei allen Evangelisten findet, eine spezifisch jüdische Idee. Die Propheten setzen sie im Anschluss an die nationalen Hoffnungen und die Erinnerung an die glänzende Zeit des Königtums Davids. Daher soll auch Jesus als Davidssohn anerkannt werden.

Das Matthäusevangelium überliefert (5, 18), dass kein Tüffel des Gesetzes vergehen sollte, und (23, 3) dass wir nach der Vorschrift der Pharisäer zwar handeln, aber nicht ihren Werken nachleben sollen. Also wird das Gesetz immer als massgebend betrachtet.

Der alte Bundesherr wird in allen Evangelien anerkannt und man findet seine Handlungen nicht anstössig. Man will das Alte Testament nicht aufgeben, sondern es neben dem neuen Evangelium beibehalten, als liesse sich beides vereinigen.

§ 2. Das Christentum kann nur in und durch die falschen Darstellungen erkannt werden.

Wie haben wir zu verfahren, um das reine Evangelium zu schöpfen, da es doch keine reinen Quellen, sondern nur vermischte gibt? Es ist dies nur durch Analyse möglich. Wir haben also auf die Widersprüche zu achten, indem das, was christlich ist, in Widerspruch stehen muss zu dem, was jüdisch und hellenisch ist. Da aber der Charakter und Begriff des Jüdischen und Heidnischen bekannt ist, so scheiden wir diese Elemente aus und erhalten in dem Übrigen das Christentum. Das allge-

meine Prinzip der hier anzuwendenden Methode heisst: alles ist häretisch und nicht christlich, was sich auch in anderen Religionen findet oder auch bei den Griechen (in der Philosophie).

In derselben Weise verfahren wir, wenn wir die Lehre Platos feststellen wollen, die auch nur durch kleinere Geister getrübt auf uns gekommen ist; ebenso vor Gericht, wenn viele und sich widersprechende Zeugen verhört werden und das Wahre erst herausgefunden werden soll. Es ist die Methode der Chemie.

Darum sind uns alle Quellen lieb, besonders die am meisten jüdisch gefärbten. Bei Matthäus z. B., wo das Jüdische dick aufgetragen ist, sticht das Christliche um so mehr ab. Der Erzähler muss naiv und urteilslos sein, da er die eigenen Widersprüche nicht merkt.

Es ist sehr möglich, dass die Evangelien alle durch spätere Zutaten schon stark verfälscht sind. Aber das ist uns gleichgültig, weil die falschen Zutaten leicht abgehen, wie z. B. wenn man ein Metall schmilzt, das Unreine oben schwimmt und abgenommen werden kann.

Ein sicherer Beweis der Verfälschung ist z. B. die komische Bitte in Christi Rede Matth. 24, 20, dass die Flucht nicht im Winter oder am Sabbath geschehen möge, oder Matth. 23, 35, der Ausspruch über Zacharias des Barachias Sohn, welcher erst zwei Jahre vor der Zerstörung Jerusalems starb, also 68.

### § 3. Beweis, dass das Christentum alles Jüdische und also das A. T. abschafft und ganz Neues gibt.

1. Dass das Christentum sich bei seinem Entstehen als eine neue Religion kundgibt, erkennen wir aus dem Vorwurf, den die Heiden in dieser Beziehung dagegen erhoben, bei denen nur als wahr galt, was altehrwürdig war; die Christen aber befanden sich im Gegensatz zu den übrigen Völkern, welche ihren Kultus als uralt hinzustellen bemüht waren, und die Kirchenväter hatten sich darüber zu verteidigen. (Vergl. Theophil. an Autolykus III. 4, Minucius Felix 6.)

2. In der Bergpredigt setzt Jesus mit Entschiedenheit das alte mosaische Gesetz als etwas Äusserliches bei Seite. Die Worte (Matth. 5, 21 ff.) „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist: Ihr sollt nicht u. s. w. (d. h. „Jehova, der jüdische Gott, sagt

Euch“), ich aber sage Euch“ lassen uns erkennen, dass Jesus sich nicht bloss über Moses, sondern auch über den jüdischen Gott erhebt, weil dieser ja durch Moses das Gesetz gegeben hat. Es wird also Jahve mit seinem Gesetz als Gesetzgeber abgeschafft und dagegen ein neues Gesetz gegeben, in welchem alles Gewicht auf die G e s i n n u n g gelegt wird.

3. Jesus hebt aber auch die jüdische Geschichtsphilosophie (Gottesvorstellung) auf, nach welcher das materielle Wohlsein mit der Erfüllung des Gesetzes in Parallele gestellt wurde. „Wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren ist?“ fragen die Jünger (Joh. 9, 2), Jesus aber verkündet (Matth. 5, 45), dass der Vater im Himmel seine Sonne aufgehen lässt über die Bösen und über die Guten, und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte. (Ähnlich Lukas 13, 2 ff.) Hiernach hat das geschichtliche Verhalten Gottes zu den Menschen nichts mit deren Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit zu tun; und Glück und Unglück sind nicht daran geknüpft.

4. Als die Frage aufgeworfen wird, wer Johannes der Täufer und wer Jesus sei, erklärt Jesus (Matth. 11, 11), dass Johannes mehr sei als alle Propheten, dass aber dennoch der kleinste im Himmelreich, d. h. der geringste seiner Anhänger grösser sei als Johannes. Durch diese Klimax wird das ganze Judentum vom neuen Standpunkt aus, als tief untergeordnet betrachtet.

5. Jesus verwirft ferner die jüdische Messiasidee. Er will kein Sohn Davids sein, wie ihn die Juden sich wünschten und zum Könige erheben wollten, und will keine Wunder tun (Matth. 22, 41; 12, 39). Er stellt den Pharisäern die verfängliche Frage: „Wer ist Christus?“, um ihnen Davids Sohn als dessen Herrn zu bezeichnen.

6. Überall beklagen sich die Pharisäer darüber, dass Jesus und seine Jünger das Gesetz brechen. Jesus antwortet ihnen nur mit Spott und stellt sich hoch über das Gesetz als Bräutigam, in dessen Gegenwart vom Fasten nicht die Rede sein darf. „Wer kann mich einer Sünde zeihen?“ spricht er, während er in den Augen der Juden alle Augenblick sündigt, am Sabbath Ähren ausrauft, Kranke heilt u. s. w. (Matth. 12, 1—14; Marc. 2, 19). „Hier ist mehr als der Tempel“ ist seine Meinung, d. h. das Heiligtum, das in seiner Person gegenwärtig ist, steht höher als das nationale Heiligtum der Juden.

7. Als Beweis für unsere Anschauung sind auch die vier Verfluchungen des Judentums anzuführen (Matth. 21, 18 ff.). a) Die Parabel von der Verfluchung des Feigenbaumes wendet sich gegen das jüdische Volk und seine Hauptvertreter, die Pharisäer, bei denen das Gesetz keine Frucht getragen hat. Nur durch Nachfolge Jesu, nicht durch Anhang an Moses und die Propheten, können die Juden sich von dem Fluche frei machen, dem sie verfallen sind, weil ihr unfruchtbarer Tempeldienst keine Sättigung des religiösen Bedürfnisses gewähren kann. In genauer Parallele hierzu steht b) die Parabel vom Vater und seinen zwei Söhnen, von denen der eine, anfangs unwillig, doch später reuig den Willen des Vaters erfüllt, der andere „ja“ sagt, aber das Gebot verachtet. Auch hier wird das Ende der jüdischen Religion gezeigt: „Die Zöllner und Huren werden Euch ins Reich Gottes führen“ (Matth. 21, 31). c) Die dritte Parabel handelt von dem Weingarten, dessen Herr Boten ausschickt, die Rente einzuholen; die Boten werden von den bösen Weingärtnern abgewiesen, der Erbe erschlagen. Der Herr aber vollzieht die Strafe und setzt andere Weingärtner ein, die ihm die Früchte liefern. d) In der vierten Parabel von dem Könige, der die Hochzeit (Matth. 22, 2) seines Sohnes ausrüstete, verachten die berufenen Gäste (die Juden) die Einladung, und es wird das Volk von den Strassen (die Heiden) geladen, und derjenige, der ein hochzeitlich Kleid (die wahre christliche Gesinnung) anhat, zu Tische gesetzt.

Wir erkennen also, dass Jesus völlig mit dem Judentum gebrochen hatte. Er nannte die Pharisäer und Schriftgelehrten Heuchler, die das Himmelreich zuschliessen, blinde Wegweiser, Narren und Blinde, übertünchte Gräber, Schlangen- und Ottergezüchte (Matth. 23, 13 ff.).

Man könnte einwenden, Jesus hätte bloss die damalige Auffassung des Alten Testaments missbilligt und die wahre und richtige Erklärung desselben begründet, indem er sich überall auf die Propheten und Moses beruft und sie also doch anerkennt. Allein, wenn Jesus sich über Moses und alle Propheten stellt und als Sohn Gottes allein die Erkenntnis Gottes für sich in Anspruch nimmt, so ist dies doch eine Abschaffung der alttestamentlichen Theologie. Nach alttestamentlicher Anschauung ist Gott unerforschlich, und wer ihn sieht, muss sterben. Jesus aber behauptet den Vater zu sehen und zu kennen,

sein Sohn zu sein, und verheisst auch dem, der reines Herzens ist, dass er Gott schauen werde.

Folglich kann die Beziehung auf das Alte Testament nur zweifach erklärt werden, nämlich 1) als Mittel, die Pharisäer durch ihre eigenen Waffen zu schlagen (dialektisch, apologetisch), weshalb seine Logik auch zuweilen künstlich ist, wie z. B. bei Anführung Davids, welcher den Messias seinen Herrn nennt, 2) als Mittel, die Juden dem neuen Evangelium zugänglich zu machen (pädagogisch, psychagogisch), indem er das Beste und Gesundeste aus dem Alten Testament hervorhebt, und in den Parabeln auch die Rabbiner benutzt, woher ihm Plagiate vorgeworfen worden sind.

Es wird uns also neuer Most geboten, d. h. eine neue Religion, die Religion vom Königreich Gottes. Nach der Meinung der Theologen soll Jesus durchaus die Schrift erfüllen und das Alte Testament anerkennen. Er tut dieses auch, aber durch Umdeutung. Es soll z. B. kein Tüttel vom Gesetz vergehen; aber es wird eine bessere Gerechtigkeit gefordert als die der Schriftgelehrten und Pharisäer. Elias muss erst kommen; — aber er ist bereits gekommen in der Person des Johannes. Der Messias muss Davids Sohn sein; aber er zeigt sich als Davids Herr. Also ist die Schriftanerkennung Jesu eigentlich eine Aufhebung der Schrift <sup>54</sup>).

#### § 4. Das Leben Jesu.

Wir wollen uns an der Hand des Matthäus, der hierzu besonders geeignet erscheint, in das Leben Jesu hineindenken, ohne indessen die beiden ersten Kapitel zu berücksichtigen, welche blosser Legende enthalten und die nach jüdischer Anschauung notwendige Abstammung Jesu von David erweisen sollen. Erst das Zusammentreffen mit Johannes dem Täufer ist für uns von Bedeutung.

Johannes hatte als Prophet und Volksmann einen grossen Eindruck auf das Volk gemacht. Er führte das Leben eines Asketen und kleidete sich wie ein Bettler. Doch können wir uns den einsiedlerischen Heiligen schwerlich, der Erklärung Luthers folgend, auf der Jagd nach Heuschrecken vorstellen. Er ernährte sich höchstwahrscheinlich von den Schoten (*ἀροῖδες*) des sogenannten Johannisbrotbaumes (*Ceratonia siliqua*, Borkhornbaum)

und von dem aus Palmen und Feigenbäumen ausfliessenden Saft (*μέλι*). Johannes verkündigte die Nähe des Reiches Gottes und gewann durch seine Predigt einen ungeheuren Anhang. Doch wollte er mit den Vertretern der offiziellen Kirche nichts zu tun haben und nannte die Pharisäer und Sadduzäer, die zu ihm kamen, gerade so wie es später auch Jesus tat, Otternbrut, Bäume, die keine Frucht tragen, denen die Axt schon an die Wurzel gelegt ist u. s. w. Er scheint sogar das nationale Element gering geachtet zu haben, da er meinte, dass es Gott ein Leichtes sei, dem Abraham auch aus Steinen Kinder zu erwecken. Er selbst indessen fühlte sich nicht berufen, das Reich Gottes aufzurichten, sondern wies auf einen zukünftigen Messias hin. In Jesu fand er den Mann, der ihn bei weitem überragte, und auf den er seine Hoffnung setzte. Die Erzählung, dass sich Jesu bei der Taufe der Himmel auftat u. s. w. (Matth. 3, 16), zeigt, dass in ihm schon gleich nach der Taufe, die Johannes, erfüllt von der Macht seiner Persönlichkeit, an ihm anfangs nicht vollziehen wollte, das Selbstbewusstsein erwacht sei.

Die Versuchungsgeschichte, eine Darstellung von Unmündigen, denen Jesus die Sache parabolisch erzählt hat, muss, wenn sie nicht eine blosse Kindergeschichte bleiben soll, gedeutet und ihr Sinn nach drei Möglichkeiten a priori konstruiert werden. Wir erkennen darin drei Wege, welche Jesus zur Verwirklichung eines Reiches Gottes vor Augen gestanden haben. Die erste Versuchung, welche in der Forderung, dass er aus Steinen Brot machen solle, an ihn herantritt, mag direkt von Johannes ausgegangen sein, welcher ja dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken wollte, d. h. durch das rohe Volk, an dessen Spitze sich Jesus stellen sollte, eine politisch soziale Revolution bewirkt zu sehen hoffte. Jesus aber verschmäht es, sich als Volksführer und Thaumaturg einen Anhang zu schaffen, der nicht in Wahrheit vom Geiste Gottes erfüllt ist. Dass diese Versuchung von Johannes ausgegangen sei, schliessen wir auch aus der Botschaft, welche er später, in der Hoffnung, von Jesus aus dem Gefängnis befreit zu werden, ihm zusendet: „Bist Du, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?“ (Matth. 11, 3). Eine zweite Versuchung lag Jesus nahe, nämlich durch Anschluss an die herrschende Religion sein Ziel zu verwirklichen und vermittelst eines Kirchenregiments das Reich Gottes auszubreiten. Hier fehlte nicht, wie bei einem politischen Aufstande, das pneumatische Ele-

ment, hier wären ihm alle Schritte geebnet gewesen, und er hätte sich leicht zur höchsten Stellung emporheben können. Allein es widerstrebte ihm, mit Pharisäern und Hohenpriestern gemeinsame Sache zu machen. Die dritte Versuchung bestand darin, sich der Partei der Römer anzuschliessen. Auch von dieser Seite durfte er Unterstützung erwarten, weil seine Idee ja universalistisch war. Aber ähnlich wie dort mit der jüdischen Kirche hätte er auch hier einen gefährlichen Pakt eingehen und „das Bild des Kaisers anbeten“ müssen.

Jesus weist alle diese Versuchungen, als vom Teufel kommend, von sich ab. Er will ein Reich Gottes anderer Art begründen, er wählt seinen eigenen Weg. Er tritt in Galiläa auf und verlässt Nazareth und wohnt in Kapernaum (4, 12). Der Inhalt seiner Predigt ist vorläufig derselbe, wie bei Johannes (Matth. 4, 17): „Tut Busse, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“. Er sagt nicht, dass er der Messias sei, sondern erscheint wie ein Johannesjünger. Seine Predigten hält er entweder in den Synagogen im Anschluss an die Vorlesungen, oder im Freien vor dem grossen Volk, vorzugsweise das Gesetz auslegend.

Bald sieht Jesus ein, dass das Eigentümliche der Gesinnung, die er verbreiten will, nicht ohne weiteres in die Welt ausströmen kann, sondern dass er auf regelrechtem Wege, durch Erziehung von Schülern eine Fortpflanzung seines Geistes bewirken muss. In ähnlicher Weise lehrte auch Plato, nicht in Volksversammlungen, sondern in einem Kreise von auserwählten Jüngern. Es wäre seltsam anzunehmen, dass Jesus mit dem einfachen Rufe „folget mir“ die Jünger an sich gefesselt und den Simon und dessen Bruder Andreas vom Netze-Auswerfen sofort zur Missionsarbeit berufen hätte, wenn er nicht schon vorher mit ihnen vertraut gewesen wäre. Seine besten Freunde ladet er ein, wo er sie findet, zu einer engeren Gemeinschaft mit ihm; er will sie zu Menschenfischern machen, zu dem, was (4, 19) er selbst von Beruf ist. Er legt ihnen die Pflicht auf, seine Lehre auszubreiten, sie sollen als das Salz der Erde, als das Licht der Welt mit ihrer Gesinnung alles durchdringen (Matth. 5, 13 ff.). Diese Idee der Mission ist eine prinzipiell neue im Christentum, wodurch sich dieses auch wesentlich vom Platonismus unterscheidet.

Die geistige Macht, die Jesus in seinen Jüngern erzeugt hat, soll ihr Lebensprinzip sein. Sie sollen sich nicht fürchten, wenn

sie vor die Leute kommen um zu predigen, auch wenn er sie wie die Schafe mitten unter die Wölfe sendet (10, 16). „Sorget nicht, wie oder was ihr reden sollt“, spricht Jesus zu ihnen, „denn es soll Euch gegeben werden. Ihr seid es nicht, die da reden, sondern Eures Vaters Geist ist es, der durch Euch redet“ (Matth. 10, 19, 20). Er stellt seine Jünger als die Wenigen, die Auserwählten, die Erleuchteten, den Vielen gegenüber, und sie sollen bei der Ausbreitung des Christentums ihrerseits auswählen, nicht Perlen vor die Säue werfen, sondern ihren Schatz den Würdigen mitteilen (10, 11). In ähnlicher Weise sehen wir Plato eine Auswahl unter seinen Schülern treffen.

Es war ganz in der Ordnung, dass Jesus auf seinen Berufswegen in die Lage kam, als Arzt aufzutreten; denn die sittliche Erkenntnis geht mit der Naturerkenntnis immer Hand in Hand. Noch heutzutage haben die Fakire, die Derwische im Orient eine sehr ausgedehnte Praxis.

Hat Jesus aber auch Wunder getan, von denen soviel die Rede ist? Nein. Er hat nie Wunder getan und wollte keine tun, sondern hat Wunder, wo sie von ihm gefordert wurden, überall als seiner unwürdig abgewiesen. Auch die Teufelsaustreibung hat er gering geachtet (7, 22; 12, 38; 16, 4). Die Pharisäer, als Anhänger der Furchtreligion, wollen gern ein Wunder von ihm sehen. Er aber antwortet ihnen: „Die böse und ehebrecherische Art sucht ein Zeichen, und es wird ihr kein Zeichen gegeben werden, denn das des Propheten Jonas“. Da Jonas nämlich in Ninive kein Zeichen tat oder wenigstens von Gott dabei im Stich gelassen wurde, so ist diese Exzeption (*εἰ μὴ*) ironisch zu verstehen; denn das Zeichen des Jonas ist eben kein Zeichen. Ganz falsch ist daher die bei Matthäus hinzugefügte Erklärung mit dem dreitägigen Aufenthalt im Wallfisch und dem Hinweis auf die Auferstehung. Das Grossartige ist hier eben das Nichteintreffen der Prophetie des Jonas, und der Sinn des Nichteintretens des Wunders ist das Mitleid Gottes (*ἔλεος*) denn er wandte das Herz der Niniviten zur Busse (Matth. 12, 41; Jonas 4). — Jesus ist aber freilich ein solcher, dessen Tun 1) zu Wundern im Sinne der Furchtreligion und 2) zu echten Wundern, d. h. zur Deutung der sogenannten Wunder Veranlassung bot. Die „Zeichen der Zeit“, auf welche Jesus hinweist (Matth. 16, 3), sind die Aufregung des Volkes und das religiöse Bedürfnis; die Wunder liegen also in der Gesinnung, nicht aber

in irgendeinem äusseren Geschehen. Ausdrücklich wird noch berichtet, dass Jesus in seinem Vaterlande keine Zeichen tat um des Unglaubens willen, und dass man dort Anstoss an ihm nahm (13, 54 ff.).

Wir fragen nun: welcher Lehrweise hat Jesus sich bedient? Er hat zum Volk nur in Parabeln gesprochen und nirgends eine systematische Lehre überliefert (13, 34). Auf die Frage seiner Jünger, warum er durch Gleichnisse rede (13, 10), antwortet er, dass zum Verständnis der Geheimnisse des Himmelreichs eine bestimmte Begabung vorausgesetzt werden müsse. Nur wo das Bedürfnis geweckt, die Gesinnung schon vorhanden sei, könne der Same des göttlichen Wortes aufspriessen und wachsen. Wer diese Begabung nicht hat, werde, wenn man ihm reine Wahrheit mitteilte, dieselbe missverstehen, an ihr Anstoss nehmen und nur noch verkehrter werden. Jesus verfuhr also in ähnlicher Weise pädagogisch wie auch Plato in den meisten seiner Dialoge, welche uns nur eine allegorisch-mythische Darstellung seiner Lehre bieten. Wir aber haben ein Recht, das Parabolische zu erklären und das Bildliche von dem eigentlichen Sinn der Rede zu unterscheiden.

Wie lange hat Jesus gelehrt? Nach Ansicht der Kirche drei Jahre; die ältesten Kirchenväter hingegen nehmen in Übereinstimmung mit Matthäus ein einziges Jahr an (welcher Meinung sich auch Keim anschliesst). Eine so bedeutende Wirksamkeit aber in einem Jahre wäre ein Wunder, wenn Jesus nicht schon vor dieser Zeit mit seinen Jüngern innig befreundet gewesen wäre. Schon sehr früh muss er zu grosser Reife und zu einer festen Gesinnung gekommen sein und zahlreiche Anhänger gewonnen haben, wenn auch nur das eine Jahr der Öffentlichkeit gewidmet wurde.

Sehr bald nach der Taufe Jesu erfolgt die Gefangennahme des Johannes. Die Botschaft, welche er aus dem Gefängnis an Jesus sendet, und welche seine Befreiung bewirken soll, mahnt Jesus daran, die auf ihn gesetzten Hoffnungen eines grossen politischen Erfolges mit Hilfe des ihm günstig gesinnten Volkes zu verwirklichen. Jesus antwortet, indem er auf seine Wirksamkeit und die Art seiner tatsächlichen Erfolge hinweist, und gibt in den denkwürdigen Worten, dass der Kleinste im Himmelreich grösser sei als Johannes, der grösste Prophet des Alten Bundes, seine Superiorität über denselben zu erkennen.

Nach der Enthauptung des Johannes hört Antipas (Herodes) Jesus als neuen Demagogen nennen (14, 1) und sagt von ihm, Johannes sei von den Toten auferstanden. Jesus aber, als er die Todesnachricht erhält, flieht in die Wüste (14, 13), scheinbar aus Furcht, dass ihm ein gleiches Schicksal begegne, in Wahrheit aber, weil er sich von den Jüngern des Johannes und von einer grossen Volksmenge umringt sieht, mit deren politischen Hoffnungen er nichts zu tun haben will.

Während Jesus sich mit seinen Jüngern an den Grenzen des Landes aufhält, kommt er auch mit den Heiden in Berührung (15, 22), erkennt deren Glauben und Empfänglichkeit und bricht vollends mit den Privilegien seines Volkes.

Da Jesus nun nicht wie ein Savonarola oder Calvin sich auf eine äusserere Macht stützen wollte, so konnte er voraussehen, dass die weltliche Macht, sowohl die politische als auch die religiöse, sich gegen ihn erheben werde, und dass ihm Verfolgung und Tod bevorstünden. In dieses sein Geheimnis musste er allmählich seine Jünger einweihen, und es ist wunderbar, wie er sie zur Erkenntnis seiner Messianität und Göttlichkeit bringt. Den Stillen und Auserwählten zeigt er, dass der Gottessohn und sein Königtum nicht im Purpurmantel und in äusserem Gepränge erscheinen könne, dass sein Himmelreich allein in Geistesmacht bestehe. Da die neue Religion für den gewöhnlichen Verstand Mysterium war, so teilt sich Jesus anfangs nur einzelnen mit, wie er überhaupt nie der Menge die grossen Wahrheiten unverhüllt vorgetragen hat, nie zum Volke gesprochen hat: „ich bin der Sohn Gottes“. Er verlangt von seinen Jüngern ausdrücklich (16, 20), dass sie die Erkenntnis, dass er der Christ sei, geheim halten sollen. Denn wollte er sich nicht vom Volke in Jerusalem auf den Thron setzen lassen, so musste er sich mit seiner Idee, welche den Juden völlig unverständlich war, bloss ihren Spott zuziehen. Auch war er ja von vornherein überzeugt, dass er mit der Obrigkeit in Konflikt geraten und seine Gottessohnschaft mit dem Tode besiegeln müsste (Matth. 16, 21). Zu allererst offenbart er sich dem Petrus (16, 13) bei Cäsarea am Berge Karmel. Auf seine Frage: „Wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei?“ antworten die Jünger: „Etliche sagen, Du seiest Johannes, die anderen, Du seiest Elias, etliche, Du seiest Jeremias oder der Propheten einer“. Damit soll nicht etwa gesagt sein, dass die

Leute ihn wirklich für den von den Toten auferstandenen Johannes oder Elias hielten (obgleich das Wiederauftreten einer verstorbenen Person bei den Juden für möglich und natürlich galt); sie wendeten nur eine ihnen geläufige Art der Definition an, wonach ohne Vergleichungsartikel eine Person als eine früher erschienene bezeichnet wird, wie die Logik des N. T. <sup>55)</sup> überhaupt die qualitative Identität durch die persönliche auszudrücken pflegt.

Petrus aber antwortete (16, 16): „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“. Und Jesus sprach zu ihm: „Auf diesem Felsen will ich bauen meine Gemeinde“. Er meinte hier natürlich nicht (wie die katholische Kirche) das schwache Rohr, den Menschen Petrus, sondern das Bekenntnis oder vielmehr die Erkenntnis, dass wir in Christo den lebendigen, wirklich erschienenen Sohn Gottes vor uns haben, welcher nicht durch „Fleisch und Blut“ offenbart werden kann, sondern nur durch den Geist (*πνεῦμα*). Die niedere, menschliche Erkenntnis vermag das Geheimnis nicht zu fassen; durch den Geist aber, der „vom Vater im Himmel“ gegeben ist, besitzen wir den „Schlüssel zum Königreich Gottes“ und werden zu dessen Bürgern (16, 18. 19). Dann offenbart sich Jesus auch dem Jakobus und Johannes in Gegenwart des Petrus (17, 2). Die grossartige Verklärungsgeschichte, bei der es sich natürlich nur um eine pneumatische Verwandlung handeln kann, zeigt deutlich, wie Jesus in seiner pädagogischen Weise die Jünger nach und nach für die neue Religion aufzuschliessen vermochte. Es gingen ihnen die Augen auf, und siehe (Matth. 17, 3), da erschienen ihnen Moses und Elias, die redeten mit ihm, d. h. sie erkannten den Zusammenhang der ganzen jüdischen Geschichte, und dass die Zeit erfüllet sei, und Christus, der Sohn Gottes, unter ihnen wandle. In parabolisch schönem Ausdruck heisst es (17, 2): „Er ward verklärt vor ihnen und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiss als ein Licht“.

Und wir haben ein Recht zu solcher freien Auslegung, denn wir müssen hier bei den Evangelisten eine andere Art der Kritik üben, als etwa bei einem Schriftsteller wie Thukydides. Wir haben es hier mit armen, ungebildeten Fischern, Zöllnern u. s. w. zu tun, mit Leuten aus dem Volk, die nicht klar zu unterscheiden wissen, was sie wirklich erlebt haben, oder was nur ein Vorgang in ihrem Gemüte gewesen ist. Matthäus z. B. ist so beschränkt, dass er uns in seinem ersten Kapitel nicht die Genea-

logie Jesu, sondern die Josephs gibt, der nach seinem eigenen Berichte nicht als Vater zu betrachten ist. Im zweiten Kapitel bei der Erzählung von dem Stern, der vor den Magiern herzog, zeigt er auch keine Ahnung von der damals doch schon entwickelten Astronomie; ja er besitzt nicht einmal die Kenntnis der Hirten, welche in den Nächten die Sterne zu beobachten pflegen. Er nimmt es ferner für selbstverständlich an, dass man sein Leben nach Träumen einrichtet, indem er Joseph dem Traumgesicht zufolge nach Ägypten ziehen lässt. Matthäus zeigt keinen Sinn für Kausalität und mischt urteilslos alles durcheinander, so dass wir das Sagenhafte ausscheiden müssen. In seiner Beschränktheit gerade aber ist er für uns wertvoll und eignet sich zur Interpretation. — Auch Diogenes Laërtius erzählt uns von den Philosophen die wunderbarsten und unglaublichsten Dinge, und wir sind doch weit entfernt davon, seine Schriften deshalb für sinnlos zu erklären.

Zu Jesu Zeiten wurde über ihn nichts schriftlich aufgezeichnet; dies geschah erst 40—60 Jahre später nach verschiedenen Traditionen. Die Jünger aber, als Juden und Anhänger des A. T., wurden überall an die ihnen gegenwärtigen prophetischen Stellen erinnert, und so wurde unabsichtlich Vieles gefälscht. Die Erfüllung der Weissagung ist also ins N. T. hineingedichtet.

Viele Weissagungen allgemeiner Art aber mussten, da sie an und für sich Wahrheit enthielten, in Erfüllung gehen. Reifere Naturen, die nicht nach der jüdischen Geschichtsphilosophie in den Schicksalen der Menschen Gottes Strafe oder Lohn sahen, mussten über das Leben eines wahrhaft religiösen Mannes zutreffende Aussprüche tun, z. B. dass ein Messias misshandelt werden würde, dass die Priester sich ihre Privilegien nicht würden nehmen lassen u. s. w. Spezielle Weissagungen aber, die eingetroffen wären, finden sich nicht, sind also sicher in die Geschichte hineingedichtet. So weit reicht der menschliche Verstand nicht, dass er auch das Zufällige berechnen könnte. Man kann zwar sagen: wenn in einem Lande die Reichen die Armen bedrücken, so werden sich diese empören. Nicht aber kann man die speziellen Einzelheiten, die Namen der betreffenden einzelnen Leute im Voraus nennen.

Aus dem Berichte des Matthäus aber entnehmen wir mit Sicherheit, dass Jesus seinen Tod vorausgesehen und als notwendig erkannt hat. Dies ist (20, 17 f.) eine wichtige

Bedingung zur Erklärung seines Einzugs in Jerusalem. Wie sehr er sich mit seinen Ansichten im Gegensatz zu den politischen Erwartungen seiner Jünger befindet, sehen wir (20, 21) aus dem Ansinnen der Mutter der Zebedäer, welche ihren Söhnen hervorragende Stellen in dem zukünftigen Reiche sichern will, und aus der Antwort, die ihnen zuteil wird (20, 22): „Ihr wisset nicht, was ihr bittet. Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, und euch taufen lassen mit der Taufe, die ich empfangen?“ Jesus fügt noch hinzu, dass der Erfolg des Einzelnen im Christentum, ob er hoch komme oder nicht, nicht seine, sondern des Vaters Sache sei, d. h. mit der individuellen Anlage des Menschen und mit dem Schicksal der Welt zusammenhänge.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Jesus nur einmal in Jerusalem aufgetreten ist, denn sonst würde man irgendwo etwas von der Aufregung lesen, die seine Lehre unter den Priestern und Pharisäern hervorgerufen hätte. Er hatte vielmehr bisher, weitab von dem Sitze der Schriftgelehrten, in Galiläa unter dem einfachen Volke gewirkt und musste nun seine Jünger auf den von ihm deutlich vorauszusehenden Zusammenprall mit der herrschenden Macht in Jerusalem vorbereiten.

Warum aber zog Jesus nach Jerusalem? Hatte er wirklich die Meinung, dort als Sohn Gottes das Reich Davids wieder aufrichten zu können, so müssten wir ihn mit Strauss und Renan für einen Phantasten und Schwärmer halten. Wir aber finden keine Spur davon, sondern sehen ihn mit vollem Bewusstsein in den Tod gehen. Sein Zweck war es, die Wahrheit, die er verbreiten wollte, so bekannt als möglich zu machen, sein Licht nicht unter den Scheffel zu stellen, sondern es leuchten zu lassen, wie es die Propheten vor ihm getan hatten. Gehörte denn nicht zum Wesen des Christentums die Liebestätigkeit der Mission? Darum wählte Jesus zu seinem Einzuge in Jerusalem die Zeit des Nationalfestes, wo aus der Diaspora alles zusammenkam, und für die neue Religion die möglichste Ausbreitung durch Griechenland, Rom und durch die ganze Welt zu hoffen war. Damit hing zusammen, dass er sich gefallen lassen musste, als König im Triumph in die Stadt geführt zu werden. Denn alles, was sich bisher an messianischen Hoffnungen im Volke angehäuft hatte, wollte jetzt zum Ausbruch kommen. Der Prophet aus Galiläa wird auf seinem Wege überall mit Hosiannarufen als König der Juden gefeiert (21, 8). Und was tut Jesus selbst? Er tritt

offen gegen die Obrigkeit auf (21, 12). Er reinigt den Tempel. Und zwar müssen wir hier wohl annehmen, dass er nicht selbst die Geißel geschwungen, sondern durch die blossе Macht seines Wortes gewirkt habe, es seinen Jüngern und dem Volke überlassend, seine Befehle durchzusetzen. Er greift also nun plötzlich doch zu Gewaltmassregeln. Es soll etwas geschehen, wodurch Jesus als der eine und einzige, für den das ganze Fest da ist, bekannt werde. Die Pharisäer sind verstimmt über das Eingreifen einer fremden Autorität und über den Beifall, der ihm entgegenkommt. Auf ihr Murren: „Hörst Du auch, was diese sagen?“ antwortet er mit den Worten des Psalmisten: „Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge“ (21, 16). Sie ziehen ihn am folgenden Tage, wo er aus seiner Zurückgezogenheit in Bethanien wieder hervortritt und im Tempel öffentlich redet, zur Rechenschaft (21, 23): „Aus wessen Vollmacht tust du das?“ Er antwortet sehr klug, indem er auf Johannes den Täufer verweist; denn dieser wurde von dem ganzen Volke als Prophet und Märtyrer betrachtet. Hierauf deutet Jesus in vier Parabeln oder Verfluchungen darauf hin, dass es mit der bisherigen Religion zu Ende ist, und proklamiert eine neue Religion der Freiheit, in der das Fasten aufhören soll, da der Bräutigam erschienen sei. Und damit stimmt der wesentlichste Punkt der Anklage überein, die gegen ihn vorgebracht und auch vor Kaiphas geltend gemacht wird (26, 61 und 27, 40), dass er den Tempel habe zerstören und wieder aufbauen wollen. Der Tempel ist das Judentum, der Repräsentant des Jahvekultus.

**Der Verrat.** Die griechischen Philosophen haben gemeint, Jesus sei kein grosser Menschenkenner gewesen; sonst hätte er Judas, den Verräter, nicht unter seine Jünger aufgenommen. Das aber ist ein schwacher Angriff (vergl. die Stellung des Aristoteles zu Plato). Über die Gründe, die den Judas zum Verrat seines Meisters bestimmt haben mögen, herrschen verschiedene Ansichten. Dass sich eine gemeine Leidenschaft, wie die Habsucht, in der Nähe Jesu entwickelt habe, mag man ungern annehmen, obgleich evangelische Erzählungen (vergl. Joh. 12, 6) es vermuten lassen. Eine andere Meinung ist die, es habe sich Judas der übertriebenen Schwärmerei hingegeben, dass er Jesus, der ihm zu lange zauderte, wenn er ihn recht in Not brächte, zur Enthüllung seiner Göttlichkeit und zur Aufrichtung einer gewaltigen Gottesherrschaft bewegen könnte, und

dass Gott ihm seine Engelscharen zu Hilfe senden werde. Eine dritte Meinung fasst Judas als ganzen Juden auf, der aus Gesetzestreue und Gewissenhaftigkeit Jesu Verfahren nicht habe billigen können. Es ist schwer, sich für eine dieser Anschauungen zu entscheiden. Seine Reue und Verzweiflung deutet jedenfalls auf einen schwankenden Charakter, wie er sich auch bei den übrigen und sogar bei Petrus zeigte. Dieses Schwanken der Jünger aber erscheint uns als natürlich, da sie ihre übertriebenen und weltlichen Messias Hoffnungen vernichtet sehen.

Dass Jesus selbst keine politische Machtentfaltung wollte, ist auch daraus zu erkennen, dass er dem Petrus verbietet (26, 51), sein Schwert zu ziehen. Er wollte also nicht einmal bei der Selbstverteidigung Gewalt anwenden. Wenn Jesus sich darauf beruft (26, 53), dass er den Vater bitten könnte, ihm mehr denn zwölf Legionen Engel zu schicken, so meint er wohl die Volksmassen, die auch wirklich in seiner Macht lagen. Er aber denkt an kein Reich von dieser Welt. Durch sein Leiden will er die Menschen gewinnen, durch seinen Tod den Sieg erringen.

Die Jünger fliehen; Petrus folgt von fern, ebenso die galiläischen Frauen.

Worin bestand nun die Anklage gegen Jesus?

Erstens hatte Jesus gesagt, er wolle den Tempel zerstören (26, 61 *καταλύσαι τὸν ναόν*), und die Hierarchie fühlt, dass der Schlag ihr gilt. Zweitens hatte sich Jesus als Sohn Gottes bekannt (26, 63—65 *εἰ εἶ ὁ χριστός* — grossartige, parabolische Worte!) und als König der Juden (27, 11 *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*). Es muss etwas Bezauberndes gewesen sein, wie dieser Mensch in der schönsten Jugend, mit holdseliger Rede auftrat und sagte: „Ich bin der Sohn Gottes!“

Pilatus sieht ein, dass die Priester um ihre Stellung besorgt sind und ihn aus Neid umbringen wollen (27, 18 *διὰ φθόνου*). Die Priester und der Pöbel waren es, die seinen Untergang wollten. Es ist eine falsche Annahme, als hätten bloss die untersten Volksklassen seinen Anhang gebildet, die höheren Elemente dagegen ihm feindlich gegenübergestanden, da seine Lehre zu ihren Anschauungen sich im Widerspruch befand. Wir sehen, dass gerade die Vornehmen von ihm gerührt werden, so der Hauptmann von Kapernaum, Nikodemus, der reiche Jüngling, Joseph von Arimathia und das Weib des Pilatus.

Ein Unterschied aber ist es, ob man Sympathie für jemand fühlt oder über eine politische Macht gebietet. Eine solche hatte Jesus nicht organisiert; und seine Anhänger wagten es nicht, gegen die Autoritäten aufzutreten. Als der Konflikt mit den Hohenpriestern eintrat, musste Jesus beseitigt werden. Die Verurteilung geschah durch die Hierarchie und den durch die geistliche Autorität aufgestachelten Pöbel (27, 20). Nachdem Jesus erst alle Leiden zu ertragen hatte, Geisselungen, Spottanzug, Speien, ins Gesicht Schlagen, wurde er zu Tode geführt.

Der Bericht über den Tod Jesu ist bei allen Evangelisten verschieden und ihre Nachrichten zum Teil unvereinbar. Nach Matthäus waren die Jünger gar nicht zugegen und die Weiber in einiger Entfernung, so dass sie von dem, was vorging, nichts hören konnten.

Jesus hing am Kreuze entkleidet. Da körperliche Blöße bei den Juden, ganz anders als bei den Griechen, den grössten Anstoss erregte, so lag für Jesus ein Schimpf schon darin, dass er nackt ausgestellt wurde.

Von den überlieferten „letzten Worten Jesu“ führt Matthäus nur eins an (27, 46), das Wort des 22. Psalmes: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ Nach einem nochmaligen Schrei wäre dann der Tod eingetreten (27, 50). Nach diesem Berichte also hätte das Leiden ihn ganz übermannt, und dieses Wort, welches den schrecklichsten Zustand der Seele ausdrückt, könnte uns vernichten. Jesus stirbt mit dem Geständnis einer verlorenen Sache! Er erklärt öffentlich, dass er sich getäuscht habe, dass Gott nicht mehr sein Vater sei.

Eine solche Darstellung aber verrät einen geistlosen Berichterstatter. Wir müssen uns die Sache selbst erklären. Es lag den frommen Juden sehr nahe, sich bei dem Leiden Jesu an den Ps. 22 zu erinnern und ihn gar als eine Weissagung anzusehen (v. 19). So dachte man sich in die Seele Jesu hinein und legte ihm später die Worte selbst in den Mund. Lukas berichtet das Gespräch Jesu mit einem der Schächer, dem er das Paradies zusagt (Luk. 23, 43). In dem Bekenntnis, dass Jesus Gottes Sohn ist, liegt ja das selige Leben. Diese Worte erinnern uns an die Anerkennung des Petrus und die an ihn gerichtete Antwort: „Auf diesem Felsen will ich gründen meine Gemeinde!“ Hiernach fühlte sich Jesus als Sieger.

Ferner überliefert Lukas das Wort: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (23, 34). Ein schönes Wort, denn der Erlöser, welcher sich immer im Einklang mit der Weltgeschichte gefühlt hatte, konnte nicht im Zwiespalt mit ihr sterben. Er musste denen vergeben, die nicht aus Bosheit, sondern aus Unwissenheit ihm Übles taten.

Bei Lukas findet sich noch das dritte Wort: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist“ (23, 46).

Nach Johannes hätte Jesus noch zwei Worte gesprochen, die bei den anderen Evangelisten fehlen (19, 26). Dass die Mutter Jesu und Maria Magdalena am Kreuze gestanden hätten, ist höchst unwahrscheinlich, ebenso aber, dass er seine Mutter dem Jünger Johannes empfohlen hätte, denn war es schon seine Art nicht, sich im Leben mit irdischen Dingen zu beschäftigen, so ist dieses von ihm am allerwenigsten in seinen letzten Augenblicken denkbar. Das „Mich dürstet“ führt (19, 28) Johannes nur an, damit die Schrift erfüllt würde. Das letzte Wort bei Johannes (19, 30): „Es ist vollbracht“, ist wie das letzte bei Lukas aufgefasst. Über die letzten Stunden Jesu also herrscht völlige Dunkelheit. Das letzte Wort, das uns bezeugt ist, ist sein königliches Bekenntniss vor Pilatus: „Du sagst es“ (dass ich der Sohn Gottes bin) Matth. 26, 64.

Nach dem Tode Jesu bemächtigt sich eine grosse Aufregung aller Gemüter. Der Bericht des Matthäus zeigt eine volksmässige, unkritische Auffassung (27, 51—53). Die frommen Juden sahen allerlei Wunderzeichen. Dass der Vorhang im Tempel zerriss, kann nur bedeuten, dass Jesus das Judentum aufgehoben habe. Das Erdbeben, Felsenzerspalten u. s. w. ist alles Phantasie. Auch standen viele von den Toten auf, bevor noch Jesus auferstanden war, und erschienen vielen (also nicht allen), d. h. die aufgeregten Juden sahen ihre Verstorbenen im Traume.

In derselben Weise wird uns die Auferstehung Jesu geschildert. Auf diese wird auch sein Ausspruch vom Niederreißen und Wiederaufbauen des Tempels gedeutet. Dass der Mensch Jesus, in welchem Gott erschienen war, leiblich wieder erschienen sein soll, das hat für den Christen gar keine Bedeutung. Es kommt allein auf das Erscheinen des heiligen Geistes an.

Die Juden stellten die Sage auf: der Leichnam Jesu ist gestohlen worden. Darauf erfanden die Christen die Sage: das Grab ist verriegelt gewesen. Ein Engel in weissen Kleidern

verkündet, dass Jesus gar nicht mehr im Grabe sei. Und in dieser Engelbotschaft ist die Wahrheit. Im Grabe liegt der tote Leib; das Christentum aber ist etwas Lebendiges.

Die Hauptsache ist, dass die Jünger sich in Galiläa wieder versammelten und dort die Mission empfangen, die Jesus ihnen schon bei Lebzeiten gegeben hatte, die Ausbreitung des Christentums, und zwar ohne Rücksicht auf die Juden (28, 16—20). Und wichtig ist das Wort: „Ich werde bei euch sein alle Tage“. In der Phantasie, spiritistisch, ist Jesus den Seinen oft erschienen; aber in Wahrheit kommt es nur darauf an, dass der Geist Christi in seinen Jüngern lebt, nicht dass sie die Hand in seine Wunden legen. Christus ist auferstanden, er ist lebendig, nicht als Körper, sondern als Geist, und dieser Geist ist das Regierende in der Welt.

## § 5. Die Religion Jesu.

Wir haben die Religion Jesu in die drei <sup>56)</sup> Teile zu gliedern, in welchen sich jede Religion offenbart, in Dogmatik, Ethik und Kultus.

### I. Dogmatik.

#### A. Gott und Ich.

In der Dogmatik dreht es sich um die beiden Beziehungspunkte, um das Ich und um den Gott.

A. Gott ist im Christentum a) nicht projektivisch als heidnischer Furchtgott oder als jüdischer Gesetzesgott, b) nicht pantheistisch — als das  $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$  in uns gedacht, wobei das Ich, die Persönlichkeit als Modus verschwindet.

B. Sondern das I c h bleibt bestehen; die Funktionen bleiben als unsere bestehen; aber ausser diesen ist in u n s noch eine Offenbarung (ein Bewusstsein) Gottes: 1. durch die Erkenntnis seiner u n s t r a g e n d e n M a c h t, 2. durch das Bewusstsein der Liebe und alles V o l l k o m m e n e n, sofern dieses nicht von uns herrührt und nicht von draussen durch die N a t u r kommt.

C. Unser Ich hat diesem Gott gegenüber, der in der ganzen Welt als Macht herrscht und sich in unserem Geiste erst offenbart,

uns erst kund und bewusst wird, a) nicht die Stellung der Furcht, wie bei den Heiden, b) noch die Stellung der Sünde und des bösen Gewissens, wie bei den Juden, c) sondern eine kindliche Gemeinschaft mit dem Vater.

### B. *Philologische Belege.*

Durch Christus kam zum ersten Mal die Erkenntnis dieses Kindschaftsverhältnisses in die Welt. Nicht er allein ist Gottes Sohn, sondern auch die Friedfertigen sollen Gottes Kinder heißen (Matth. 5, 9). „Vater unser, der du bist im Himmel“, sollen die Jünger im Gebet zu Gott sprechen. Und nicht in den Tempel, nicht auf die Berge brauchen sie zum Gebet zu gehen, denn solches ist heidnisch; im Verborgenen ist Gott gegenwärtig, und dieses ist der menschliche Geist. Der Himmel ist nicht mehr draussen, wie bei den Juden, sondern im Menschenherzen. „Sammelt euch Schätze im Himmel“, heisst es (6, 20), denn „wo euer Schatz ist, da ist euer Herz“. Das Himmelreich ist das Reich, welches im Geiste selbst erschlossen wird. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (5, 8). Das Schauen Gottes ist nicht mehr lebensgefährlich wie im Judentum, sondern es ist das Ziel aller Erkenntnis. Da Gott sich seinen Kindern offenbart, so sollen die Jünger predigen ohne Furcht (10, 20), denn es wird ihnen gegeben werden, was sie reden sollen; ihres Vaters Geist ist es, der durch sie redet. Gott aber wird nur durch den Sohn erkannt (11, 27). Er ist deshalb überall bei uns, und macht uns königlich frei.

### C. *Verhältnis Gottes zur Natur.*

Wie fasste Jesus das Verhältnis Gottes zur Natur auf? „Ihr seid Kinder eures Vaters im Himmel“, spricht er (5, 45), „denn er lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte“. Er stellt die Naturordnung als unabhängig von den sittlichen Vorgängen dar und erlöst uns dadurch von der unwahren jüdischen Auffassung eines magischen Verhältnisses Gottes zur Natur, die einer früheren Kulturstufe angemessen war. Daher ist im Christentum eine Vereinigung mit der exakten Naturwissenschaft möglich. Bei den Juden wurden nur die

Guten gesegnet. Es blieb sogar die Sonne stehen, damit sie ihre Feinde besiegen konnten; die Schlechten dagegen wurden mit viel Plagen heimgesucht. Indem Jesus sich auf das Wunder des Jonas beruft (12, 39), will er den Juden eben zeigen, dass ihre ganze Natur- und Gottesauffassung, als wenn die Natur nur einer launenhaften Willkür Gottes unterworfen sei oder ihrer jüdischen (Kantischen) Geschichtsauffassung entspräche, falsch ist. Es regnet nicht plötzlich Feuer und Schwefel, wenn irgendein Prophet es will, oder irgendein Jude gottlos war. Dieser Rückschlag der Besonnenheit, diese Erkenntnis der *U n a b h ä n g i g k e i t* der *N a t u r o r d n u n g* von den sittlichen und religiösen Gedanken der Menschen ist im Wunder des Jonas offenbar. Darum wollte Jesus kein Wunder mehr und verspottete solch verkehrtes Verlangen.

Da nun alle Naturzusammenhänge von Gott, dem Allwissenden, vorhergesehen sind, so kennt er auch im Voraus die Bedürfnisse der Menschen. „Bittet nicht wie die Heiden“, spricht Jesus zu seinen Jüngern (6, 8), „euer Vater weiss, was ihr bedürft, ehe denn ihr bittet“. Bedürfnis ist ein teleologischer Begriff, welcher eine Anordnung nach Mittel und Zweck voraussetzt. So herrscht in der ganzen Natur eine göttliche Zweckordnung, wie wir es im Hinblick auf die einzelnen Vorgänge erkennen. „Seht die Vögel unter dem Himmel“ (6, 26), „sehet die Lilien auf dem Felde“ (6, 28).

In den Worten (7, 7—11): „Wer da bittet, der empfängt“ ist nicht sowohl die unbedingte Wirksamkeit des Gebets ausgesprochen, da ja sonst bei den Bitten so vieler Unverständigen die Welt bald aus den Fugen gehen müsste, als die Überzeugung, dass das einzige Gut, auf welches es ankommt, die Gemeinschaft mit Gott dem Vater, jedem zuteil wird, der das sehnsüchtige Verlangen danach hat. Darum gehen die Reichen und Satten, die kein Bedürfnis empfinden, leer aus. Wenn man aber im richtigen Verhältnis zu Gott steht, so wird man die sichere Erfüllung der Zwecke in der Welt erkennen. Darum gilt es, mit allem, was nach Gottes Willen geschieht, selbst die Verfolgungen freudig hinzunehmen. Es sind auch unsere Haare auf dem Haupte alle gezählt (10, 30), und kein Sperling fällt vom Dache ohne den Willen des Vaters, d. h. die Welt ist ein festes technisches System, in dem alles nach Mass und Zahl geordnet ist.

### *D. Philosophie dieser Dogmatik.*

Um den Gott zu finden, der in uns spricht, muss notwendigerweise eine nähere Bestimmung des Ich gegeben werden. Dieses ist nur das, wessen es sich bewusst ist, und was es als sein Eigentum erworben hat. Es steht aber im Zusammenhang mit der Welt, und wie in ihm, so herrscht in aller Natur und in allen Geistern der Gott, von welchem das Ich Nahrung und Wert erhält.

1) Das Ich steht im Verhältnis zur Natur und zur Welt. Aber dieses Verhältnis ist nicht von uns gestiftet — und also auch nicht von den anderen Wesen; denn als Ich haben wir nicht die Macht, auf andere zu wirken. Daher kommen wir zu dem Verhältnis des Ichs zu seinem Innern (um es mit dieser Metapher zu bezeichnen). Dieses Innere aber ist Gott.

a) Dass Gott nicht bloss unser unbewusstes Ich, unsere sogenannte Seele ist, zeigt sich dadurch, dass die Ideen der Vernunft und die Gesetze unserer Bewegungen und die Koordination unserer Funktionen in allen persönlichen Wesen dieselben sind, also nicht singular und nicht individuell.

b) Wir haben dagegen individuelle, ererbte und erworbene Anlagen und Vermögen, wodurch sich alle Personen voneinander unterscheiden, während der erzeugende Grund der identische in allem ist.

c) Das Verhältnis zu diesem Grunde oder zu Gott ist aber nicht durch Kategorien zu bestimmen, die nach der Analogie der Erscheinungen gebildet sind, wie Teil und Ganzes, Quelle und Fluss, Ursache und Wirkung und dgl., sondern es ist ein spezifisches Verhältnis, das nur durch sich offenbart wird. Daher ist es nur durch Vergleichen zu bezeichnen. Von Jesus ist hierzu das Verhältnis von Vater und Sohn und das Zeugen gewählt.

2) Gott tritt daher als Einheit der Einheit des Ichs gegenüber (= Religion), aber zugleich nach den drei Funktionen der menschlichen Seele in drei Manifestationen: a) als Wahrheit, b) als Liebe, c) als Macht. Dies sind aber nicht drei Persönlichkeiten.

3) Sofern Jesus aber historisch zuerst diese Wahrheit erkannte, so war er in des Vaters Schoß und ist deshalb in dem technischen System der Welt der Angelpunkt, an dem t a t s ä c h l i c h und h i s t o r i s c h die ganze spätere Gesinnung der Menschen hängt. Daher ist er unser Licht und Offenbarer, der *Λόγος* des Johannes, ohne welchen nun einmal diese Wahrheit nicht in der Welt erschienen ist. — Es ist albern zu sagen, es hätte auch ein anderer darauf kommen können; denn das ist nun einmal nicht gewesen, ebenso gewiss nicht, wie kein anderer als Bismarck das deutsche Reich gegründet hat. Zugleich ist diese Erkenntnis in Jesus auch in solcher Fülle und Macht vorhanden, dass jeder Spätere von ihm n u r n e h m e n kann als Rebe am Weinstock. Insofern ist er G o t t e s S o h n *sensu eminenti*, obgleich alle Gottes Kinder werden sollen durch ihn.

4) In ihm war aber auch der Geist der L i e b e zuerst (*πνεῦμα ἄγιον*), der zur Erkenntnis der Wahrheit unentbehrlich ist. Denn ohne die Liebe haben wir eine perspektivische Stellung zur Welt, die Stellung der Selbstsucht, und können also unser Verhältnis zu Gott nicht erkennen. Dieser Geist ist aber nicht etwa dem G e w i s s e n gleichzusetzen, weil er nicht auf das Gesetz gerichtet ist, sondern erscheint als Gesinnung, als F r e i h e i t und L i e b e.

Da nun durch Jesu Wort und Persönlichkeit dieser Geist nicht sofort übertragen wird (sonst wäre Jesus nie gekreuzigt worden), so muss Gott (nicht Jesus) noch in uns selbst die Disposition und Auslösung dazu geben. Der Geist geht deshalb sowohl von Gott als von Jesus aus (nicht allein von Gott, wie die griechische Kirche lehrt), denn die historische Vermittlung durch Jesus ist notwendig. Dadurch löst er sich als unterscheidbare Macht von Gott und von Jesus ab und ist in allem als h e i l i g e r G e i s t.

Dieser Geist des Christentums wurde als ein neuer verkündigt, der sich nicht in die alten Schläuche des Judentums fassen liess. Er gab die erstaunliche Macht, Sünden zu vergeben (Matth. 9, 3—6), ein Recht, welches Jesus jedem seiner Jünger zugesprochen hat.

## II. E t h i k.

Die christliche Ethik hat als einziges Prinzip die Liebe. Aus der Liebe zu G o t t geht die Liebe zu den B r ü d e r n hervor,

die Mission. Durch die Liebe treten wir in ein ganz neues Verhältnis zu Gott. Wir sind befreit aus der Knechtsstellung; wir wissen nichts von dem Grimm eines züchtigenden Gottes. Denn im Christentum ist der Gott nicht ausser uns, sondern im Geiste gegenwärtig, und von Furcht kann nicht die Rede sein; denn die Sünde ist vergeben.

Der Mensch besitzt das Himmelreich im Geiste und spricht zu seinem Gott: „Abba, lieber Vater“.

In solcher unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott fürchten wir auch kein irdisches Unglück; denn es heisst ja: „selig sind, die da leiden um meinetwillen“.

Auch alle Sorge fällt weg; denn Gott sorgt für uns. Somit sind wir befreit von allem Irdischen und besitzen ein festes Gottvertrauen (8, 23 ff.). „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit,“ spricht Jesus (6, 33), „so wird euch solches alles zufallen“.

Gott ist unser höchstes Gut. „Wer Vater oder Mutter mehr liebt, denn mich, der ist meiner nicht wert“ (10, 37). Und „niemand kann zweien Herren dienen“ (6, 24). Im Besitze des Höchsten nimmt der Christ die höchste Stellung in der Welt ein; der Kleinste im Himmelreich überragt ja Johannes den Täufer und alle Propheten (11, 11).

Es ist eine falsche Meinung, die Menschenliebe, wie es bisher oft geschehen ist, ähnlich wie bei den Buddhisten als Mitleid (Affekt) aufzufassen. Dem Christentum liegt solche Sentimentalität fern. Hier bringt die Liebe das Schwert (10, 34), zerschneidet alle Bande und bringt gerade durch den Streit gegen die niedere Natur (die Selbstsucht) erst den Frieden. Der Streit aber ist ethisch, nicht politisch. Die Liebe zu den Brüdern zeigt sich nicht in der Sorge für deren leibliches Wohl, für irdische Verhältnisse, etwa in Trost bei Vermögensverlust u. s. w. Nein: „Lasset die Toten ihre Toten begraben“.

Die Liebe besteht nur in der Mitteilung christlicher Gesinnung. Als „Salz der Erde“, als „Licht der Welt“ sollen die Christen ihre Güter homogen machen. Die Mitteilung irdischer Güter folgt nur notwendig aus einer höheren Liebe und ist pädagogisch anwendbar, um dadurch die Menschen für die Wahrheit zu gewinnen.

Solche Gesinnung aber ist nicht möglich dort, wo das Ich neben und über sich noch nicht den Geist Gottes (*πνεῦμα θεοῦ*)

erkennt, also nicht bei den Klugen und Weisen (soi-disant) (11, 25). „Den Unmündigen (*νήπιιοι*) ist es geoffenbart“ (Hera-klit: *νήπιος βασιλεὺς τοῦ κόσμου*). Daher wird das Bedürfnis nach dem Heil von Jesus gepriesen, daher werden in der Bergpredigt die Armen, die Hungernden selig genannt. Dies sind die Erwählten, denn sie bedürfen des Arztes.

### III. Der Kultus.

Wie auf diesem Grunde die Welt gestaltet, d. h. die Gesellschaft organisiert werden soll und kann, ist eine unendliche Aufgabe und in der Geschichte bis heute noch nicht realisiert. Im christlichen Altertum wurde z. B. die Sklaverei noch belassen, die Untertänigkeit der Frauen nicht aufgehoben, obgleich Christus alle Glieder seiner Gemeinde einander gleich stellte.

Die Hierarchie der katholischen Kirche ist eine Form, und die protestantische Freiheit und das allgemeine Priestertum, eine andere Form äusserer Gestaltung des Christentums. Beide sind berechtigt nach den Bedürfnissen der Menschen.

Eine Realisierung des Christentums durch die Kirche ist nur im allgemeinen möglich; der Kirchenenthusiasmus aber ist etwas ganz Einseitiges. Das Gottesreich besteht nicht draussen in gewissen Zeichen, sondern im Verborgenen, im Geiste (*ἐν κρυπτῷ, ἐν πνεύματι*). Jesus triumphierte nicht äusserlich, nur innerlich. Eine Darstellung des Christentums durch die ganze Gesellschaft ist also überhaupt in dieser irdischen Welt nicht möglich, sondern wird immer auf Schein beruhen. Eine äussere Kirche kann pädagogisch und nützlich wirken; aber nie ist das Heil darin zu sehen. Daher ist der Optimismus hinsichtlich der Kirche (Oettingen) ebenso falsch wie der Pessimismus, weil die Erfüllung der christlichen Idee nicht in den äusseren Verhältnissen, sondern im Geist trotz aller Verhältnisse gegeben ist. So kann z. B. die christliche Gesinnung, während die Kirche verfolgt und bedrückt wird, gerade in höchster Blüte stehen.

Diese Gesinnung äussert sich im Gebet im Verborgenen (6, 6), also in einer geistigen Gemeinschaft mit Gott. Das Christentum bedarf keiner äusseren Opfer, keines Tempelgottesdienstes; es verlangt nicht bestimmte Werke, wie Fasten, Gebetsprechen (6, 16), Sabbathfeier (12, 1—8), überhaupt nichts Gesetzliches

mehr (vergl. 1. Tim. 1, 9), es wendet sich ab von allen weltlichen Interessen (8, 22).

Als natürliche Frucht aber erzeugt die christliche Gesinnung gute Werke (7, 16. 20. 26), und vor allem zeigt sie sich in der Mission (10, 27), die sich zwar nicht an die Säue (7, 6), aber sonst universalistisch (8, 11) durch alle Welt an alle Menschen wenden soll (9, 36; 10, 11. 16).

Der Christ bewährt sich im Leiden und fühlt sich selig dabei (5, 4. 10. 11). Er lebt in immerwährender Freude, weil der Bräutigam immer da ist, nicht bloss zukünftig (9, 15). Er tritt auch politisch in keinen Widerstand gegen die Welt (10, 23).

Von den Kindern im Glauben (Laien) werden noch die berufenen Apostel unterschieden, welche sich in besonderer Weise von den Sorgen um irdische Dinge lossagen sollen (6, 19). Sie haben wie Jesus keine Heimat (8, 20), sie sind die Schnitter der Ernte, deren es wenige gibt (9, 37), und teilen ihre Gaben unentgeltlich aus (10, 9). Die Sünder stehen ihnen näher als die eingebildeten Rechtschaffenen (9, 11).

„Wer euch aufnimmt“, sagt Jesus (10, 40), „der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat“.

---

## Beilage I.

### Kritik der bisherigen Theologie.

Ich setze voraus, dass man aus meiner Religionsphilosophie die Einteilung der Religionen kennt, die nicht nach zufälligen geschichtlichen Namen und Umständen, sondern aus dem Wesen der Religion abgeleitet und deshalb erschöpfend und bestimmt ist, so dass keine weitere Religion denkbar wäre, die nicht durch die Einteilung ihren festen Ort erhalten hätte. Demgemäss müssen wir uns in der Kritik des Gottesbegriffs an diese bestimmten Typen halten und können deshalb leicht die Mängel der früheren Religionen vor dem Christentum erkennen.

#### I. Kritik des Gottesbegriffs der projektivischen Religionen.

Es ist für unsere Kritik nicht von Belang, die Furchtreligion von der Religion der Sünde zu trennen; denn da sie beide projektivische Religionen sind, so bemächtigen wir uns beider Arten mit allen ihren besonderen Verzweigungen und Nuancen, wenn wir diesen Gattungscharakter treffen, wie ein Jäger, wenn er einen Hirsch erlegt, nicht bloss das eine Gehörn, sondern das ganze Geweih mit allen seinen Enden an beiden Stirnzapfen in seinen Besitz bringt.

Um aber die Frage nicht gar zu abstrakt zu behandeln, nehmen wir lieber einen angesehenen Vertreter, der den Typus möglichst rein zu seinem Eigentum gemacht hat. Ich meine Kant.

Nun müssen wir zuerst zeigen, dass Kant auf dem Standpunkt der projektivischen Weltbetrachtung steht. Diejenigen, welche sich durch einen Redner, der viele Präambeln macht und weitläufige Vorkehrungen für seinen Beweis auskramt, unterjochen lassen, die werden zwar den Kritiker der reinen Vernunft nicht so leicht für einen vulgären Projektivisten erklären; wer aber geübter in der Analyse ist und das Nebensächliche bei Seite wirft,

um den Nerv der Sache blosszulegen, der wird schnell erkennen dass die ganze Kantische Kritik auf den einzigen Grundgedanken hinausläuft, dass nur das für existierend und wirklich gehalten werden soll, was uns in der Sinnlichkeit gegeben und durch den Verstand geformt oder gedacht worden sei. Das sind aber nur die sogenannten Naturerscheinungen, also das, was der naive projektivisch denkende Mensch für die Dinge und das Geschehen in der Welt ansieht. Es ist darum ganz einerlei, ob Kant nebenbei erklärt, es möchte wohl noch ein Ding an sich hinter den Erscheinungen geben, das wir nur auf keine Weise, solange wir Menschen sind, erkennen könnten; denn diese Annahme ist ein logischer Fehler des Philosophen und gehört nicht in sein System. Nach dem System müssen für einzig existierend die Erscheinungen, d. h. die sogenannten Dinge dieser Welt, gehalten werden. In dieser Annahme besteht aber der projektivische Standpunkt, auf welchem wir die Anschauungsbilder unseres Bewusstseins nach aussen werfen, sie dadurch verselbständigen und für das Seiende oder das Existierende erklären, wie diesen Tisch hier, den ich taste, dieses Haus hier, das ich sehe, u. s. w. Mithin ist der Beweis erbracht, dass wir in Kant den reinen Typus der projektivischen Weltbetrachtung vor uns haben.

Unsere zweite Aufgabe ist jetzt, mit möglichster Kürze die Termini herauszuheben, die Kant für eine Theologie der Furcht- und Rechtsreligion geltend gemacht hat. Dies ist leicht getan, wenn man nach meiner Religionsphilosophie nur die zugehörigen Motive auffasst. Von der Furchtreligion empfing Kant das Motiv der Sinnlichkeit, worunter er auch die Triebe und Begierden mitverstand, und forderte demgemäss für den Menschen Glückseligkeit, möglichst viel sinnliches oder irdisches Glück, und negativ Abwendung von allen Übeln, Schmerzen und mit einem Wort vom Unglück. Von der Religion der Sünde aber empfing er das Motiv des Gewissens, wodurch der Mensch sich an ein Gesetz gebunden fühlt und alles Rechte mit Befriedigung, alle Sünde mit innerer Pein empfindet. Demgemäss musste er nun wieder fordern, dass der Mensch nach dem kategorischen Imperativ in ihm mit Freiheit immer gesetzmässig und recht handeln und alles Unrecht vermeiden solle. Aus beiden zusammengenommen fliesst die Idee des höchsten Gutes, wonach bei pflichtmässigem Handeln Glückseligkeit, bei Sünde aber sinnliches Unglück erfolgt.

Um nun zu einer Theologie zu kommen, benutzt Kant erstens die Kategorie der *Kausalität* und verlangt demgemäss, dass die beiden in uns vorgefundenen Motive, d. h. der Trieb nach sinnlichem Glück und das Gesetz an die Freiheit zur Erfüllung unserer Pflicht von einer entsprechenden Ursache hergeleitet würden, die also wegen der Herbeiführung von Glück in der Natur *Macht über die Natur* habe und wegen des Pflichtimpulses *Heiligkeit* besitze, zusammengefasst daher die Idee des höchsten Gutes verwirklichen könne.

Indem Kant dann zweitens die Kategorie der *Substanz* nicht ungebraucht in dem Register der Stammbegriffe der menschlichen Vernunft rosten lässt, will er die einheitliche Ursache dafür, dass wir diese Triebe und Motive haben und dass sich ihnen gemäss in der Welt alles realisiere, als Substanz auffassen, und so ist sein *Gott* fertig, der nun sowohl für die Furcht- als für die Rechtsreligion ausreicht, da er unsere Furcht und unsere Hoffnung, wie unsere sittliche Freiheit und unser Gewissen befriedigt.

Es ist nun wohl nicht zu leugnen, dass vom Standpunkte dieser beiden Religionen sich keine andere Theologie bilden lässt; denn wer Furcht und Hoffnung nährt, muss doch ein Wesen voraussetzen, vor dem er sich fürchtet und auf das er hofft, und wer sich an die Pflicht gebunden fühlt, muss ein Wesen voraussetzen, das ihm das Gesetz der Pflicht gegeben hat; wer aber an beiden teil hat, muss nach der unreinen Rechtsreligion voraussetzen, dass der Rechtsgott belohnen und bestrafen, d. h. im Einklang mit dem sittlichen Gesetz zugleich der Hoffnung und Furcht genügen kann. Also ist Kants Theologie der projektivischen Religionsstufe wirklich entsprechend, weshalb auch die Juden und die jüdisch gesinnten Christen ihm dankbar die Hand schüttelten, weil sie ihr alttestamentliches Herz völlig ausgesprochen fanden.

Uns aber ist es ganz gleichgültig, ob Kant mehr oder weniger Leute befriedigt hat; da es uns um Wissenschaft zu tun ist, fragen wir Kant, ob sein *Gott* wirklich existieren kann. Weil ihm diese Frage unbequem ist, so wird er ausweichen und uns lieber redselig erzählen, dass man immer gewisse *Postulate* gebrauche, d. h. Begriffe und Sätze, die man annehmen müsse, wenn praktische Vernunft, deren Gültigkeit sich selbst bewaise, als möglich erkannt werden solle. Allein wir unterbrechen diesen Redestrom, indem wir versichern, alles bei ihm schon gelesen zu haben und, abgesehen von dem Gebrauch der Kategorien von Kausalität

und Substanz, ganz einverstanden zu sein. Nur wiederholen wir unsere unbequeme Frage, indem wir Kant daran erinnern, dass er unter *Existieren* immer eine in der Sinnlichkeit gegebene Erscheinung versteht, die nach Kategorien geformt sei. Wenn also der Gott existieren soll, so muss er eine solche Erscheinung in dem gesetzmässigen Zusammenhang aller übrigen Erscheinungen bilden, d. h. er darf kein Gott sein. Dies ist der fatale Umstand, der sich bei jeder projektivischen Weltansicht und also auch in der Kantischen Theologie findet. Leider lässt sich diese Sache gar nicht vertuschen und der Prozess nicht niederschlagen; sondern es stellt sich unangenehmerweise heraus, dass sich vom Standpunkte der Furcht- und Rechtsreligion gar kein Gott bilden lässt, weshalb ja auch jeder Gläubige irgendeiner von diesen Religionen immer in die peinlichste Verlegenheit kommt, wenn man ihn bittet, uns seinen Gott einmal recht genau zu beschreiben. Alle die heidnischen Völker, die Griechen, die Karthager, die Perser, und ebenso die Juden, die Mohammedaner u. s. w. haben gar keine bestimmte Vorstellung von ihrem Gott und können durch nichts in der Welt seine Existenz offenbar machen. Ihr Gott ist ewig verborgen; denn wenn sie im Unterschiede von dem verborgenen Gotte Hades uns etwa die sichtbar erscheinenden Lichtgötter, den Sonnen-Helios, die Mond-Artemis und dergleichen zeigen wollten, würden wir sie leicht überführen, dass diese Himmelserscheinungen strengen Naturgesetzen, wie alle übrigen Naturerscheinungen, unterworfen sind, wir würden ihnen die Höhe der Berge auf ihrer Artemis ausrechnen und sie zum Zugeständnis zwingen, dass ihr Gottesbegriff viel mehr umfassen und leisten soll, als in der vereinzelt Naturerscheinung liegt. Kurz, der Kantisch-jüdische, der mohammedanische, der heidnische und jeder projektivistische Gott kann nicht existieren, und es gibt keine wissenschaftliche Theologie für diese Religionen. Nur einen verborgenen Gott können wir ihnen zugestehen, aber einen so gut verborgenen, dass kein Mensch wisse, was unter der Hülle stecke, ob ein lebendiges Wesen oder ein Phantasiebild, ein Postulat oder ein Paralogismus.

A. *Kosmologischer Beweis. Kritik des Aristotelischen Gottes.*

Bei Aristoteles sind immer zwei verschiedene Gedankenreihen zu finden, von denen die Eine auf den Platonischen hylozoistischen

Pantheismus hinausläuft, die andere aber auf andere Einflüsse oder auf seine eigene Arbeit zurückführt. Den Platonischen Weg lassen wir nun bei Seite; der eigentümlich Aristotelische aber bildet den Beweis, den man seit Kant gewöhnlich kurzweg den *k o s m o l o g i s c h e n* nennt. Aristoteles geht projektivistisch von der Existenz der sogenannten Dinge in der Welt aus. Da er diese alle in Wachstum und Abnehmen, in qualitativer Veränderung, im Entstehen und Vergehen und in Ortsbewegung findet und für jede Veränderung eine Ursache in anderen Veränderungen sucht, so treibt ihn die Logik, die Unendlichkeit der Ursachen abzubrechen und einen *A n f a n g* aller Veränderungen in einer *e r s t e n U r s a c h e* zu fordern. Diese nennt er nun Gott.

Dieser Beweis hat gar keinen religiösen Wert; denn er knüpft an kein Motiv an, welches für unsere persönliche Stellung zu Gott von Belang wäre. Vielmehr gehört der Schluss unter die übrigen Schlüsse der *P h y s i k* und bedarf erst einer Definition der ersten Ursache, damit diese für unsere persönliche Gesinnung als Beziehungspunkt in Betracht kommen könne. Ausserdem ist der Schluss als physischer fehlerhaft, da die Kategorie der wirkenden Ursache perspektivischen Ursprungs ist und ihrer Natur nach ebenso wie Raum, Zeit und Bewegung ins Unendliche führen muss. Denn, wenn Aristoteles bei der Bewegung ein Bewegendes, ein die Bewegung Empfangendes und die Bewegung selbst unterscheidet, so ist dieser Unterschied aus den Anschauungsbildern des Auges gezogen und soweit richtig; daraus folgt aber nicht, dass es etwas was unbewegt bewegt, zweitens ein Bewegtes und Bewegendes und drittens ein Bewegtes aber nicht weiter Bewegendes geben müsse, da diese Unterschiede bloss logische Kombinationen sind und die Anschauungen uns von dem ersten und dem dritten Gliede keine Beispiele geben können. Dies lässt sich leicht zeigen, auch wenn man ganz auf den projektivischen Standpunkt des Aristoteles eingeht. Denn wie es bei den im Raume ausgedehnten Dingen immer einen anfangenden, einen mittleren und einen Endteil gibt, aber kein Ding, das bloss Mitte oder bloss Anfang wäre, da jeder Teil des Teils wieder einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hat, und wie es kein Tier gibt, das bloss Kopf oder Herz oder Schwanz wäre, so gibt es auch nichts, was bloss Resultat oder bloss Anstoss oder bloss Träger der Bewegung wäre, da alle diese Begriffe immer in Beziehung zu einander stehen und ohne ihre Koordinaten sinnlos sind.

Darum ist es hier so recht in die Augen fallend, wie hoch der Platonische Genius über den Aristotelischen Verstand sich erhebt; denn Platon sah sofort ein, dass die bewegende Seite nicht für sich abgesondert werden kann, es sei denn bloss für die Abstraktion; er nahm deshalb als erste Ursache ein Wesen an, das immer in Bewegung ist, d. h. welches sich selbst bewegt (Phaedrus, p. 245 C — 246). Auf diese Weise wurde also die Kausalitätsforderung befriedigt; denn es wird eine Ursache für die Bewegung angegeben, und doch braucht man nicht mehr in dem progressus in infinitum nach äusseren Ursachen weiterzusuchen, sondern ist auf die erste und letzte Ursache gekommen, an den unbedingten Anfang ( $\delta\acute{\xi} \acute{\alpha}\rho\chi\eta\tilde{\iota}\varsigma$ ). Und diese Ursache ist auch nicht abstrakt, sondern zugleich materiell, sofern sie sich selbst in Bewegung versetzt, also das zweite Moment, nämlich das materielle Prinzip, welches bewegt werden kann, in sich schliesst, ebenso wie das dritte Moment, nämlich die Bewegung, die nicht nach Aussen verfliegt. Da Aristoteles von Platons Gedankengängen überall abhängig ist, so hat er in einigen Schriften sich auch diesem Rasonnement unterworfen und daraus seinen Begriff der Natur ( $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ) gemacht. Allein die übrigen Begriffe standen ihm überall im Wege, so dass diese Definition der Natur bei ihm unfruchtbar oder wenigstens als ein vereinzelter Ansatz bleiben musste.

Platon aber ward vorwärts getrieben und sah ein, dass sich solch ein „Prinzip“ ( $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ ) nicht in beliebiger Vielheit denken lasse, weil sonst doch immer das eine von dem anderen abhängig werden muss und der äusserliche Fortschritt der Ursachen ins Unendliche zurückkehrt. Er war deshalb kühn genug, die ganze Welt einheitlich zusammenzufassen und für ein solches sich selbst bewegendes Wesen, d. h. für ein Tier oder einen lebendigen Organismus zu erklären (Timaeus). Dadurch aber war nun der Thaletische Hylozoismus wiederhergestellt, und der Gott mit der Materie vereinigt, so dass notwendig das eigentlich Wertvolle und das Leben in das dritte Moment, d. h. in die Bewegung oder in die Funktion gesetzt werden musste, in welches Gott (Ursache und Idee) und Ding (Ich und Materie) verschwinden, weshalb der Platonismus rein pantheistisch ist. Gerade um diesen Pantheismus zu vermeiden, hatte aber Aristoteles in dem kosmologischen Beweise eine erste Ursache gefordert, die aber nun abstrakt und sinnlos wurde, da sie durch keine Erfahrung nachweisbar ist.

In Kant's Kritik der spekulativen Theologie kann ich nur den einen Punkt anerkennen, dass er die erste Ursache, welche der kosmologische Beweis fordert, für bestimmungsbedürftig erklärt; wenn er aber für den kosmologischen Beweis den ontologischen als Prämisse verlangt, so ist seine Analyse, wie sich weiter unten zeigen wird, unrichtig. Sie ist auch unhistorisch; denn die Geschichte zeigt zwei Ausgänge des kosmologischen Beweises; der eine führt bei Platon zum Pantheismus und hebt den theistischen Gott auf; der andere führt bei Aristoteles zu teleologischen Betrachtungen, d. h. zum physikotheologischen Beweise, von dem wir nun zu handeln haben.

### B. *Physikotheologischer Beweis.*

Es muss nämlich auch dem gewöhnlichen Verstande einleuchten, dass es mit der wirkenden Ursache oder dem sogenannten Kausalzusammenhang in der Sinnenwelt dieselbe Bewandnis haben werde, wie in der Sphäre des vernünftigen Lebens. Nun ist aber jedermann gewiss, dass alle vernünftigen Handlungen und Bewegungen, wodurch der Einzelne oder die Gesellschaft auf Dinge oder Menschen einwirkt, sie bewältigt, verarbeitet, zu Leistungen friedlich oder feindlich nach der Ordnung der wirkenden Ursache zwingt, immer unter Zwecken stehen und dass jede Handlung und Bewegung in der Industrie den Künsten, den Rechtsgeschäften und dem ganzen bürgerlichen Leben sinnlos sein würde, wenn sie nicht von einer Absicht, einer sogenannten Endursache oder einem Zwecke aus ihre Erklärung fände. Darum ist es ganz natürlich, dass man dies Verhältnis zwischen Mittel (causa efficiens) und Zweck (causa finalis) auch auf die Natur übertragen hat.

Nun schliesst der physikotheologische Beweis mit mehr oder weniger Einsicht in die Sache von den mancherlei in die Augen fallenden Zweckmässigkeiten in dem Pflanzen- und Tierleben und von dem Bau des Organismus überhaupt auf die ganze Natur, d. h. von der Minorität der bekannten teleologischen Zusammenhänge auf die Majorität der noch unbekanntten Fälle und biegt desshalb die erste Ursache des kosmologischen Beweises in eine Zweckursache um. Dadurch kommt nun ein die Zwecke oder Absichten denkender und wollender Geist oder eine Persönlichkeit an die Spitze oder an das Steuerruder der Welt.

Allein nur für die ganz populäre Betrachtung kann man einen Gott mit Persönlichkeit, wie einen Menschen, zum Regenten oder Baumeister unserer Welt einsetzen. Es zeigt sich vielmehr gleich, dass der Gehorsam der Dinge unbegreiflich wird, wenn man nicht gleiches Wesen für Welt und Gott voraussetzt. Mithin kommt nun wieder Platon heran und nimmt die Welt als einen einzigen Organismus, als ein Tier (*ζῷον*) für sich in Anspruch, so dass dieser physikotheologische Beweis nur Wasser auf seine Mühle war, um die projektivische Theologie zu einem Pantheismus zu zermahlen.

Aristoteles aber glaubte das Platonische Prinzip, welches der immanente Gegenstand des Denkens und der Liebe ist, als ein selbständiges und transzendentes, d. h. von der übrigen Welt verschiedenes Wesen festhalten zu können, indem er pluralistisch eine ganze Reihe von ewigen Wesen oder Entelechien derselben Gattung aufstellte, nämlich erstens die Speziestypen der Tiere und dann die Gestirngötter. Die individuellen Personen oder Seelen der Menschen gab er zwar ebenso, wie Platon, dem Entstehen und Vergehen preis und dachte natürlich ebensowenig, wie Platon, an die Möglichkeit einer individuellen und persönlichen Unsterblichkeit; aber in allen Individuen schien ihm immer derselbe Arttypus zu leben, also in ewiger Entelechie zu bestehen, und auch die Sonne, der Mond, die Planeten und Fixsterne konnten nach seiner Meinung unmöglich entstanden sein, weil man ja niemals eine Veränderung an ihnen bemerkt und sie auch ohne Bedürfnis nach Nahrung und Schlaf immerfort in Bewegung sind und sich ewiger Jugend erfreuen. Nach dieser Analogie dachte er deshalb auch dem ersten Beweger (*πρώτον κινῶν*), den er Platonisch als Zweckursache, als Gegenstand des Denkens und der Liebe, aufgefasst hatte, eine von der übrigen Welt abgesonderte Stellung, wie einem Feldherrn und Monarchen, zu verschaffen, um ihn nicht wie Platon bloss in die immanente Ordnung der Welt aufgehen zu lassen. Der Grund dieses Theismus ist also empirisch. Wenn man dem Aristoteles nicht zugibt, dass die Artformen ewig und die Sterne bedürfnislos und unveränderlich sind, so fällt die Analogie für seinen Vernunftgott weg, und er muss dann die Monarchie der Welt in die Platonische Weltrepublik, wie dies auch Hegel zu tun sich genötigt sah, aufheben. Ausserdem liess sich auch von dem Aristotelischen Gotte kein vernünftiger Gebrauch in der Welt machen; er konnte weder zur Gottesverehrung benutzt

werden, da er sich um die niedrigen zufälligen Dinge nicht kümmerte, noch durfte er zur Herbeiführung von irgend etwas Kleinem oder Großem in der Welt dienen, weil dies seine Würde beeinträchtigt hätte; er konnte also nur für die Astronomie in dem letzten Paragraphen vielleicht als eine für Ungeübte plausible Hypothese brauchbar sein, um die einfache Umdrehung der Fixsternsphäre zu erklären. Dieser Aristotelische teleologische Theismus ist also keinen Schuss Pulver wert.

Die Theologie der Philosophen, welche vom projektivischen Standpunkte der Weltbetrachtung aus die kosmologische und physikotheologische Beweisführung versuchten, muss daher erstens von der Religion und ihrem Koordinatensystem gänzlich abgesondert werden und zweitens als Fehlgeburt gelten, da ein denkbarer Begriff Gottes nicht herauskommt, während vielmehr der Sinn des ganzen Beweises zum Pantheismus führt.

### *C. Kritik des ontologischen Beweises.*

Man sollte nun glauben, dass man mit dem ontologischen Beweise wenigstens von dem projektivischen Standpunkte zurückträte. Allein nicht im mindesten; denn wenn die Anselm und Cartesius sich eine Summe von allen Vollkommenheiten denken und dann auch Dasein als ein inbegriffenes Stück Vollkommenheit hinzufordern, so ist das auf diese Weise angeblich spekulativ konstruierte Wesen eine blosse Projektion unserer Ideen nach aussen und verfällt derselben Kritik, wie der gesamte Projektivismus. Es steht aber dieser Popanz weit zurück hinter den Göttern der Heiden und dem Jehovah der Juden und dem Seth der Ägypter, weil man zu diesen Göttern als Persönlichkeiten doch ein persönliches Verhältnis, eine religiöse Gesinnung haben konnte, was bei dieser elenden logischen Abstraktion unmöglich wird, weshalb sie auch für die Religion völlig wertlos gewesen ist.

Doch die Kritik des ontologischen Beweises scheint mir von den bisherigen Philosophen nicht glücklich angefasst zu sein; denn von den älteren Angriffen zu schweigen, so weiss Kant bloss einzuwenden, dass er sich unter Dasein keine Vollkommenheit zu denken pflege, sondern immer nur etwas, was er mit den Sinnen packe, mit den Augen, Ohren, Händen u. s. w. Da er nun das vollkommenste Wesen nicht in die Hand nehmen, es beriechen oder besehen könne, so sei es ihm unmöglich, sich von dem ontologischen

Beweise, der sonst als Vorzeichnung eines Ideals vortrefflich wäre, zu überzeugen. Sobald man sich über den Ursprung des Begriffs des Seins besser besonnen, wird man Kants Kritik als sensualistisches Vorurteil ad acta legen; denn wir sind z. B. von dem Dasein unserer Freunde überzeugt, auch ohne uns einzubilden, dass der Freund in den Sinnesempfindungen, die er in unserem Körper verursacht, seine Materie, oder sein D a s e i n habe.

Deshalb fordere ich einen anderen Angriffspunkt für die Kritik. Ich verlange, man solle sich diesen so hoch gepriesenen Inbegriff aller Vollkommenheiten einmal wirklich ausdenken; dann wird man sofort erkennen, dass darin nicht, wie Kant glaubte, ein unentbehrliches Ideal der Vernunft, sondern ein völlig sinnloser Einfall enthalten ist. 1) Wenn man nämlich erstens ein Wesen nach allen Kategorien positiv und negativ bestimmt, so ergibt sich nur ein völlig bestimmtes e n d l i c h e s Wesen; wenn man aber alle positiven Kategorien oder Prädikate und Realitäten zu einer u n e n d l i c h e n Einheit, zu dem Kantischen transzendenten Ideal der omnitudo realitatis zusammenzufassen gebietet, so erhält man ein blosses Wort, aber keine Gedanken; denn von diesem Wesen müsste man sagen, es sei Fisch und auch Vogel, es sei Freund und auch Feind, Säugling und auch Vater, Bruder und Schwester, dreieckig und viereckig, es sei 15 und auch 2 u. s. w., kurz ein Chaos von Unsinn, da die allgemeinen Begriffe, die man als Realitäten von ihm prädiziert, ausser dem Widerspruch untereinander auch noch den Widerspruch aller eingeschlossenen, besonderen Begriffe in sich enthalten. 2) Ausserdem sollte man zweitens doch daran denken, dass die negativen Bestimmungen von ihren positiven Korrelaten unabtrennbar sind, und wenn Kant so arglos ist, immer von diesem Ideal der reinen Vernunft Ruhmens zu machen, so muss man sich wohl darüber wundern, wie sehr ihm die analytische Kraft des Geistes mangelte, als er die Dialektik der reinen Vernunft schrieb; denn die Negationen hängen an den Positionen; wie die Schatten am Licht. Kurz, wenn man glücklich alles in dies Ideal hineingepropft hat, was die Kantische Vorschrift verlangt, so darf man es nur keinem vernünftigen Menschen zeigen, um nicht ausgelacht zu werden.

Es steckt aber hinter diesem Ideal nach dem sicheren Leitfaden der Geschichte der Begriffe etwas ganz Anderes, als was Kant, Anselm und die übrigen Projektivisten suchten und wollten, nämlich der alte Platonische Pantheismus. Nimmt man es näm-

lich in dem ursprünglichen Sinne der Platonischen Ideenwelt, so muss man mit Platons Parmenides für diese tote Einheit (*ἕν*) noch, um sie zu beleben, das Anderssein und Werden oder die Vielheit, kurz das Nichtsein, welches zum Dasein gehört, zu erwerben suchen, um dann glücklich nicht bei jenem sinnlosen ontologischen Theismus, sondern bei dem Platonischen Hylozoismus angekommen zu sein, einem Standpunkte, der, so falsch er auch ist, dennoch eine Jahrtausende dauernde Bewunderung verdient hat. Damit kommen wir zu der zweiten Klasse von Gottesbegriffen.

## II. Kritik der pantheistischen Gottesbegriffe.

Man wird den Pantheismus häufig so definiert sehen, dass die Welt als Gott oder Gott als die Welt vorgestellt würde, d. h. dass der zweite Name, ich meine Gott, einfach wegfiel und nur die Welt übrig bliebe. Dies ist nicht richtig; denn wer bloss die Welt oder die Summe der einzelnen Dinge oder Erscheinungen kennen will, der ist nicht Pantheist, sondern entweder bloss ungebildet oder Atheist. Der Ungebildete empfängt durch seine Erfahrung Vorstellungen von vielem Einzelnen in Raum und Zeit und denkt nicht weiter darüber nach, wie er diese Vielheit zu einem Ganzen vernünftig zusammenfassen könne. Der Atheist aber hat eingesehen, dass die projektivische Vorstellung von Gott untauglich ist, die Welt der Erfahrung vernünftig zu erklären, und gibt diese Vorstellung als eine unwissenschaftliche auf.

Von beiden unterscheidet sich der Pantheist, der aber der dogmatischen und kritischen Stellung des Verstandes entsprechend auch wieder in zwei Formen auftreten kann. Wir wollen die beiden Formen trennen.

### A. Dogmatischer oder projektivischer Pantheismus.

Wenn man nämlich die projektivische Gottesvorstellung aufgelöst und die Welt allein übrig behalten hat, so muss sich doch immer der Gegensatz zwischen den vielen einzelnen Erscheinungen auf der von dem Verstande oder der Vernunft geforderten Einheit des Ganzen bilden. Diese Einheit hat nun den Namen des Göttlichen oder des den Erscheinungen, als der Welt, immanenten Gottes erhalten. Wie man sieht, kann der Gott selbst im Pantheismus nicht fehlen; er wird nur nicht mehr äusserlich und dua-

listisch der Welt gegenübergestellt, sondern in der Welt selbst aufgefunden, so dass der Gegensatz von Gott und Welt als eine innerweltliche Unterscheidung von Einheit und Vielheit, von Ganzheit und Einzelheit, von Ewigkeit und Vergänglichkeit u. s. w. sich wiederherstellt.

*a) Grundfehler des Pantheismus. Es fehlt ein Begriff des Ursprungs der Gegensätze.*

Nun hat man sich früher mit der rätselhaften Tatsache begnügt, dass sich, wer weiss woher, zwei grösste Gegensätze in unseren Begriffen fänden, nämlich zwischen Denken und Ausdehnung oder Geist und Körper oder Idealem und Realem oder Gedanken und Sein oder in ähnlichen Ausdrücken. Die Philosophen von den ältesten Zeiten an bis auf unsere Tage konnten sich aber kaum zu der Frage erheben, warum wir doch grade diesen einzigen ursprünglichen Gegensatz vorfinden und ihn entweder dualistisch festhalten oder zu versöhnen suchen müssen. Denn wenn Spinoza auch wohl die Seltsamkeit dieser Zweiheit merkte und deshalb unendliche Attribute verlangte, so ist er doch so still über die Schwierigkeit der Frage weggegangen, dass man nicht einmal leicht entscheiden kann, ob er die Unendlichkeit auf die Zahl der Attribute beziehen oder in ihnen selbst eine Unendlichkeit der Modi fordern wollte. Seine ganze Auffassungsweise ist so wenig originell, vielmehr so völlig von den traditionellen Vorstellungen abhängig, dass es sich überhaupt kaum lohnt, seine Unklarheiten durch scharfe Fragestellung zu lichten. Denn wenn er wirklich der Zahl nach unendlich viele Attribute gefordert hätte, so wäre nicht nur ganz gebieterisch die Frage nach dem Grunde, weshalb uns bloss zwei davon bekannt werden, als Parole zum Eintritt ins System vorzulegen gewesen, sondern es würde auch die Krone der Ethik vom Haupte des Philosophen gerissen sein. Welche klägliche Rolle hätte die „Erkenntnis Gottes“ gespielt, wenn von unendlich vielen Attributen desselben nur zwei in Rechnung gekommen wären, was ja unendlich viel lächerlicher ist, als wenn man statt der ganzen deutschen Armee nur zwei Soldaten über die französische Grenze hätte schicken wollen. Kurz, obgleich bei Spinozas seltsamem Ausdruck die Frage nach dem Grunde der Zweiheit aller Prinzipien hätte entstehen müssen, so ist diese Frage doch bisher von den Philosophen nicht

gestellt, sondern man hat immer mit dem traditionellen hellenischen Urgegensatz bescheiden vorlieb genommen. Nach diesem Gegensatz bildeten sich aber nun notwendigerweise drei Arten pantheistischer Systeme.

1) Die erste Art fasst die beiden Gegensätze zusammen und stellt das Allgemeine, Ewige und Einheitliche derselben als das Göttliche oder als *Natura naturans* dem Einzelnen, Vergänglichen und Zersplitterten entgegen. Ich meine die *H y l o z o i s t e n*, zu denen auch die Stoiker gehören. Es kommt dabei nicht in Betracht, ob man, wie Spinoza, die beiden Attribute als zwei verschiedene Ansichten derselben Sache auffasst, oder sie sich wechselseitig bestimmen lässt; denn das Wesentliche dieses Standpunktes besteht immer in der Anerkennung und Deifizierung nicht eines von beiden, sondern beider Gegensätze.

2) Die zweite Art heisst *idealistic her Pantheism us* und beruht auf der Bevorzugung des geistigen, idealen, formalen und allgemeinen Elementes, aus welchem man in unklarer Weise sich irgendwie die einzelnen mit Materie gemischten Erscheinungen entwickeln lässt.

3) Die dritte Form ist der *M a t e r i a l i s m u s* oder der naturalistische Pantheismus, der seine zahlreichen Anhänger in den Kreisen findet, welche mehr mit den Sinnen und der Einbildungskraft, als mit dem Verstande arbeiten.

Alle diese drei Standpunkte sind nun ganz gleich falsch, und man wird nur aus irgendwelchen Nebengründen den einen dem andern vorziehen können. Man war aber bisher nicht befähigt, sich über den gemeinschaftlichen Grundfehler aller dieser pantheistischen Auffassungen zu orientieren und den dogmatischen oder projektivistischen Charakter derselben zu erkennen, weil man den Unterschied zwischen Bewusstsein und Erkenntnis noch nicht gefunden hatte. Mit Hilfe dieser Unterscheidung ist es jetzt aber ganz leicht, sowohl den Ursprung des Pantheismus überhaupt, als den spezifischen und den generellen Fehler seiner Formen zu deduzieren.

Da nämlich alles, was uns in unmittelbarem Bewusstsein gegeben ist, allmählich in die Koordinatensysteme der Erkenntnis als Beziehungspunkt aufgenommen wird, so entsteht ganz natürlich der *G r u n d f e h l e r* aller dieser falschen Auffassungen, als sei überhaupt alles durch Erkenntnis gegeben, durch Erkenntnis

umfasst und als ein Begriff oder Teil, als Inhalt oder Umfang der Erkenntnis zu bestimmen. Demgemäss können wir nun ohne Schwierigkeit die beiden rätselhaften Attribute Gottes, die beiden obersten Gegensätze des Denkens, die beiden ursprünglichen Elemente oder wie man sie genannt hat, deduzieren. Denn alle Erkenntnis gliedert sich nach der Quantität und muss daher dem Allgemeinen das Einzelne entgegensetzen. Das Allgemeine aber ist, als durch den Intellekt erkannt, intelligibel, das Einzelne, als durch die Sinne erkannt, sensibel. Mithin sind die universalia und singularia, der mundus intelligibilis und sensibilis deduziert. Nun wird aber alles Sensible und Einzelne durch Raum und Zeit geordnet, und es wird ihm, weil es im Bewusstsein immer wechselt und immer anders ist, ein Subjekt (*ὑποκείμενον*) als Beharrliches untergelegt, weil die Erkennenden sonst von nichts sprechen könnten, sondern wie Kratylos den Finger an die Lippen legen müssten, um anzudeuten, dass schon alles anders sei. Der Gegenstand als unbestimmtes Subjekt der Rede oder des Denkens, ein *x* oder ein *τι* wird deshalb nicht nur vorausgesetzt, sondern auch als materiell, d. h. als räumlich, in der Zeit veränderlich und als immer in individualisierter Vielheit gegeben angenommen. Ihm muss daher notwendig gegenüberstehen das Allgemeine und Intelligible, welches gleichgültig gegen Raum und Zeit und Einzelheit in geheimnisvoller und idealer Identität sein Wesen behauptet. So haben wir die beiden Attribute Gottes abgeleitet, das reale und das ideale Element, Ausdehnung und Denken, Materie und Geist; denn sobald man das ganze Gebiet der Erkenntnis der Analyse unterwirft, so wird man immer diese beiden Elemente, Materie und Form, das Einzelne und das Allgemeine finden müssen, wie zum Beispiel in der Bibliothek als das Reale die vielen dicken und dünnen Bücher und als das Ideale die Rubriken, nach denen sie im Katalog geordnet sind.

Darin also besteht der Grundfehler des Pantheismus, dass man das All nach Inhalt und Umfang in der Erkenntnisfunktion gegeben glaubt und es deshalb in die beiden der Erkenntnis zugehörigen Seiten, in die ideale und in die reale zerlegt.

*b) Genereller Fehler aller Arten des projektivischen Pantheismus.*

Hieraus lässt sich nun leicht der generelle Fehler aller möglichen Arten des Pantheismus ableiten; denn es springt in die Augen, dass bei solcher Weltbetrachtung der Begriff des Seins blind vorausgesetzt, erschlichen und ignoriert wird (*ignoratio elenchi*). Man merkt eben nicht, dass die Vorstellungen der Erkenntnisfunktion, mögen sie sinnliche oder begriffliche, einzelne oder allgemeine sein, erst in Beziehung gesetzt werden müssen zu dem Seienden, zu dem Ich und seinen Funktionen, damit sie irgend etwas Seiendes bedeuten; denn an sich ist Vorstellung und Vorstelltes kein Sein, da nur durch Beziehung zu dem Vorstellenden und seinen realen Funktionen dies überhaupt erst bewusst werden kann, was ideelles Sein, Inhalt der Vorstellungs- oder Erkenntnisfunktion bedeutet. Der generelle Fehler besteht also darin, dass der Begriff des Seins nicht erwogen ist, weshalb kein Pantheist zu sagen weiss, was er sich unter Sein vorstelle. Das Sein im Pantheismus wird bald mit den intelligiblen, bald mit den sinnlichen Vorstellungen mehr verknüpft, ohne dass irgendein Pantheist anzugeben vermöchte, welcher Begriff zu dem Intelligiblen oder dem Sensiblen noch hinzuzusetzen ist, damit dieses oder jenes als seiend bezeichnet werden dürfte. Kurz, sowohl das ideale, als das reale Prinzip schwebt in der Luft, und kein Pantheist kann uns von dem Wesen und Sein des Prinzips irgendeine befriedigende Erklärung geben.

Der zweite generelle Fehler aller Pantheisten besteht in dem notwendigen und doch vergeblichen Bestreben, die realen und idealen Gegensätze zu vermitteln, d. h. sie aufeinander zurückzuführen oder gleichzusetzen. Notwendig ist dieser Versuch, weil der Pantheist keinen Dualismus will, sondern gerade dadurch sich über die projektivische Theologie erhebt, dass er den Gott in die Welt hineinzieht und ihn deshalb als einen Gegensatz, ein Moment oder eine Form innerhalb der Welt oder des Alls selbst zu begreifen sucht. Allein ebenso vergeblich muss dieser Versuch sein, weil die Welt ja bloss als Inhalt der Erkenntnisfunktion aufgefasst wird und mithin der Gegensatz des Intelligiblen und Sensiblen, des Ewigen und Zeitlichen, des Allgemeinen und Einzelnen ebenso starr auseinanderbleiben muss, wie bei jedem beliebig gegebenen Begriffe der Gegensatz von Inhalt und Umfang, da diese Bestimmungen Koordinaten sind, die nach einem

Gesichtspunkt immer gleichzeitig entspringen und ebensowenig ineinander übergehen können, wie Rechts in Links oder wie die Winkel in die Seiten eines Dreiecks.

*c) Spezifischer Fehler der drei Formen des projektivischen Pantheismus.*

Daher hat denn jede Form dieses Pantheismus ihren spezifischen tragikomischen Fehler. Denn wenn die Idealisten versuchen, von der Idee zur Natur herabzusteigen, so müssen sie, um den Vorgang auszumalen, ihren Pinsel in Grau tauchen und das ganze Gemälde so dick damit überstreichen, dass kein Mensch mehr sehen kann, was eigentlich vorgestellt werden sollte. Wer könnte auch verstehen, was die Abkühlung und Verfinsterung und Verdichtung des Geistes zur Materie bedeutet; oder was dies heissen soll, dass die Idee sich in ihr Anderssein und Aussersichsein entlässt; oder was Abfall der Idee für einen Sinn hat u. s. w. Kein Pantheist kann also klar machen, was er zu denken vorgibt, weil sein Gedanke eine Gedankenlosigkeit ist. Wir aber können jetzt den spezifischen Paralogismus in diesem alten und stets wiederholten Geschwätz einfach und klar deduzieren, denn es soll dabei ja der Inhalt des Begriffs in den Umfang übergeführt werden, was ebenso klug ist, als wollte man versuchen, aus dem Begriff des Komischen den Sancho Pansa oder Falstaff zu erzeugen, die sich beide totlachen würden über den ihnen zugemuteten Ursprung. Inhalt und Umfang sind aber Koordinaten, wie Oberst und Regiment, wie Angebot und Nachfrage, wie Hunger und Speise, die niemals aufeinander zurückzuführen sind.

Ebenso leicht ist jetzt der spezifische Fehler des naturalistischen oder materialistischen Pantheismus zu zeigen; denn dieser macht den umgekehrten Versuch, aus den anschaulichen Vorstellungen die abstrakten zu erzeugen, was bei Leuten von geringer geistiger Kraft immer einen gewaltigen Beifall findet; denn da sie natürlich in Hülle und Fülle Sinnesanschauungen allerlei Art in sich besitzen, dagegen von Begriffen entblösst sind, so können sie es sich garnicht anders vorstellen, als dass die Begriffe nur aus dem Einzigem, was sie besitzen, gemacht werden müssten. Nun merken sie nicht, dass die Sinnesanschauungen und konkreten Vorstellungen gar nichts Einfaches, sondern schon aus einer stillschweigenden Verarbeitung der

Empfindungen nach Kategorien oder Ideen hervorgegangen sind. Indem deshalb der Verstand das, was das Seinige in der Sinnesanschauung ist, unter einem Gesichtspunkt betrachtet, scheint der Begriff plötzlich aus den Anschauungsbildern herauszuspringen, und der Materialist oder Sensualist klatscht in die Hände und glaubt aus dem bloss Sinnlichen den Geist erzeugt zu haben, was genau so richtig ist, wie wenn man glaubte, der absteigende Reiter sei in dem Moment aus dem Pferde geboren. Doch es verlohnt sich nicht, sich in die populäre Ungeübtheit im Denken zurückzusetzen, die bei den Materialisten zu Hause ist, da der Paralogismus, aus dem Umfang den Inhalt des Begriffs abzuleiten, ja für jeden Dialektiker eine genügende und bestimmte Bezeichnung des Fehlers ist. Mithin ist es überflüssig, noch zu demonstrieren, wie die Materialisten immer zuletzt einsehen müssen, dass die Naturwissenschaft ihre Grenze an der Empfindung oder überhaupt an dem Geistigen hat und dass es bis zum Komischen geht, wenn der Geist aus Schwingungen der Zellen in der grauen Hirnrinde erklärt werden soll u. s. w., was alles nur die Kehrseite des idealistischen Gemäldes abgibt und ebenso abenteuerlich und ungeschult ist.

Natürlich sind drittens die Hylozoiker, ich meine die Kraft- und Stoffpropheten, die Spinozisten und alle die modernsten Physiologen, welche in jeder Materie auch etwas zugehöriges Geistiges annehmen, um kein Haar breit dem Ziele näher; denn obgleich sie die Unableitbarkeit der Gegensätze auseinander eingesehen haben, so kamen sie doch nicht hinter die ganze Spiegel- fechterei, welche allen jenen und auch ihrem Versuche zu Grunde liegt. Da sie nämlich nicht merken, dass sie den Begriff des Seins ganz dogmatisch und unkritisch aufgenommen und auf das ganze Gebiet der Erkenntnisfunktion projiziert haben, so müssen sie nun die beiden notwendigen Gegensätze in diesem Gebiete als Koordinaten zwar erkennen, beiden aber Sein zuschreiben, weshalb ihnen, um die Immanenz zu erhalten, nichts übrig bleibt, als die unausrottbaren Gegensätze in einer mystischen Einheit, das heisst als ein leeres Postulat, unterzubringen. Jede Erfahrung wird ihnen selbstverständlich Recht geben, weil bei jedem Einzelnen auch das Allgemeine, bei jeder Materie auch die Idee, bei dem Körper auch die zugehörige seelische Funktion, bei dem Umfang auch der Inhalt, bei der Erscheinung auch das Wesen u. s. w. gedacht werden kann, wie denn schon Aristoteles und die Stoiker

sich auf die Erfahrung beriefen und z. B. die Furcht und den Zorn nach der ideellen Seite durch den Begriff (*λόγος*) und die Gemütsbewegung (*πάθος*) und nach der realen Seite durch die Herz- und Muskelbewegungen bestimmten, was im Wesen ein und dasselbe sei (*λόγος ἔνυλος*). Alle solche scheinbar empirische Verifikation hindert aber nicht im geringsten, den Paralogismus bestimmt zu erkennen; denn da der Begriff des Seins hierbei blind vorausgesetzt wird, so müssen sie die erkannten und unvermeidlichen Gegensätze des Realen und Ideellen träumerisch in eine fabelhafte Substanz projizieren, indem sie dem Inhalte der Erkenntnisfunktion ein äusseres Dasein andichten oder die Erscheinungen mit dem inneren geheimnisvollen geistigen Leben ausstatten, oder wie dieser Paralogismus sich sonst noch in moderner Façon kostümieren mag. Dabei fehlt es denn nie am Mystizismus und allerlei Komik; denn welches Geistige nun jedesmal einem Materiellen zugehörig sein soll und auf welche heitere und seltsame Weise es mit ihm kraftstofflich und ehelich oder januskopffartig zusammen lebe, darüber streiten sie immerfort geziemend bei der Bestimmung der Hirnfunktionen und des Seelenlebens der Pflanzen und Zellen und Weltkörper u. s. w. Für uns aber ist von diesem ganzen unkritischen Pantheismus der Schleier weggezogen und wir können weiter nichts Interessantes mehr daran finden, es sei denn die psychologische Analyse des ganzen Paralogismus, der in der gelehrten und gebildeten Welt eine so grosse Rolle gespielt hat und nach der Natur des menschlichen Geistes auch noch ferner immer spielen wird; denn solche Ansichten sind feste Typen, und wir finden dieselben durch alle Jahrhunderte. Wie sich der Sauerstoff bald mit diesem, bald mit jenem Elemente verbindet und immer eine typische Form erzeugt, so muss auch das menschliche Denken allezeit je nach den Umständen seiner Entwicklung bald zu dieser, bald zu jener Ansicht kommen, und diese Ansichten als Typen kehren immer wieder, da sie, auch wenn der Einzelne zu höherer Einsicht fortschreitet, dennoch immer wieder von Unzähligen als die zugehörige Form ihrer Erkenntnisstufe ausgelöst werden und dem einzelnen Denker soviel Licht und Befriedigung gewähren, als gerade darin liegt und einem jeden deshalb nach seiner Fassungskraft gerecht zugemessen wird.

### B. *Kritischer Pantheismus.*

Es ist natürlich, dass der bis soweit dargelegte Pantheismus gar keinen religiösen Charakter hat, sondern mit dem Atheismus verwandt bleibt. Denn wer bloss sich und alle Erscheinungen, wie flüchtige Wellen, in das Meer des idealen oder des materialen Prinzips in Gedanken aufzulösen versucht, der vollzieht keine religiöse Tätigkeit, sondern nur eine erkennende, indem er in derselben Weise, wie beim Rechnen, gegebene Objekte, zu denen er selbst gehört, resolviert und reduziert. Der religiöse Charakter kann erst hervortreten, wenn das Ich seiner Stellung als einer Persönlichkeit zu Gott sich bewusst wird. Dazu ist es aber erforderlich, dass die dogmatisch-projektivische Fassung des Gedankens aufgehoben und das Gedachte nicht als ein da draussen liegendes Materielles oder Ideales geglaubt, sondern als unser Gedanke in unser Bewusstsein zurückgenommen wird. Durch diese kritische Wendung ist das Ich, welches als Welle im Ozean des objektiven Seins schon verrauscht war, plötzlich wieder da, und der grosse Ozean muss nun mit seiner ganzen unendlichen Macht in das Ich, in unser Bewusstsein selber einkehren. Wenn nun auch, der pantheistischen Auffassung entsprechend, das Ich seine Selbständigkeit, erschrocken durch die Majestät des Anblicks, preisgibt und in dies unendliche Objekt verschwinden will, so ist dennoch ein religiöser Charakter der Betrachtungsweise gewonnen, da das Ich erstens seinem Objekt als dem Göttlichen gegenüber Stellung genommen hat und zweitens das göttliche Sein nicht als blosses wissenschaftliches Objekt betrachtet, sondern es als sein eigenes Wesen unmittelbar in sich erlebt und sich durch seine Hingabe in dasselbe transfiguriert hat. Diese neue Wendung des Gedankens nenne ich den kritischen oder religiösen Pantheismus.

#### a) *Das Prinzip für die Definition des kritischen Pantheismus.*

Es ist interessant, die Frage aufzuwerfen, weshalb man bisher noch nicht die von mir hier verlangte Unterscheidung eines dogmatischen und kritischen, d. h. eines atheistischen und irreligiösen im Gegensatz zu einem religiösen Pantheismus gefunden hat, da der Unterschied doch merklich genug ist, um in die Augen zu fallen. Die Antwort auf diese Frage konnte aber von der bisherigen Philosophie und im Speziellen von den Pantheisten selbst nicht wohl gegeben werden, weil sie insgesamt von der falschen

Psychologie ausgingen, wonach alles Seelenleben sich schliesslich in Vorstellungen oder Begriffe und Erkenntnisse auflöst; denn unter dieser Voraussetzung musste ja aller Pantheismus sich immer als eine theoretische Annahme, als eine blossе Weltanschauung herausstellen, und so konnte kein eigentümlicher Gegensatz zwischen der einen und der anderen Form hervorspringen. Erst durch die neue von mir dargelegte Psychologie, welche Bewusstsein und Erkenntnis scheidet, wird mit einem Schlage klar, dass neben der Erkenntnisfunktion noch zwei andere Funktionen und ausser diesen auch das Ich unmittelbar im Bewusstsein gegeben sind, weshalb nun zwei neue Formen des Pantheismus sich neben den früheren einzigen Pantheismus stellen, der damit zugleich als ein bloss intellektualistischer erkannt wird.

Ich bin zwar weit davon entfernt, zu bezweifeln, dass Hegel mit Recht seinen Pantheismus, in welchem Gott als Geist bestimmt wird, von dem naturalistischen Substantialismus des Spinoza kräftig selber unterschieden habe; allein es ist damit doch etwas ganz anderes ausgedrückt, als was ich hier zur Anerkennung bringen will. Denn möge man mit Hegel das Absolute als Geist oder es mit Spinoza in steifem Dogmatismus als Natur bestimmen, so ist doch jedesmal das Absolute als Objekt der Erkenntnis gesetzt; da aber bei dem Erkennen immer das Subjekt mit dem Objekt zusammenfällt, so fehlt sowohl für Spinoza, wie für Hegel die Möglichkeit, das Ich dem Absolutem gegenüber zu unterscheiden, es festzuhalten und ihm eine religiöse Gesinnung zu verleihen, weshalb Hegel denn auch am Schluss seiner Logik das Ich mit Haut und Haaren von dem absoluten Geist verzehren und es in ihn gänzlich verschwinden lässt, wodurch zugleich der kritische Ausgangspunkt und mithin die ganze Unterscheidung von anderen Standpunkten mit verschwinden muss.

Ich behaupte daher, dass die rechte Würdigung und Anerkennung des Hegelschen und jedes kritischen Pantheismus erst von meinem Standpunkt aus möglich wird, das heisst erst dann, wenn man die Selbständigkeit des Ich erkannt hat, seine drei Funktionen unterscheidet und Bewusstsein von Erkenntnis trennt. Denn erst bei diesem Standpunkte wird es in die Augen fallen, dass der kritische Pantheist sein Ich in das Objekt der Erkenntnisfunktion, in den absoluten Geist des Gedankens religiös dahingibt und in sich die Gegenwart dieses göttlichen Wesens in dem ätherischen Lichte des spekulativen Denkens erlebt.

Um dies genauer nachzuweisen, erinnere ich erstens daran, dass alles Eigentümliche immer nur durch Vergleichung und Gegensatz erkannt wird. Wenn sich daher nicht neben dem intellektualistischen Pantheismus andere koordinierte Formen ausgebildet hätten, so könnte auch sein spezifischer Charakter nicht heraustreten. Diese anderen Formen liegen nun in dem Pantheismus des Gefühls und der Tat vor, und gerade im Gegensatz zu ihnen charakterisieren wir die intellektualistische Richtung. Denn bei Hegel müssen notwendig diese beiden koordinierten Formen verkümmern und als missverstandene Durchgangsmomente unter den Namen Kunst und Religion verschwinden, weshalb nun das reine Wissen des Geistes von sich selbst gegensatzlos und daher ohne Erkennbarkeit allein übrig bleibt, da es sein eigentümliches Wesen verliert, wenn der Vergleich mit Koordiniertem wegfällt, wie auch Goliath nicht mehr gross ist, wenn die Philister fehlen, über welche er hervorragte.

Zweitens muss nun noch eingesehen werden, dass auch die Selbständigkeit des Ichs dazu gehört, um den eigentümlichen Sinn des kritischen Pantheismus zu verstehen. Denn nur, weil wir unser Ich festhalten und es auf keine Weise verschwinden lassen, können wir durch Vergleichung den intellektualistischen Pantheismus dadurch charakterisieren, dass derselbe das Ich nur als Subjekt der erkennenden Funktion auffasste und daher das Objekt in das Subjekt oder das Subjekt in das Objekt aufgehen liess, wodurch bloss die subjektiv-objektiven Stufen und Formen der Erkenntnis oder die Begriffe in ihrer systematisch-dialektischen Entwicklung übrig bleiben. Hätten wir aber unseren sicheren Standort nicht ausserhalb dieses für das Ich so gefährlichen dialektischen Prozesses, so könnten wir nun auch nicht erzählen, wie es dem Ich bei Hegel ergangen ist. Denn wenn die Hegelianer selbst sich die Freiheit nehmen, solchen Bericht zu geben, so ist das in doppelter Weise eitel Träumerei; denn sie befinden sich dann entweder nur noch auf der unteren Stufe des subjektiven Geistes mit ihrem Denken, wo sie zwar das Ich, aber noch nicht die höhere Entwicklungsstufe kennen; oder sie dürfen, wenn sie erst objektiver und zuletzt absoluter Geist geworden sind, wieder von dem Ich nichts mehr wissen, weil dies längst aufgehoben und nur in der Form einer viel höheren Wahrheit erhalten ist. Wie der Mathematiker als Mathematiker nicht wissen

kann, ob er ein Mann oder eine Frau ist und welchen Vornamen er hat, so weiss auch der objektive und der absolute Geist nichts mehr vom Ich und würde sich arg prostituieren, wenn er wieder in die Kinderschuhe des subjektiven Bewusstseins treten wollte. Mithin verhält sich der Hegelsche Logiker bei der zweiten und dritten Abteilung der Philosophie des Geistes wie ein alter Mann, der das Gedächtnis verloren hat, und da wir glücklicherweise an dem dialektischen Prozesse nicht teilnahmen und unser Ich völlig sicher stellten, so können wir jetzt dem Alten die Erinnerung auffrischen und ihm von dem Ich seiner Jugend erzählen. Kurz, nur wir von unserem Standpunkt aus, und nicht die Hegelianer und die anderen intellektualistischen Pantheisten selbst können darüber Rechenschaft geben, dass und weshalb bei dem kritischen Idealismus das Ich in die Idee verschwand oder weshalb das Göttliche mit seiner ewigen und unpersönlichen Herrlichkeit in dem reinen Äther des Begriffs bei der spekulativen Persönlichkeit Wohnung genommen und sie, wie das von jeher Art der Götter war, in ihrer Flamme verzehrt hat, da ein sterbliches Auge die Gottheit nicht schauen kann. Aus diesem Grunde weiss also unsere Philosophie die Verdienste und den eigentümlichen Charakter des Hegelschen Pantheismus anzuerkennen, kann es ihm selbst aber auf keine Weise zugestehen, selbst seine Stellung anzugeben und sich biographisch zu würdigen, da nur ein höheres System, welches die zur Vergleichung unentbehrlichen Beziehungspunkte alle stehen lässt und sowohl das Ich als jede seiner drei Funktionen in ihrer Integrität erhält, imstande ist, alle Formen und Prozesse in ihrem Werte, in ihrer Folge und in ihrer festen Koordination zu begreifen und zu deduzieren.

*b) Fehler des kritischen Pantheismus.*

Nach der bisherigen Darlegung wird man nun kaum noch die Frage stellen, ob nicht etwa dieser intellektualistische Pantheismus, wie er sich z. B. bei Hegel findet, eine genügende Theologie darbiete, das Gottesbewusstsein zu befriedigendem Ausdruck bringe und also die aufgeklärte und wissenschaftliche Form der Religion bilden könne. Denn es ist doch wohl einleuchtend geworden, dass dieser Pantheismus notwendig sowohl das Ich als den Gott in die Funktion des Denkens verschwinden lassen muss. Das All nämlich gilt bei diesem intellektualistischem Pantheismus

nur als in dem Erkenntnisvermögen gegeben; es wird in der Sinnlichkeit als Welt der Erscheinung, im Geist als Gedanke gesetzt, und die höchste Bestrebung der pantheistischen Denker geht darauf aus, einerseits die Erscheinungen aus der Idee oder dem „Gedanken“, wie sie emphatisch sagen, abzuleiten und die Erscheinungen andererseits sich wieder in ihr geistiges Wesen zusammenfassen und aus dem Nebeneinander zum Ineinander, zum Fürsichsein und Anundfürsichsein erheben zu lassen. Kurz, es handelt sich dabei immer nur um einen Erkenntnisprozess, und die Pantheisten merken gar nicht, dass sie in die dogmatische Projektion zurücksinken, wenn sie die von ihnen gedachten Bestimmungen der Welt auch noch ausser ihrem individuellen Bewusstsein als Welt an sich irgendwie in phantastischer Weise existieren lassen, wobei es denn z. B. sowohl Hegel als seinen gläubigen Lesern so vorkommt, als ob die Erscheinungen der Natur und die Bestimmungen des subjektiven, objektiven und absoluten Geistes auch an sich Wesen und Dasein hätten, wovon doch ohne naive Projektion gar keine Rede sein kann. Der Fehler dieses Pantheismus besteht also in der intellektualistischen Einseitigkeit, wonach sich die ganze Welt bloss in der Erkenntnisfunktion abspielt.

Demgemäss muss der Gottesbegriff die Wahrheit sein und weiter nichts. Dies ist nicht bloss bei allen anderen Idealisten mit Händen zu greifen, sondern auch bei Hegel; denn wenn er zunächst die Wahrheit auch nur in der Aristotelisch-dogmatischen Formel vorstellt als „die beziehende Vergleichung des Begriffs der Sache und der Wirklichkeit derselben“ (Logik II, S. 275), so sieht er doch sofort, dass dabei „das vorausgesetzte Ansichsein gegen den Begriff nicht aufgehoben ist, und die Einheit des Begriffs und der Realität, die Wahrheit, somit ebensosehr auch nicht darin enthalten ist“. Deshalb muss Hegel als Idealist fordern und tut es auch, dass „die Idee des Guten ihre Ergänzung in der Idee der Wahrheit finde“ (Logik II, S. 324). „Der Wille“, sagt er, „steht der Erreichung seines Zieles nur selbst im Wege dadurch, dass er sich vom Erkennen trennt und die äusserliche Wirklichkeit für ihn nicht die Form des wahrhaft-Seienden erhält.“ Mithin muss nun „die Einzelheit des Subjektes, mit der es durch seine Voraussetzung behaftet wurde, mit dieser verschwunden sein; es ist hiermit jetzt als freie allgemeine Identität mit sich selbst, für welche die Objektivität des Begriffes ebensosehr eine gegebene ist, als es sich als den an und für sich bestimmten Begriff weiss. In diesem

Resultat ist hiermit das Erkennen hergestellt“. Daher muss Hegel zu dem Schlusse unvermeidlich kommen, dass „die absolute Idee allein Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und alle Wahrheit ist“ (ebendas. S. 328). So grossartig diese idealistische Musik klingt, so wird der Kenner doch finden, dass es nur die alte, etwas modernisierte Melodie Platons ist, wonach die Idee als das Allgemeine sich in dem immer fliessenden Werden ausdrückt und deshalb bei dem zum Ziel kommenden Werden sich selbst findet und erkennt, so dass sie als Subjekt sich selbst als Objekt gegeben ist und daher als Wahrheit die Einheit und ewige Identität in dem Anderssein und Identischsein selbst darlegt, wie dies Platon im Parmenides mit einer blendenden Klarheit und Verständlichkeit auseinandergesetzt hat. Diejenigen aber, die den Parmenides nicht verstehen können, denen bleibt auch Hegels Logik ewig verschlossen; denn sie verstehen die ganze Musik des Idealismus nicht.

Um nun den Fehler bestimmt zu definieren und dadurch diesen ganzen Pantheismus zu beseitigen, haben wir zu zeigen, dass der Idealismus den Begriff der Wahrheit überhaupt nicht verstehen kann. Denn die Wahrheit enthält immer eine Beziehung der Erkenntnisfunktion auf das Gefühl, wodurch der Inhalt des Gedachten als wohlgefällig oder befriedigend in dem Koordinatensystem der geistigen Funktionen seine bestimmte Ordnung empfängt. Sobald man die Beziehung auf das Gefühl weglässt, so wird es sofort gleichgültig, ob man Widersprechendes, Unbegründetes und Wahnsinniges denkt und vorstellt. Da nun der Idealismus das All auf die Idee, d. h. auf eine Leistung der Erkenntnis zurückführt und also nur die eine Erkenntnisfunktion als Herrin verehrt, die in ihrem Schoss die ganze Ernte der Welt empfangen soll, so muss der Begriff der Wahrheit unmöglich werden. Dies fällt nun auch gleich in die Augen; denn es finden sich im Idealismus drei Formeln für die Wahrheit, die alle nicht ans Ziel kommen. Möge man nämlich für wahr erklären die Übereinstimmung unseres Begriffs mit den dogmatisch angenommenen Erscheinungen der Wirklichkeit (Aristoteles), oder mit den kritisch auf unser Bewusstsein beschränkten Erscheinungen der Sinnlichkeit (Kant), oder möge man mit dem absoluten Idealismus das kritisch „vorausgesetzte Ansichsein“ oder „die unbekannte Dingheit-an-sich hinter dem Erkennen“ aufheben und projektivistisch die Idee und das Erkennen als das erschlossene Wesen der Objek-

tivität sich selbst erscheinen und sich mit sich als lebendige Wahrheit vermitteln lassen, so dreht es sich bei allen diesen Formeln doch immer nur um das logische Verhältnis von Subjekt und Prädikat, von Dingheit und Idee, von Erscheinung und Begriff, von zu-Erkennendem zur Erkenntnis, also bloss um eine Angelegenheit der Erkenntnisfunktion, die sich nur deshalb so wichtig vorkommt, weil die Idealisten sie für wichtig halten, die Idealisten, sage ich, die dabei ganz vergessen, dass Wichtigkeit und Wert eine Gefühls- oder Willensbestimmung ist und dass sie also die Verklärung und Verherrlichung ihrer absoluten Idee gar nicht mehr zu leisten vermögen, weil ihr eitles Subjekt, ihr subjektives Gefühl, ja auch ihr objektiver Wille schon längst in die Allgemeinheit zurückgenommen ist. Mithin können wir leider an der „Idee“ die gerühmten Reize und Ehren nicht mehr wahrnehmen. Die Räuber dieser vermeinten Herrlichkeit sind aber die Idealisten selbst, welche die fühlende oder wollende Persönlichkeit, das Prinzip alles Wertes, umgebracht haben und nur die Maske über dem *caput mortuum* zurückliessen.

Obgleich man früher noch nie die Koordination der geistigen Funktionen für den Begriff der Wahrheit ins Auge gefasst hat und deshalb, wie ich in der Religionsphilosophie S. 37 zeigte, die Idee des Wahren, Guten und Schönen nicht richtig definieren konnte, so ist doch leicht zu sehen, dass für das unmittelbare Bewusstsein der von mir analytisch herausgehobene Zusammenhang überall schon Gültigkeit hatte. Um nicht weitläufig zu sein, will ich nur zwei Zeugen anführen. Zuerst sollen die Griechen reden, welche das, was ihnen „wahr“ schien, durch *δοκεῖ*, *δόξα*, *δόγμα* bezeichneten, zugleich aber mit demselben Verbum auch das Belieben, also die Stellung des Gefühls oder des Willens angaben, wie z. B. „es beliebte (*ἔδοξε*) dem Rate, dem Volke“ usw. Die Wahrheit (*ἀλήθεια*) bezeichneten sie deshalb auch negativ, als das, wobei keine Heimlichkeit, d. h. keine Disharmonie zwischen dem, was gedacht oder gesagt wird, und dem wirklichen Gefühl oder Willen stattfindet.

Als modernen Zeugen will ich Kant anführen, der bei seiner naiven Trennung der Seelenvermögen keine Ahnung von der Abhängigkeit des Begriffs der Wahrheit von dem Gefühle hat, und dennoch als genialer Denker nicht umhin kann, überall in seiner bilderreichen Sprache diese Beziehung auszudrücken. Ich erinnere daran, wie er immer von „*Forderungen*“ der Vernunft

spricht, ebenso von „Ansprüchen“ und „Absichten“ der Vernunft, als ob die theoretische Vernunft noch ein anderes Geschäft hätte, als zu erkennen. Ja, er lässt den Verstand auch selbst wähen und Beifall geben (z. B. Kritik der reinen Vernunft 230, Hartenstein), als wäre der Verstand eine Person, die zuweilen „bescheidene Äusserungen erlaubter Hypothesen wagt“, zuweilen aber sich auch „dreiste Anmassungen apodiktischer Gewissheit“ erlaubt, was natürlich von dem Verstand, der nichts kann als verstehen, ein wunderliches Bild gibt. Dass es aber zuweilen auch ganz deutlich heraustritt, dass nicht der Verstand selbst, sondern noch ein anderes Vermögen über die Urteile und Schlüsse des Verstandes zu richten habe, dafür zitiere ich z. B. die schöne Stelle (Kr. d. r. V. 463, Hartenst.), wo Kant sagt, dass bei dem Begriff des höchsten Wesens zuweilen von Entschliessungen die Rede sei und man seine Partei ergreifen müsse, „denn alsdann kann man nicht schicklicher wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, sondern ist genötigt, der absoluten Einheit der vollständigen Realität als dem Urquelle des Möglichen seine Stimme zu geben. Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entschliessen, und wir lieber diese ganze Sache dahingestellt sein liessen, bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beifalle gezwungen würden, d. h. wenn es bloss um Beurteilung zu tun ist, wie viel wir von dieser Aufgabe wissen und was wir uns nur zu wissen schmeicheln; dann erscheint obiger Schluss bei weitem nicht in so vorteilhafter Gestalt und bedarf Gunst, um den Mangel seiner Rechtsansprüche zu ersetzen“. Obgleich sich Kant hier nun bloss in Bildern bewegt, so sieht man doch aufs Deutlichste, dass er bei diesem rein theoretischen Handel immer noch ein anderes Vermögen braucht, welches Beifall gibt, schmeichelt, Gunst gewährt, Rechtsansprüche anerkennt, wählt, sich entschliesst, Partei ergreift, seine Stimme gibt, usw., — kurz, dass Kant im stillen das Gefühl oder den Willen voraussetzt, um sich die Stellung der Persönlichkeit zu den theoretischen Operationen zu erklären. Obgleich er also den Begriff der Wahrheit noch nicht befriedigend zu definieren verstand, so fehlte doch in seinem Bewusstsein die Anerkennung des von ihm übersehenen Elementes, ich meine das Gefühl oder den Willen, keineswegs, und so führe ich ihn denn gewissermassen zwangsweise als Zeugen für die richtige Definition an.

Kehren wir nun zu unserer Frage zurück, so ist durch die Hervorhebung der Koordinaten offenbar geworden, weshalb Hegels und des ganzen Idealismus Gott als blosser Wahrheit nur sehr ungenügend sein kann. Denn es zeigte sich, dass der idealistische Gott immer nur die Idee bedeutet, in welcher Weise man diese auch bestimmen möge, dass diese Idee aber nur der Inhalt und das Leben (Realität) der Erkenntnisfunktion ist, also ausser sich notwendig als Koordinate noch das Gefühl lässt, durch welches erst Wert und Vorzug der Wahrheit vor Lüge und Irrtum bestimmt wird, wie auch zweitens offenkundig wurde, dass nach der Seite des substantialen Seins hin die Wahrheit als absolute Idee oder als absoluter Geist notwendig haltlos in der Luft schwebt, wenn man kein Wesen findet, welches die Erkenntnis hat, da dasjenige Subjekt, welches in dem „Subjekt-Objekt“ steckt, nur die Realität der Erkenntnisfunktion bedeutet, aber nicht das eigentliche Subjekt, welchem als Ich oder Wesen die Funktion zugehört. Diese verhängnisvolle Synonymik durchzieht alle idealistischen Systeme. Es ist den Idealisten nämlich nicht verborgen geblieben, dass die Idee als Inhalt oder Begriff oder als allgemeines und formales Wesen der Dinge immer eines singulären Trägers oder Subjektes bedürfe, um realisiert zu werden, d. h. man erkannte, dass eine subjektive oder reale Seite zu der objektiven oder ideellen Seite hinzugehört, wie die konkave Seite zu der konvexen bei der Kreislinie, aber man liess sich, indem man die Sache nur bruttomässig auffasste, durch jene eben erwähnte Synonymik täuschen und verlor, weil man bloss nach dem idealen oder objektiven Inhalt trachtete, den Sinn dafür, das Ich von seinen Tätigkeiten zu unterscheiden. Wenn z. B. ein Gemälde hergestellt wird, so weiss man, dass für die Erscheinung der Figuren von Bäumen und Menschen immer bestimmte Bewegungen der Hand und des Pinsels notwendig sind. Diese vielen und zerstreuten realen Bewegungen haben aber ihre ideelle Einheit, ihren Zweck und ihr Wesen in der gemalten Erscheinung, so dass diese als Objekt mit jenen Tätigkeiten als realer und subjektiver Seite zur Deckung kommt. Diese beiden Seiten machen aber das Ding nicht fertig. Vergessen ist der Künstler, der die Hände hat, die Farben kauft, die Bewegungen einübt und sich das Objekt als Zweck seiner Arbeit wählt. So wird auch von den Idealisten vergessen, dass das Subjekt-Objekt oder der

absolute Geist nur Erkenntnisinhalt und Erkenntnisfunktion in Kongruenz darstellt, dass aber ein Ich dringend vonnöten ist, welches erkenne und welchem die Erkenntnisfunktion mit ihrem Inhalt zugehöre. Denn es ist nur grammatisch oder lexikalisch gestattet, den Geist zu personifizieren, während er doch immer einem Wesen, einem Ich angehört, welches glücklicherweise zuweilen Geist hat. Der Geist, und zwar sowohl der objektive, als der absolute, ist kein selbständiges Wesen. Nur die Mythologie der Sprache personifiziert den Verstand, die Vernunft, den Geist, wie sie auch die Sprache, die Literatur, die Kunst usw. hypostasiert. In diesem mythologischen Gewebe hängt, wie eine Fliege, der Idealismus; aber die Spinne der Kritik kommt und saugt ihm den Lebenssaft aus, und zwar mit Recht. Denn die Würde und Kraft des Lebens gehört nur dem persönlichen Wesen zu, ohne welches es weder Denken noch Gedachtes, weder Wissenschaft noch Idee giebt.

c) *Kritik des Pantheismus der Tat und des Gefühls.*

Es ist nicht nur sehr interessant, sondern auch zum Verständnis der Weltansichten unentbehrlich, zu beachten, dass der Pantheismus bisher niemals bestimmt definiert und deshalb auch niemals in seine verschiedenen Arten eingeteilt werden konnte, weil man die zugehörige Psychologie nicht ins reine gebracht hatte. Erst durch die neue Philosophie liess sich die Definition des Pantheismus demonstrieren, dass er diejenige Weltansicht ist, welche das projektivische Ich und den projektivischen Gott in die geistigen Funktionen aufhebt. Da nun die geistigen Funktionen nicht mehr und nicht weniger als drei sind, so ergab sich (vergl. meine Religionsphilosophie) mit mathematischer Gewissheit, dass es ganz bestimmt drei Arten von Pantheismus geben müsse. Durch diese Einteilung wiederum wurde es zuerst möglich, den bisher fast unbezwinglichen idealistischen Pantheismus vom Throne zu stossen, da sich nun herausgestellt hat, dass zwei ihrem Werte und ihrer Macht nach gleichberechtigte Formen des Pantheismus neben ihm tatsächlich vorkommen, die sich ihrer ganzen Natur nach von ihm niemals unterwerfen lassen und nur, weil sie gegen die theoretische Formulierung und Rechtfertigung vollkommen gleichgültig sind, bisher auf dem Felde der Theorie keine ebenbürtigen Ritter mit ihren zugehörigen Wappen und Fahnen in den Kampf geführt haben.

*d) Kritik des Pantheismus der Tat.*

Die verschiedenen Formen des praktischen Pantheismus habe ich in meiner Religionsphilosophie abgeleitet und auch die Kritik derselben dort gegeben. Es kann daher hier nur unsere Aufgabe sein, kurz das zugehörige Koordinatensystem anzuzeigen, um den Fehler vor Augen zu stellen. Alle Arten des praktischen Pantheismus haben nämlich gemeinsam, dass sie das Wesen der Dinge ausschliesslich in die Handlungen, d. h. in die sogenannten Erscheinungen setzen. Das Ich wird dadurch um seine Bedeutung gebracht. Es gilt nur soweit, als es sich durch seine Leistungen offenbart, d. h. es soll eben nur in diesen einzelnen Erscheinungen bestehen, die sich im Kampf des Lebens ergeben. Der Fortschrittsenthusiast, der Werkheiligkeitmann, der Staats- und Kirchenenthusiast und der Künstler kümmern sich gar nicht um jenes angebliche verborgene Ich, über das sie spotten, und setzen als Ich nur das, was wirklich getan, errungen und als Erscheinung ins Leben gerufen ist. Das Ich besteht darnach nur in unserem Wirken und in unseren Werken.

Ebendarum ist auch die verborgene religiöse Koordinate des Ichs, nämlich der Gott ausgelöscht. Was gilt ihnen ein Gott, der sich nicht verwirklicht. Verwirklicht er sich aber, nun so besteht er eben in diesem seinem Wirken und in seinen Werken. Mithin kann man die transzendente Chimäre glücklich beseitigen. Denn dies Wirken und diese Werke sind ja eben die Erscheinungen der Welt, die sogenannten Dinge, die Wirklichkeit, mit der man allein zu tun hat. So verschwindet Ich und Gott und an ihre Stelle tritt der Fortschritt der Zivilisation, die guten Werke, die Herrlichkeit des Staates, die machtvolle Lebendigkeit des kirchlichen Lebens, die künstlerischen Beschäftigungen und der zugehörige Enthusiasmus als Ruhm und Genuss.

Der Fehler dieses hier kurz zusammengefassten Standpunktes lässt sich nun nach dem durch die neue Metaphysik und Psychologie erschlossenen Koordinatensystem mit mathematischer Evidenz angeben. Es fehlt darin nämlich erstens die rechte Stellung des Gefühls und des Erkenntnisvermögens, d. h. der beiden anderen Geistesfunktionen, und zweitens die Berücksichtigung des Wesens, d. h. des Ichs und der Gottheit. Denn da die handelnde Funktion, welche von dem praktischen Pantheismus auf den Thron gesetzt wird, noch zwei geschwisterliche und gleichbe-

rechtigte Funktionen neben sich hat und, ebenso wie diese, einem Ich, als ihrem Herrn und Eigentümer, zugehört, so müssen die oben erwähnten Formen des Pantheismus notwendig an diesen beiden Fehlern leiden.

Demgemäss fällt in die Augen, dass mit der richtigen Stellung des Gefühlsvermögens auch ein Prinzip des Wertes in allen jenen pantheistischen Formen fehlt. Der Fortschrittmann weiss gar nicht, weshalb er strebt und was er eigentlich sucht. Er kann das höchste Gut, dem er sklavisch nachzujagen sich gezwungen sieht, nicht definieren und muss es in die Zukunft setzen, aus deren blauem Dunst es sich wohl endlich immer mehr offenbaren würde. Der Werkheilige leistet mit Selbstüberwindung ein Gebotenes nach dem anderen und weiss doch nicht, woher die Gebote kommen. Der Staatsenthusiast opfert sich der Grösse und Herrlichkeit des Ganzen, in dessen Diensten er als Glied arbeitet, kann aber ebensowenig wie ein Fabrikarbeiter angeben, wozu überhaupt diese ganze Fabrik arbeitet und weshalb es darauf ankommt, sie zu erhalten und zu fördern. Der Kirchenenthusiast verzettelt sein Leben in dem Dienst der äusserlichen Verbreitung und Macht einer weltlichen Institution und wird schliesslich velut cadaver in der Hand des Bischofs oder der Einrichtungen, ohne weiter über dem Schein der christlichen Sitte und Ordnung und über der Kirchenpolitik das darin allein wertgebende Gefühl zu beachten, welches ihm vielmehr als subjektiv und gleichgültig gegenüber dem sogenannten objektiven Ganzen der grossen Institution erscheint. Der Kunstenthusiast endlich verliert den Massstab, nach dem alle Produktion zu richten ist, und folgt blind den Impulsen seiner Imagination, mögen sie richtig oder unrichtig sein, weil die alles Können leitende Macht ihre autoritative Stellung eingebüsst hat.

Ebenso ist der Gedanke um sein Recht gekommen, da der Praktische den Verstand bloss als Diener braucht oder sich überhaupt nicht darum bekümmert, wie weit er grade, ohne es zu merken, von seinen Kenntnissen und zufälligen Inspirationen beherrscht wird. Dieser grosse Fehler rächt sich dadurch, dass nun notwendig Widersprüche und Sinnlosigkeit das ganze praktische Treiben durchziehen, der Enthusiast wehrlos der Kritik gegenübersteht, keine befriedigende Rechenschaft von seinem Tun geben kann und überhaupt in seiner Einseitigkeit als blind und taub erscheinen muss, sobald die Vernunft ihre

Fragen stellt und ihn ins Verhör nimmt. Denn der pantheistische Enthusiast der Tat hat ja die Ordnung durchbrochen, nach welcher er nur das exekutive Organ in dem System der geistigen Funktionen bildet.

Der zweite Fehler liegt in dem Verschwinden des Ichs und der Gottheit. Denn da alle pantheistischen Auffassungen über der Funktion den Träger des Lebens vergessen, so verlieren sie auch zugleich sowohl das ganze Gebiet der Persönlichkeit, welche ihre Funktionen als Eigenthümerin für sich zusammenhält, als auch die Gesinnung im Verkehr mit Gott, worin das Wesen der Religion besteht. Der Verlust der Persönlichkeit hat scheinbar den Vorteil, dass der Egoismus mitverschwindet und eine absolute Hingabe an das Ganze, an die Institutionen, den Staat, die Kirche, die Menschheit, den Fortschritt und die Arbeit möglich wird. Allein all diese schönen Ziele verlieren zugleich Sinn und Verstand, wenn Niemand mehr da ist, der von ihnen Vorteil zieht, der sie genießt und um dessentwillen sie überhaupt nötig sind. Ganz abgesehen also von der psychologischen Verlegenheit, in welche die Pantheisten geraten, wenn man sie bittet, die merkwürdige Einheit des individuellen Bewusstseins zu erklären, muss das Nichtverstehen der Persönlichkeit auch allen Richtungen der pantheistisch aufgefassten Tätigkeit den vernünftigen Sinn und Zweck und damit das Prinzip und die Normierung rauben.

Es versteht sich von selbst, dass mit der selbständigen Persönlichkeit zugleich das eigentlich religiöse Leben wegfällt. Denn es ist ja eine blosse Farce, in den Tätigkeiten und Erscheinungen selbst das Göttliche genießen zu wollen, da erstlich nur eine Person genießen kann, während Tätigkeiten und Institutionen sich nicht zu genießen pflegen, und da zweitens das Göttliche ebenfalls verschwinden muss, wenn es in lauter einzelne Tätigkeiten und Erscheinungen aufgelöst wird, ebenso wie ein Kapital verschwindet, wenn man über den vielen einzelnen Effekten und Wertgegenständen den Besitztitel weglässt, durch welchen alles als zusammengehörig einem einzigen Eigentümer zuerkannt wird. Ohne Zusammenfassung in ein Bewusstsein, ohne persönliche Einheit muss ja alles in der Welt der Erscheinungen Gegebene in sinnlose und gleichgültige Elemente zerrieben, wie ein Regenbogen, der von niemandem gesehen wird. Denn von den fallenden Tropfen erhält zwar jeder bei seiner

Bewegung einen Strahl, den er zurückwirft, es könnte aber nicht das schöne Bild dieses farbenreichen Kreises entstehen, wenn nicht alle diese in rastloser Bewegung erzeugten Strahlen in dem einen Auge des Beobachters gesammelt und zu dem Ganzen der Erscheinung vereinigt würden. So ist es eitel Geschwätz, wenn man auf diesem pantheistischen Standpunkte von dem Göttlichen und von religiöser Hingebung an das Ganze, von Fortschritt, Staat, Kirche usw. spricht. Denn im Stillen denkt man immer die einheitliche Seele, die lebendigen Persönlichkeiten hinzu, durch welche alle jene Ideen erst Sinn erhalten, während nach dem Prinzip des Standpunktes die Persönlichkeiten nicht nur gleichgültig und nichtig, sondern auch ganz unerklärlich und erdichtet sein sollen. So sucht z. B. der pantheistische Kirchenenthusiast das schön geordnete reiche und mächtige Leben der christlichen Gemeinden mit ihrer Organisation in den verschiedenen wohlgegliederten Funktionen der Ämter und Institutionen. Da es ihm aber bloss auf die Handlungen und Erscheinungen ankommt, so müssen die Motive der Handelnden gleichgültig werden und die einzelne Seele mit ihrer Not, ihrem Kampf und Frieden den Wert verlieren, da es ihm ja nicht auf diese verdriessliche subjektive Innerlichkeit ankommt, sondern nur auf die sogenannte Kirche, d. h. auf die äusserlichen Erfolge, auf die Macht, die im Ganzen des Zusammenlebens sich verwirklicht. Es fragt sich bloss, ob im Ganzen die Zahl der Ehescheidungen und der unehelichen Geburten sich vermindert, ob die Zahl der kirchlichen Trauungen wächst, ob der Kirchenbesuch der Männer zunimmt, ob die Gesangbücher und Predigten usw. in so und so viel Hunderttausenden von Exemplaren verkauft wurden, ob die Konfirmanden das Credo den Sekten gegenüber in erdrückendem Übergewicht bekannten, und ob die nicht fügsamen Schwarmgeister, Pietisten, Baptisten usw. gehörig eingeengt und an der Ausbreitung ihres Einflusses gehindert wurden usw. Kurz, die äussere Macht, die man statistisch berechnen und an den Geldbeiträgen, an der Zahl der Kirchtürme und dem Dröhnen der Ohren bei dem Gesang der vollgestopften Gotteshäuser und dergleichen erkennen kann, bildet das Ziel und den Genuss dieses Pantheismus der Tat, der das Leben der einzelnen Seele, um derentwillen alle diese Organisationen da sind, nur als leidiges und unentbehrliches Mittel nebenbei berücksichtigt, weshalb solches politische Kirchenwesen auch, innerlich tot und heuch-

lerisch, sich in der Tat nur als eine besondere Form von Politik und bürgerlicher Herrschaft darstellt und dem wahren Wesen der Religion feindlich gegenübertritt. Die wissenschaftliche Begründung aller Formen des praktischen Pantheismus ist aber nur ein Schein und beruht auf einer Subrektion, da sich ohne Anerkennung der Persönlichkeit und Gottheit keine Ethik, keine soziale Organisation und Religion aufbauen lässt, während diese beiden metaphysischen Prinzipien sofort das als Hauptsache und Zweck aufgeblähte Tun und Geschehen zu einer blossen Folgerung in dem lebendigen Koordinatensystem der geistigen Funktionen herabsetzen würden.

e) *Kritik des Pantheismus des Gefühls.*

In meiner Religionsphilosophie habe ich den Pantheismus des Gefühls deduziert, definiert, charakterisiert und beurteilt. Ich würde deshalb hier darüber hinweggehen, wenn es nicht angezeigt wäre, einen Punkt, der leicht Missverständnisse hervorrufen kann, schärfer zu beleuchten. Diejenigen nämlich, welche nach ihrer eigentümlichen Geistesanlage an einem Übergewicht des Gefühls leiden und daher zum sentimentalischen Pantheismus disponiert sind, werden streng genommen nicht imstande sein ihre Weltauffassung und Theologie vernünftig darzulegen, weil zu einer solchen logischen Leistung eine grössere wissenschaftliche Arbeit gehört als ihr Gemütsleben erfordert oder ertragen kann. Mithin wird dieser Standpunkt überhaupt nur von anderen und nicht von seinen Inhabern wissenschaftlich dargestellt werden. Da die Gefühle aber immer in Koordination zu gewissen Vorstellungen und Erkenntnissen entspringen, so wird der sentimentale Pantheist seine Gedanken wenigstens in einzelnen Aussprüchen und Metaphern auch zum Ausdruck bringen, aus denen sich dann leicht die seinem Gefühl entsprechende Koordinate der Auffassung der Welt konstruieren lässt. Aus diesem Grunde konnte aber der Gefühlspantheismus auch eigentlich keine reine Vertretung in der Philosophie finden, und dies ist der Punkt, den ich näher erörtern wollte. Die literarischen Vertreter desselben mussten nämlich als solche zugleich eine beträchtlich starke Beimischung rein theoretischen Interesses mitbringen, weshalb die Mystik, wie auf einer Schaukel, bald in die schweigenden und übervernünftigen Tiefen des Gefühls

herabsinkt, bald sich in die sublimsten theoretischen Spekulationen erhebt. Der Grund dieser interessanten Erscheinung liegt darin, dass dem religiösen Gefühl doch immer eine gewisse auslösende Erkenntnis zugeordnet sein muss, die aber nur bei solchen Gemütern zum Ausdruck kommt, welche zugleich einen spekulativen Kopf haben. Wenn daher Dunkelheit und Unbestimmtheit der Erkenntnisphäre den notwendigen Charakter der pantheistischen Sentimentalität bildet, so muss sicherlich jede in bestimmten Lehrsätzen auftretende Mystik keinen reinen Typus abgeben.

Wir können dies z. B. bei Meister Eckhart erkennen, über welchen Lasson sein sehr wertvolles Buch geschrieben hat. Das Verdienst dieses Buches besteht nicht bloss in der dem Mystiker ebenbürtigen spekulativen Tiefe der Auffassung und in der demselben überlegenen Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, sondern nicht weniger in der völligen Inkorporation der Werke des Mystikers, welche Lasson befähigt, ganz in den Worten des Meisters zu reden und uns in gedrängter Fülle die Quintessenz alles Assimilierbaren darzubieten mit Abstossung des Ballastes, der die Lektüre des Mystikers leicht ermüdend macht. Was ich etwa in dem Buche vermisse, besteht in der von mir geforderten Geschichte der Begriffe, da es zwar interessant ist, Eckharts Auffassungen ausführlich dargelegt zu finden, während doch diese Begriffe eigentlich von Pseudo-Dionysios, ja indirekt von Plotin und Platon bezogen sind. Es liegt nun auf der Hand, dass Eckhart in seiner Spekulation den Platonismus vertritt, gleichwohl lässt sich zeigen, dass diese theoretische Koordinate nicht das Wesen seiner Mystik bildet. Denn wenn er das Göttliche als Idee, wie die theoretischen Pantheisten, aufgefasst hätte, so müsste die religiöse Vollendung und Vereinigung mit Gott in der Form der Erkenntnis, in Begriff und System auftreten, d. h. in blosser Weisheit, wenn diese auch, wie bei Platon und Plotin, in einem über die sogenannte Vernunft hinausgehenden überwesentlichen Einen endigte. Bei Eckhart besteht aber das eigentlich religiöse Leben gar nicht in der logischen Arbeit und endigt durchaus nicht in irgendwelchen Schlüssen der Weisheit, sondern im Gefühl, in der Liebe, der göttlichen Tröstung, der Seligkeit. „Ich spreche gern von der Gottheit (Lasson, S. 72), weil alle unsere Seligkeit daraus fliesst.“ Was er also sucht, ist nicht die Erkenntnis, sondern die

Seligkeit. Lasson sagt darum sehr richtig: „Es ist der Geist frommer Andacht, nicht äusserlicher Wissbegier, der ihn leitet“. „Wenn der Mensch Gott liebt, so wird er Gott“ (Lasson, S. 75 und S. 244). In dem Gefühl der Liebe also verschwindet Ich und Gott, und es ist natürlich einerlei, ob Eckhart sich hierbei auf die Worte der Schrift, dass Gott die Liebe sei, beruft, oder ob er von sich selber redet; denn dass er gerade diese Stellen der Schrift hervorhebt, bezeichnet seinen Standpunkt. Wenn Eckhart deshalb von Gott sagt, dass er „aller Dinge Ideen in sich trägt“ (Lasson, S. 308) und von Christus, dass er von Gott aus dem allerlautersten Blutstropfen der Maria gestaltet worden ist (ebendas., S. 310), und so unzähliges anderes, so wird diese jedem Kenner der Geschichte der Begriffe in die Augen fallende Abhängigkeit von Platon, Origines, von der Aristotelischen Generationslehre sowie seine von Plotins Weltseele kopierte Christologie (Lasson, S. 315, der aber diese Quelle nicht anzeigt) und all seine scholastische Gelehrsamkeit uns doch nicht vergessen lassen, dass es ihm auf solche Spekulationen gar nicht ankommt, sondern dass er sie nur als Mittel braucht, um in das Gefühl der Seligkeit unterzutauchen. „Fleisch und Blut“, sagt er, „sind mit der Seele eins, und im Abendmahl kommt für die Seele die unausdenkbare Vollkommenheit und wunderbare Freude (nicht im Denken hervor, sondern) durch die selige Gegenwart Gottes.“ „Bin ich selig“, sagt er, „so sind alle Dinge in mir und Gott dazu“ (Lasson, S. 336). Die vielen zum Teil dem Christentum entlehnten Vorstellungen, die man bei Eckhart findet, lassen sich deshalb durch seine Erziehung und die Atmosphäre der Zeit, in welcher er atmete, leicht erklären. Sie berechtigen uns aber auch nicht entfernt dazu, ihn für einen Christen anders als in dem historischen Sinne der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche, die alle möglichen Denkweisen umfasst, zu halten. Sein Standpunkt ist vielmehr von diesem zufälligen und mit seinen Voraussetzungen logisch unvereinbaren allegorischen Ausdrucksmittel völlig zu sondern, wie er sich ja auch tatsächlich die dem Christentum ganz fremdartigen Begriffe der griechischen Physiologie angeeignet hat und, ähnlich wie Plutarch in ägyptischer, oder wie Rückert in indischer Mythologie, so in irgendeiner beliebigen Phantasiewelt die poetische Inszenierung seiner Gedanken hätte suchen können. Darum ist die christliche Theosophie Eckharts nur die kulturhistorisch interessante Färbung, welche das reine

Metall seines Pantheismus des Gefühls verunreinigt und vor den Augen der Uneingeweihten verhüllt, weshalb ich ihn, um die Schwierigkeit der Analyse dieses Standpunktes überhaupt verständlich zu machen, als Beispiel angezogen habe.

Im allgemeinen hat nun die Mystik, wie der Hedonismus in der Moral, darin einen guten Stützpunkt, dass die Lust und ihre Vollendung in der Seligkeit nicht wohl als Mittel oder als bloss nützlich angesehen werden kann, sondern immer als Zweck, als Vollendung aller Wünsche und Bestrebungen und deshalb als über alle Kritik erhaben erscheint. „Denn wer selig ist“, sagt Eckhart, „hat alle Dinge und Gott dazu in sich“, da ja, wenn ihm noch irgend etwas fehlte, von Seligkeit keine Rede sein könnte. Also erscheint in der Tat das Äusserste aller Vollendung in dem seligen Gefühl zu liegen, weshalb die Kritik sich nur gegen diejenigen Bedingungen und Mittel richten könnte, die etwa jenem allein genügenden Lebenszustande hinderlich im Wege ständen. Da schon Demokrit, Aristipp und Epikur in dieser Weise ihre Ethik behandelten, so ist es sehr natürlich, dass begabtere Denker den Hedonismus auch auf die Metaphysik und Religion erweiterten und nach dem Vorbilde des grossartigen teleologischen und organischen Idealismus die Seligkeit zum absoluten Weltprinzip, zum A und O aller Dinge, zur Entelechie des Werdenden, zur Transfiguration der Welt in Gott erhoben.

Allein die Erkenntnis des Zusammenhangs mit dem Hedonismus eröffnet auch die Wege der Kritik. Da nämlich, wenn das Prinzip festgehalten wird, jede andere Beschäftigung, d. h. sowohl Erkenntnisfunktion, als auch jede Art von Handlung und Arbeit, nur stören kann und die Entfaltung des Gefühls vermindern muss, so wird das Prinzip des seligen Gefühls notwendig Dummheit und Trägheit mit sich führen. Denn aus dem Gefühl gibt es, wenn es allein gilt, keinen Übergang in die Koordinaten der Erkenntnis und Tat, da diese beiden geschwisterlichen Funktionen ja für untergeordnet, für unvollkommen und nicht für göttlich erklärt werden, weshalb der Übergang des Religiösen zu ihnen ein Abfall von dem Höheren zum Niedrigeren, von dem Herrenstande zur Dienerschaft wäre, was freiwillig oder prinzipmässig nicht stattfinden kann. Wenn ein Mystiker aber nicht in Geistesarmut und Lethargie oder Quietismus versinkt, so liegt nicht in dem Prinzip seiner Religion das Verdienst an

seiner Rettung, sondern in der Inkonsequenz und der guten Naturanlage, welche das Gefühl an seiner Allmacht und Fortdauer verhindert und es ganz von selbst zu einer vorübergehenden Erscheinung macht. Dies soll daher als erstes Wort der Kritik gelten, nämlich diese *adductio ad absurdum*, da die Religion des seligen Herzens in prinzipmässiger Tyrannei dem Menschen Kopf und Beine abschneiden, d. h. ihn der erkennenden und handelnden Funktion berauben würde.

Zweitens zeigt aber auch gerade die tatsächliche Unmöglichkeit der unbegrenzten Fortdauer des seligen Gefühls, dass es eben nicht das immer bleibende Göttliche oder das enthüllte Wesen der Dinge ist. Denn die ganze frühere Philosophie hat immer in dem Nicht-Anfangen und Nicht-Aufhören oder in der Ewigkeit den Charakter des Göttlichen gesehen, in dem Zeitlichen aber das sogenannte Endliche oder Kreatürliche. Wäre also das Göttliche oder die pantheistische Gott-Funktion in dem seligen Gefühl zu suchen, so gäbe es keinen immer daseienden oder ewigen Gott. Wenn man aber mit mir die bisher geltenden projektivischen Zeitbegriffe aufgibt und ein zeitloses Wesen fordert, welches die Welt für seine Erkenntnis in dieser perspektivischen Ordnung darstellt, so würde auch bei dieser richtigen Metaphysik das Gefühl nur als eine in der Zeit geordnete Funktion erscheinen und das zeitlose Ich als Eigentümer und Funktionär die souveräne Stellung erhalten.

Drittens zeigt dementsprechend die Analyse des Gefühls selbst, dass es immer einer Empfindung oder einer Vorstellung zur Auslösung bedarf und andererseits zu Bewegungen oder Handlungen reflektorisch oder willkürlich übergeht, also nur Glied in einem Koordinatensysteme von Funktionen ist, die ohne die Einheit des Ichs, dem sie angehören und auf welches sie bezogen sind, sinnlos und zufällig sein würden. Darum erinnere ich auch an die Kritik dieses Gefühlspantheismus, die ich in meiner Religionsphilosophie gegeben habe, dass nämlich das Gefühl in sich selbst auch Unterschiede darbiete, deren Wertverhältnis nur bei gleichzeitiger Auslösung zum Austrag kommt. Es ist darum natürlich, dass Aristipp alle Lust für gleichartig erklärte oder der sinnlichen den Vorrang gab, wie Schleiermacher auch kein natürliches Gefühl von der Göttlichkeit ausschliessen, d. h. ihm den religiösen Charakter absprechen wollte. Der ethische und religiöse Hedonismus muss nämlich zu solchen Konsequenzen

führen, da die Unterschiede der Gefühle ja nur durch die Erkenntnis gemessen und definiert werden können, während der augenblickliche Akt des Gefühls selbst über seinen komparativen Wert kein Urteil haben kann. Ich meine nun zwar nicht, was ja lächerlich wäre, als wenn etwa die erkennende Vernunft den verschiedenen Gefühlen erst ihren Wert zuerteilte, die einen legitimierte und bevorzugte, die anderen herabsetzte und diskreditierte. Denn die Vernunft weiss ja nichts von Werten, was sie nicht von der Beobachtung der Gefühle gelernt hätte, da in diesen allein die Quellen der Werte fließen. Dennoch kann nur die Vernunftkenntnis die tatsächlichen Wertunterschiede messen und definieren. Wenn man z. B. sieht, wie ein Mann zwar seligen Mutes bei der Flasche Sekt oder beim Liebesspiel sich ergötzt und dennoch auf den Hilferuf eines überfallenen Freundes sofort die Arbeit und Gefahr des Kampfes vorzieht, so schliessen wir, dass die mit Schmerz oder beträchtlicher Mühe gemischte sittliche Lust eine feinere Qualität und intensivere Macht habe, als die schmerzfreie und ungemischte sinnliche Lust, und also höher und wertvoller sein müsse, da sie ihr Übergewicht tatsächlich bewährt. Da die Lust nun selbst kein Wissen ist und kein Wissen hat, so kann auch der religiöse Hedonismus als eine wissenschaftliche Begründung der Weltansicht sich nur selber vernichten, da er entweder haltlos die Gleichwertigkeit aller Lust verherrlichen oder neben dem Gefühl die Weisheit gelten lassen muss, welche in vergleichender Erkenntnis die den Gefühlen jedesmal zugeordneten ideellen Zwecke auffasst und daher eine objektive Beurteilung der Wertunterschiede der Gefühle ermöglicht. Denn nur durch Zuordnung der geschwisterlichen Funktionen zu der Einheit der Persönlichkeit lassen sich die Werte definieren und diejenigen Persönlichkeiten als Autoritäten und Führer erkennen, in welchen die höheren und höchsten Gefühle massgebend sind. Die richtige Psychologie und Metaphysik hebt also den Pantheismus des Gefühls auf und zeigt den Unterschied der Werte und den Grund, Autoritäten für das sittliche und religiöse Leben anzuerkennen.

---

## Beilage II.

### Theologie.

#### Erkenntnistheoretischer Beweis für das Dasein Gottes.

##### I. Der Fehler der bisherigen Theologie.

Sollen wir sagen, dass es merkwürdig oder natürlich sei, dass die Gotteslehre bei den Philosophen und Theologen immer einen gewissen Begriff von Gott selbst schon voraussetzt und also eigentlich schon im höchsten Masse unmethodisch ist? Gerechtfertigt wäre dies Verfahren, wenn man es als selbstverständlich gelten lassen könnte, dass Gott sich uns bezeugt und offenbart und wir also irgendwie eine unmittelbare Kunde von ihm hätten, merkwürdig aber, wenn der Standpunkt des Zweifels oder des Atheismus vorausgesetzt wird. Denn wie kommt man dazu, von einem Gegenstande zu sprechen, der uns in keiner Erkenntnisquelle gegeben und uns also auf keine Weise bekannt ist?

Da also die Tatsache eines Verstosses gegen die oberste Regel aller wissenschaftlichen Methode bei den Philosophen und Theologen offen vorliegt, indem alle ohne weiteres voraussetzen, der Leser kenne das Objekt der Theologie, so verlohnt es sich wahrlich der Mühe, diesen Umstand genau zu erwägen. Denn solche Dinge sind wichtige Zeichen für den Sachverhalt selbst.

Wenn man alle überhaupt möglichen Fragen überblickt und dem Aristoteles folgen will, so scheint es sich in aller Wissenschaft immer um dreierlei zu handeln, nämlich ob etwas ist, was es ist und warum es ist. Allein ein Blick genügt, um uns zu überzeugen, dass diese ganze Betrachtungsweise dogmatisch ist. Denn Aristoteles setzt dabei projektivisch die Dinge voraus und fragt bloss: „Fand eine Mondfinsternis statt? Was ist eine Mondfinsternis? Wodurch entsteht sie?“ Durch Aristoteles erfahren wir also gar nicht, warum gerade diese Fragen gestellt

werden müssen, und ob man nicht noch Anderes und Wichtigeres fragen könne. Deshalb ist Kants Methodologie vorzuziehen, der in erster Linie fragte, wie ein Gegenstand nach der transzendenten Topik gegeben sei, d. h. wie er nach den Erkenntniskräften bestimmt werden könnte; wir haben doch zur Genüge gesehen, dass Kants Vorstellung von seinen Erkenntniskräften, seinem Bewusstsein und Selbstbewusstsein ausserordentlich trivial und nur für Anfänger im kritischen Denken nützlich ist.

Nur wäre es sehr bequem, wenn man, wie die Scholastiker, sich ohne weiteres auf den Philosophen, d. h. auf Aristoteles berufen könnte, denn dieser gibt ja allerdings im ersten Kapitel des zweiten Buches der *Analytica posteriora* den erwünschten Bescheid, indem er so aufs Brett uns sofort die vier möglichen Fragen der Wissenschaft auszahlt. Wir suchen überall, sagt er, nur erstens, dass etwas ist (*ὅτι*), zweitens warum oder wodurch es ist (*διότι*), drittens, ob es ist oder nicht (*εἰ ἔστιν ἢ μὴ*), viertens, was es ist (*τί ἐστι*). Wenn wir dies jedesmal erkannt haben, hören wir zu suchen auf (*πεπαιυμένα*). Nun mag Aristoteles aber noch so beachtenswert sein, so hat er doch jedenfalls diese Frage nur aus der Beobachtung aufgegriffen und weder den Grund der Vierheit angegeben, noch die vier Kategorien, die den vier Fragen als Gesichtspunkte dienen, definiert, deduziert oder indirekt erwiesen.

Wie völlig dogmatisch und projektivisch die Aristotelische Auffassung ist, kann man leicht zeigen. Er nimmt nämlich den ideellen Inhalt des Erkenntnisvermögens schlechtweg für gleichbedeutend mit Sein und mischt nur in naiver Weise auch die reale Existenz mit diesem ideellen Sein. So z. B. ist ihm die Frage, ob etwas ist oder nicht, von dem Urteil, dass etwas ist, nur wie das Allgemeine (*ἀπλῶς*) vom Partikulären (*ἐπὶ μέρος*) verschieden. Und wenn man schon glaubt, dass seine Beispiele, wie ob Gott, Zentaur, Mond überhaupt existierten, sich auf die reale Existenz allein bezögen, so wird man überrascht zu sehen, dass er auch den Begriff „Dreieck“ (*τρίγωνον*), welcher doch keine reale Existenz hat und haben kann, mit in dieselbe Reihe stellt. Es dreht sich bei ihm also nur um das ideelle Sein in der Erkenntnistätigkeit, weshalb er auch nachweist, dass wir bei allen diesen Fragen immer den Mittelbegriff (*μέσον*) suchen, der den Grund des Seins (*τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι*) enthalte; denn die reale Existenz kann ja nicht durch einen logischen Grund entspringen, wohl aber ein ideelles Sein, d. h. ein Begriff oder objektiver Denkinhalt.

Deshalb ist die Aristotelische Formulierung der Fragen durchaus ungenügend. Damit soll aber der scharf beobachtende, analytische Geist des Aristoteles nicht um seine Ehre kommen, sondern man wird seine Frage in einer kritischeren Fassung beibehalten können.

Es dreht sich hier also darum, was man bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung zuerst zu fragen hat. Deshalb müssen wir uns auf die möglichen und notwendigen Fragen überhaupt besinnen.

Wir müssen deshalb nach unserer neuen Philosophie die wissenschaftlichen Fragen und ihre Zahl von neuem bestimmen. Nun dreht es sich bei jeder wissenschaftlichen Frage um Erkenntnis. Also ist die erste Frage, wie es sich mit dem Koordinatensystem des vorgelegten Begriffes verhalte, sowohl nach seiner Form als Schluss, als nach seinem Inhalte. Beides betrifft das ideelle Sein. Damit wären denn die zwei Aristotelischen Fragen, *was der Gegenstand in seinem ideellen Sein, d. h. als Begriff, ist und wodurch er ist, d. h. nach seinem Ort in dem Koordinatensystem, mitbeantwortet.*

Zweitens hat aber jeder Begriff unseres Erkenntniskreises seine Beziehungspunkte in unmittelbarem Bewusstsein. Wir müssen daher fragen, durch welche Erkenntnisquelle er gegeben sei, ob in dem Ichbewusstsein als substantiales oder in dem Bewusstsein unserer Funktionen als reales Sein. Darin liegt die Aristotelische Frage, *ob der Gegenstand ist.* Hiermit sind die möglichen Fragen erschöpft. Denn, da alles Erkennen in der Auffassung von Koordinatensystemen besteht, so kann nur der einzelne Terminus (*quid*) oder seine Koordination (*cur*) oder die Beziehung der Erkenntnisfunktion auf das gegebene Bewusstsein (*quod*) in Frage kommen. Alles Weitere ist Wiederholung derselben Fragen in immer speziellerer Durchführung.

*a. Nach der bisherigen Theologie kann es weder einen Begriff noch einen Namen von Gott geben.*

Wenn man nun nach einem Prädikate oder nach einem Grunde fragt, so muss das Subjekt immer schon im Bewusstsein gegeben sein. Hierin liegt aber gerade die Seltsamkeit der bisherigen Theologie, dass man immer bloss fragt, *was Gott sei und ob oder warum er sei.* Denn man setzt dabei notwendig voraus, dass

man schon das Subjekt „Gott“ kenne und sich irgendetwas Bestimmtes bei diesem Worte denke. Die Frage, w a r u m Gott sei, fällt nämlich in der Theologie mit der Frage, o b er sei, zusammen, weil es sich bei dem Absoluten nicht um äussere Bedingungen handeln kann, so dass in der Tat die bisherige Theologie die dritte der drei notwendigen Fragen nicht gestellt hat.

Nun könnte man mir antworten wollen, dass das Subjekt Gott uns doch etwa ebenso gegeben sein könnte, wie Sphinx, wilder Jäger, bevorstehender Weltuntergang und dergleichen, denn wenn man auch die Begrifflosigkeit und Nichtwirklichkeit dieser Gegenstände nachweise, so sei uns dergleichen doch aus der Sprache und Literatur irgendwie bekannt, und in derselben Weise wäre auch die Vorstellung Gott zu finden. Allein diese Antwort lässt sich leicht wegblasen. Denn alle die angeführten Beispiele beziehen sich immer auf irgendwelche bekannte Erkenntnisquellen, z. B. auf Anschauungsbilder, und man kennt die Merkmale, woraus sie bestehen, man weiss, was ein Weib (Sphinx), was ein Jäger, was Zeit, was untergehen und Welt ist. Wenn deshalb die Merkmale auch widersinnig verknüpft wären, so sind doch überhaupt Merkmale und ein Sinn der Merkmale vorhanden. Ganz anders aber verhält es sich mit dem Begriff Gott, denn derjenige Schriftsteller müsste erst noch geboren werden, der uns zeigen könnte, dass dieser Begriff ein Merkmal aus irgendeiner uns bisher schon bekannten Erkenntnisquelle enthielte. Wir wissen, was Ich, was ein Ding, was ein Begriff u. s. w. ist. Nichts davon aber ist auf Gott anwendbar. Denn er soll kein Ich neben anderen Ichen, kein erscheinendes Ding, kein blosser Gedanke sein. Es ist daher ersichtlich, dass man mit den bekannten Erkenntnisquellen und ihren ideellen Produkten durchaus nicht imstande war, einen solchen Begriff „Gott“ zu erfinden und für ein Nichtgedachtes einen Namen zu bilden. Wir müssen also schliessen, dass es weder einen Namen, noch einen Begriff von Gott im Bewusstsein der Menschen und in ihrer Literatur gebe oder gegeben habe.

*b. Weshalb man die eigentümliche Erkenntnisquelle nicht suchte.*

Wenn wir aber gleichwohl beides, Begriff und Namen Gottes, antreffen, so muss uns das in Staunen versetzen, und unsere nächste Folgerung kann nur die einzige sein, dass es unter solchen

Umständen notwendigerweise noch eine neue Erkenntnisquelle gebe, die in dem bisherigen Katalog derselben keine Aufnahme gefunden hat.

Natürlich werden wir auch gleich nach dem Grunde dieser Versäumnis fragen und dann auch sofort auf die plausible Hypothese kommen, dass die Quelle uns wohl nur diesen einzigen Gegenstand liefere und wir deshalb, weil wir nicht noch andere Gegenstände ausser ihm wahrnehmen, auch nicht veranlasst wären, die Quelle von dem zufällig gegebenen Erzeugnis derselben zu unterscheiden. Denn wenn wir z. B. mit dem Auge immer bloss unterschiedslos Weiss sähen, so würde Auge und Weiss für uns zusammenfallen. Da wir aber je nachdem die verschiedensten Farben und Figuren durch das Auge erhalten, so ist es ganz in der Ordnung, dass wir die Gegenstände, die erblickt werden, von dem Sehorgan unterscheiden. Denn wenn wir auch das Auge öffnen, so wissen wir darum noch nicht, was wir etwa dadurch sehen werden. Wenn uns aber eine Erkenntnisquelle nur den einzigen Inhalt „Gott“ lieferte, so wäre es natürlich, dass sich die Vorstellung und der Name Gott in unserem Bewusstsein vorfände, ohne dass man nach der zugehörigen Erkenntnisquelle weiter geforscht hätte.

Und so scheint es in der Tat mit der Gottesidee zu stehen. Denn alle Philosophen und Theologen versuchen immer den Begriff „Gott“ durch die übrigen schon bekannten Erkenntnisquellen zu erklären, was natürlich unmöglich sein muss, während nur die Religionsstifter und die Religiösen das Richtige gesehen und eine eigene neue Quelle der Offenbarung für die Gottesidee angeführt haben, ohne aber, wie sich das bei ihrem nichtwissenschaftlichen Berufe von selbst versteht, das Wesen dieser Offenbarung zur Definition und Deduktion zu bringen.

## II. Erkenntnistheoretischer Beweis für das Dasein Gottes.

Aus diesem Stande der Sache ergibt sich mit Notwendigkeit, dass die Gelehrten und die Menschen überhaupt ihr Gottesbewusstsein unmöglich rein erhalten konnten, sondern es mit den Sphären der übrigen Erkenntnisquellen vermischen mussten. Denn da der Inhalt aller Erkenntnisquellen immerfort zu Bewusstsein kommt, so mischt sich auch alles Gegebene durcheinander.

Man kann diesen Satz leicht an dem Beispiel der Sprache beweisen. Die Wörter nämlich werden bei der Vorstellung gewisser Dinge gebildet, und mit solchen Vorstellungen lösen sich auch Gefühle aus. Darum mischen sich nun dieselben Gefühle mit den assoziierten unschuldigen Wörtern, und die einen Wörter werden Furcht, die anderen Würde, andere Spass u. s. w. ausdrücken, d. h. eine mehr oder weniger starke Auslösung zugehöriger Gefühle mit sich führen, so dass die Rhetoren demgemäss z. B. den niedrigen und hohen Stil unterscheiden und die Wirkung der Poesie oft auf die blossе Auswahl der Wörter begründen. Wer z. B. von Tod, Abgrund, Wunden und dergl. spricht, erregt ausser der Vorstellung der zugehörigen Sache noch Gefühle der Furcht, und der Inhalt seiner Rede wiegt deshalb, wie schon Aristophanes in dem Wettkampf zwischen Äschylus und Euripides so anschaulich illustriert hat, immer schwerer als Wörter von gleichgültigem Inhalt, wie Tisch, Bleistift und dergl. Alles dies beruht aber auf der Vermischung der Erzeugnisse der verschiedenen Erkenntnisquellen in dem Bewusstsein. Es ist darum a priori zu schliessen, dass bei allen Völkern das Gottesbewusstsein unrein vorhanden sein müsse.

Ebenso gewiss ist aber auch der zweite Schluss, dass Gott notwendig dasein müsse. Denn wenn er auch nicht so beschaffen ist, wie die unreinen Auffassungen der Menschen ihn darbieten, so ist es doch schlechterdings unmöglich, dass dem Namen und der Vorstellung Gottes gar nichts Wirkliches entspräche, wie dies der törichte Atheismus und Positivismus sich einbildet, oder dass er nur das Allgemeine unserer geistigen Funktionen wäre, wie die höher gestimmten Pantheisten wollen. Denn wenn wir von den Gottesvorstellungen der Menschen alles das abziehen, was aus den übrigen Erkenntnisquellen stammt, und was durch die sogenannte Ideenassoziation zu einem Konglomerat verknüpft wurde, so bleibt doch schliesslich immer der Name und die Vorstellung von etwas übrig, das aus keiner der übrigen Erkenntnisquellen abgeleitet werden kann und daher eine eigene Erkenntnisquelle und ein besonderes Dasein für seinen Inhalt verbürgt. Setzen wir z. B. die Vorstellung „Honig“, so könnte man seine gelbliche Farbe, seine Verbindung mit dem Wachs und den Bienen u. s. w. durch den Gesichtssinn und den Tastsinn kennen gelernt haben. Wenn von dem Honig aber auch gesagt wird, er sei „süss“, so setzt dies Prädikat eine neue Erkenntnisquelle voraus und verbürgt das Dasein von etwas, das durch

jene beiden anderen Erkenntnisquellen weder erkannt, noch widerlegt werden kann. Denn wer den Geschmacksinn nicht besitzt, der kann nichts von dieser Eigenschaft erkennen, und es ist lächerlich, wenn man das D a s e i n dieser Eigenschaft ableugnen wollte, weil man den zugeordneten Sinn nicht besitzt, wie die Blinden lächerlich wären, wenn sie die Existenz der Farben leugnen wollten.

Um aber der Analogie entsprechend den Schluss auf das Dasein Gottes zuzugeben, wird man vorher zu wissen verlangen, was das denn für eine Vorstellung sei, die durch keine andere Erkenntnisquelle gegeben werden könne und doch gegeben sei. Denn wenn dies nicht aufgezeigt wird, so hat man immer Recht zu behaupten, die Vorstellung Gottes sei auf die Liste aller der Irrtümer und Erdichtungen zu stellen, die in der Sphäre der übrigen Erkenntnis recht lang und recht bekannt ist, wie z. B. die Lorelei erst in unserem Jahrhundert das Licht der Welt erblickt hat und, obgleich jetzt viel besungen, doch weder wirklich existiert, noch ein unwiderleglicher Begriff ist. Die Antwort auf jene rechtsgültige Forderung dürfen wir also nicht schuldig bleiben, und es ist interessant, dass wir der Forderung gleich durch die sehr bekannte „negative Theologie“ genügen können. Die Theologen merkten nämlich irgendwie das Geheimnis ihrer Erkenntnisquelle, ohne doch deutlich einzusehen, weshalb sie alle Eigenschaften, die sie Gott aus den übrigen Erkenntnisquellen zuschrieben, zugleich wieder negieren mussten. Darum findet man bei Platon, Pseudodionysius, Augustinus und den späteren Theologen jene merkwürdige und einzig und allein auf Gott angewendete negative Art von Begriffsbestimmung, die absurd genug aussieht und doch ganz vernünftig ist, indem Gott als Wesen und doch als Überwesen oder Nichtwesen, zugleich als gross und doch ohne Grösse, als im Raum überall und doch ohne Raum, als ewig in der Zeit und doch ohne Zeit, als wollend und doch ohne Willen u. s. w. bestimmt wurde. Wenn man diese Definition genauer analysiert, so findet sich, dass ein jedes dieser Prädikate aus einer der übrigen Erkenntnisquellen gezogen ist, z. B. der Raum aus der Ordnung der Gesichts- und Tastempfindungen, das Wesen aus dem Ichbewusstsein oder aus dem analog gebildeten Dingbegriff, der Wille aus dem Bewusstsein unserer Gefühle und Affekte u. s. w. Wenn nun eins dieser Prädikate Gültigkeit behielte, so würde Gott notwendig ein Gegen-

stand der zugehörigen besonderen oder positiven Wissenschaften, und es liesse sich dann leicht zeigen, dass er ebensowenig existiere wie die Lorelei, deren ganze Vorstellung in lauter Merkmalen aus den bisherigen Erkenntnisquellen besteht. Wenn aber alle diese Merkmale Gottes von den Theologen selbst wieder geleugnet werden, so wollen sie damit sagen, dass ihr Gegenstand ebensowenig von den Sinnen, dem Ichbewusstsein, den Gefühlen und Schlüssen aus bestimmt werden könnte, wie die Farbe eines Gegenstandes von einem Blinden zu erfragen ist. Wenn die Theologen nun ihre eigene Erkenntnisquelle nicht deutlich genug nachgewiesen haben, so ist das auch für den präliminarischen Beweis gar nicht nötig; denn diese negative Theologie genügt zur Antwort.

Um also kurz auf die Frage zu antworten, sagen wir, die Theologie aller Völker wolle Gott nach Abzug aller unreinen Vermischungen der Vorstellung immer sich offenbaren lassen als ein nach allen weltlichen Erkenntnisquellen unbeschreibliches und undenkbares Etwas, das in dem Zusammenhang aller übrigen bekannten Wesen und Erscheinungen schlechterdings nicht vorkommen könne und doch von einer völlig anderen Seite her alle Wesen, Funktionen und Erscheinungen bedinge und sich selbst im Bewusstsein bekunde.

Dass nun diese Vorstellung Gottes überall in der Menschheit zu finden ist, kann als unbestrittene Tatsache gelten, und es ist für diese Tatsache völlig einerlei, ob irgendwo verachtete rohe Völker oder halbgebildete Atheisten sich als Blinde unter Sehenden ausweisen sollten, da solche Ausnahmen nur die Regel desto kräftiger zu Gemüte führen.

Wird diese Tatsache aber erkannt, so folgt ohne Gnade der apodiktische Schlusssatz, dass Gott dasein müsse. Ich sage ohne Gnade, weil es keine höhere Instanz mehr geben kann, welche das Urteil des logischen Gerichtshofes zu mildern oder aufzuheben vermöchte. Denn die höchste Instanz für Zuerkennung von Dasein ist das im Bewusstsein auftretende Dasein selbst, und das Gottesbewusstsein ist da, ist historische Tatsache.

Es kann sich daher alle weitere Arbeit nur darum drehen, die Erkenntnisquelle genauer zu erforschen, den Inhalt derselben von den Vermischungen zu reinigen und den Zusammenhang desselben mit aller übrigen Erkenntnis ins Licht zu setzen. Der Gegenstand selbst aber ist schlechthin gegeben, ebenso wie die Farbe gegeben ist, wenn sie gesehen wird, und nur ungeschulte

Köpfe können träumen, dass sie durch logisches, naturwissenschaftliches oder historisches Raisonement sich eines solchen Gegenstandes zu entledigen vermöchten, wie taube Leute, welche sich über den Genuss der Musik ärgern, der anderen beschieden ist, ihnen aber als schwindelhaftes Treiben mit etwas Nichtexistierendem vorkommt.

Wir können diesen neuen Beweis für das Dasein Gottes mit einem neuen Namen als den *erkenntnistheoretischen*, oder, um über Kants Kritik der reinen Vernunft nach Gebühr zu spotten, den *kritischen* nennen. Denn wenn ich die Aufgabe Kants, die menschliche Erkenntnis nach ihrem Inhalt und ihren Grenzen auszumessen, von neuem aufnehme, so geschieht es, weil Kant mit zu viel Vorurteilen, nämlich mit seinem in der Luft seiner Zeit liegenden Sensualismus und Empirismus, an die Arbeit ging und deshalb mit philisterhafter Unfreiheit alle seine Resultate in die ersten Definitionen seiner Prämissen hineinsteckte. Wir bedürfen aber Freiheit des Denkens und haben nicht, wie Kant, die überlieferten Urteilformen, nicht die Elementargegensätze von Materie und Form, nicht die Lockesche Ichlehre mit unfreier Untertänigkeit vorauszusetzen, sondern wir üben Kritik ohne Grenzen und betrachten daher die ganze Dialektik der reinen Vernunft als Bettelpfennige, die Kant in dem unkontrollierten Ranzen seiner Prämissen, nämlich in dem Gegensatz von Materie und Form, schon vorfand. Darum ist unsere Kritik im Unterschiede von der Kantischen eine freie Kritik und unsere Erkenntnistheorie eine Fortsetzung der Kantischen, aber ohne die äusseren Grenzen, die seinem Genie die freie Bewegung versagten. Die günstigere Stellung, die wir einnehmen, wollen wir der Zeit aufs Konto schreiben. Kant lebte in der Zeit des Philistertums und ging mit dem Zopf und in Kniestrümpfen; wir aber leben in dem Jahrhundert der Freiheit, die sich ihre eigenen Grenzen zu ziehen hat.

Gottesbewusstsein, nicht Gotteserkenntnis ist a priori gegeben.

## Beilage III.

### Meine Theologie.

1. **Lehrsatz.** 1) Das Ich unterscheidet sich als ein reales selbständiges und lebendiges Wesen 2) von der Welt als den übrigen koordinierten Wesen, mit denen es in Wechselwirkung steht, und 3) von Gott als der Einheit der Gesetze, die in ihm und der Welt auf gleiche Weise gelten und ohne Trennung der Existenzen Wesen haben.

2. **Lehrsatz.** Das Ich rechnet sich selbst zur Welt und unterscheidet diese von Gott.

3. **Lehrsatz.** Die Welt wird durch die Kategorien begriffen. Dadurch gewinnen wir aber nur ein perspektivisches Bild, weil jede Kategorie den progressus in infinitum einschliesst. Also ist die Welt an sich nicht in Zeit und Raum. Die Welt ist nur das Bild des Ganzen in jedem lebendigen Wesen.

4. **Lehrsatz.** Gott oder die Einheit des Wesens in allen kann durch Kategorien nicht begriffen werden, denn er ist in mir und in dir, nicht stückweis, sondern ganz <sup>1)</sup>. Also verlangt das Wesen Gottes die Aufhebung der Kategorien oder, was dasselbe ist, die gleichzeitige Anwendung der entgegengesetzten Begriffe, z. B.: Er ist hier und auch dort. Er ist jetzt und auch damals. Er ist Teil und auch Ganzes. Er ist Ursache und Wirkung. Zweck und Mittel. Einer und Viele. Ja und Nein. Möglichkeit und Wirklichkeit. Wesen und Existenz. Ewig und geschichtlich. Ein und Alles <sup>2)</sup>.

---

(Randbemerkung von G. T.):

<sup>1)</sup> Scheidung aller Dinge (Iche oder Atome) voneinander als Reales. Beweis a) psychisch, b) physisch-chemisch. <sup>3)</sup>

<sup>2)</sup> Das Identische in allem als Gesetz und Wesen und Sein.

<sup>3)</sup> Kein Reales von Gott geschieden.

<sup>4)</sup> Aber nicht Pantheismus, weil die Teile (Atome) nicht ineinander verfließen, sondern getrennt bestehen, daher Substanzen.

<sup>5)</sup> Durch ihr Bewusstsein erhalten sie Unterscheidung von Gott (Gottesferne) und Gemeinschaft mit ihm in Erkenntnis und Liebe.

**Korollar.** Diese Auffassung enthält 1) den Geist und Wert des Materialismus und Pantheismus, wonach alles als Eins und als belebt gedacht wird, 2) den Mystizismus, die unio mystica cum deo.

5. **Lehrsatz.** Da wir aber die Welt durch die Kategorien und Gott nicht durch Kategorien denken können, so müssen wir den Gegensatz zwischen uns (Welt) und der Einheit (Gott) immer von neuem setzen.

**Korollar.** Diese Auffassung enthält den Geist des Theismus, die religiöse Stellung des Subjekts zu Gott. Gottferne, Demut, Hingebung, Liebe, Glaube, Hoffnung, Erlösung.

6. **Lehrsatz.** Das Wesen Gottes kann weder durch Deduktion, noch durch Induktion bestimmt werden. — Durch Deduktion nicht, weil er selbst Prinzip von allem ist; durch Induktion nicht, weil er nicht in Vielheit vorhanden ist.

7. **Lehrsatz.** Gott kann nur durch Indizien (indirekt deduktiv) und Analogie (indirekte Induktion) erkannt werden:

1) durch Indizien, sofern sein Wesen sich in der Welt zeigen muss, und durch die Bedingungen aller Erkenntnis,

2) durch Analogie, weil und sofern seine Natur in der Natur der Welt Ähnliches und Unähnliches haben muss.

8. **Lehrsatz.** Indizien bilden alle Tätigkeiten und Wirklichkeiten der Welt. Diese sind drei: das Erkennen, das Handeln und das Schaffen. Danach ist Gott 1) absoluter Geist oder Wahrheit, 2) absolute Liebe oder das Gute und Heilige, 3) absolute Kunst oder die Schönheit und Allmacht. — Dieses darf aber nicht in drei Personen getrennt werden, sondern ist ein und dasselbe, nach drei Beziehungen d. h. perspektivisch betrachtet. Die Dreieinigkeit ist eine perspektivische Auffassung Gottes.

9. **Lehrsatz.** Da wir die Welt notwendig in Raum und Zeit perspektivisch betrachten und zugleich die ewige Einheit des Gesetzes erkennen, so haben wir das Indizium, dass Gott 1) Ewigkeit oder ewiges Leben ist, 2) historisch ist, sofern das Gesetz in der perspektivischen Betrachtung als zeitlich sich darstellt.

**Korollar.** Daher sind die Erlösungsgeschichte, das Gebet und die Hoffnung nur perspektivische Auffassungen, ebenso not-

wendig wie die andere Seite, weil wir die Welt nicht anders auffassen können, und doch nicht die Wahrheit. Aber für die kindliche Auffassung, welche den logischen Erkenntnisprozess nicht vollziehen kann, richtig und unumgänglich. Aber zugleich notwendig widersprechend: Darum ist die Religion immer allegorisch und daher immer in Widerspruch mit der Wissenschaft, und je dogmatischer und bestimmter, desto schlechter; je weniger dogmatisch, desto besser. Das Dogma entweder ganz paradox; dann richtig. Oder wenn konsequent und für den Verstand fasslich, dann falsch und Tod der Religion, z. B. Unterscheidungen Vater und Sohn richtig, starre Entgegensetzung aber falsch. Denn der Sohn ist auch der Vater.

10. **Lehrsatz.** Erkenntnis durch die Analogie ist überall zu gewinnen, wo Einheit in der Vielheit sich zeigt, Gesetz und Existenz zusammengehen: a) phänomenelle Existenz, b) psychische und theoretische Existenz, c) künstlerische Teile des Kunstwerkes, d) sittliche Existenz: Staat und Bürger.

Erste Analogie. **Organismus.** Vielheit der Glieder, Leber und Magen, Nerv und Muskel, Lymphe und Knochen verschieden und vieles. Aber alles zugleich eins, weil nur zusammengenommen ein Organismus als lebendige Einheit, jedes für sich tot oder faulend. Weil ferner alles aus der Einheit materiell sich bildet und nach einem Gesetz, das in allem ist, sich besonders gestaltet, und alles zugleich selbständig in sich ist und doch ohne die immanente Einheit sofort dem Organismus sich entfremdet und durch Krankheit (Entzündung) sich abtrennt und zugrunde geht.

Zweite Analogie. **Theoretisches Bewusstsein.** Jede Vorstellung verschieden von der anderen und selbständig. Dennoch geben nur viele zusammen den Gedanken und jede ohne diese Einheit nichts. Z. B. im Begriff des Dreiecks nicht Seite für sich, sondern als im Dreieck. Denn nicht durch Summierung und Nebeneinander entsteht der Begriff, sondern als Einheit. — Ebenso: das Ich ist das Eine und doch zugleich das Viele der einzelnen Bestrebungen.

Dritte Analogie. **Künstler <sup>4)</sup>.**

Vierte Analogie. **Sittlichkeit <sup>5)</sup>.**

11. **Lehrsatz.** Nach der Analogie ist es denkbar, in Gott ein Bewusstsein und persönliche Selbständigkeit, verschieden

von dem Bewusstsein der einzelnen Glieder der Welt anzunehmen. Allein wir können uns davon gar keine Vorstellung machen, weil wir eben nur nach Analogie erkennen. Aber gewiss nicht, wie das persönliche Leben in uns, welches in der perspektivischen Auffassung der übrigen besteht und im Gegensatz zu andern, sondern ähnlich dem ruhigen und ewigen Leben, das wir in der wissenschaftlichen Wahrheit haben und in der unpersönlichen Liebe und der unpersönlichen ästhetischen Anschauung. Darin unsere *unio mystica cum Deo* <sup>6</sup>).

## Beilage IV.

### Schöpfung.

Der Idealismus, der die Welt aus der Idee hervorgehen lässt, muss in gewisser Weise die Lehre von der Schöpfung der Welt zu einem Hauptdogma machen, weil die Idee um ebensoviel an Macht und Wert verlieren würde, als in der Welt ohne sie Dinge oder Veränderungen vorkämen, die deshalb ja auch durch keine Idee erklärt und verstanden werden könnten. Natürlich muss der Idealismus, der die Idee als Gegenstand der göttlichen Weisheit, also der Erkenntnis Gottes auffasst, die Vollendung der Welt in die Gottähnlichkeit und also schliesslich immer in das Schauen oder Erkennen Gottes, d. h. dieser selbigen Idee setzen, wodurch das Abbild dem Urbilde allein völlig ähnlich werden kann.

Es gibt aber zwei Punkte, welche im Idealismus den Begriff der Schöpfung wieder zerstören. Denn erstens kann die Idee nicht aus sich herausgehen und das Andere oder Viele und Werdende nicht erzeugen oder machen, da sie als Erkenntnisinhalt überhaupt nichts machen kann und als sich immer gleich und identisch auch ohne Veränderung bleibt, weshalb der Idealist immer noch den Begriff des Unbestimmten oder Unendlichen oder Materiellen braucht, um dieses irgendwie mit seinem idealen Prinzip zu vermählen oder zu indifferenzieren. Und zweitens drückt ihn die Schwierigkeit in dem Begriff der Zeit. Denn die Welt würde ja (gleichgültig ob jetzt oder in irgendeiner Zukunft) sofort aufhören, sobald von einem Anfangspunkte an die Entwicklung der Dinge bis zur Ankunft bei dem Prinzip geführt hätte, da das Werden ja nur stattfindet, weil das Prinzip noch nicht verwirklicht ist. Ausserdem würde die Welt ja schlecht und unvollkommen sein, wenn die Idee nicht wirklich in ihr zum Ausdruck gelangt wäre. Die Entwicklungsforderung setzt also die Gottlosigkeit der Welt voraus, ebenso wie der Respekt vor der Idee die Erfüllung der Welt mit Gott oder die

Gottähnlichkeit der Welt. Die Entwicklungsforderung hängt an der Idee der Zeit, die Realisierung oder Erfüllung aber an der Idee der Erkenntnis der Wahrheit. Beides muss daher gelten. Aus diesen beiden Gründen muss nun der Begriff der Schöpfung zerstört werden. Denn es folgt daraus mit Notwendigkeit, dass die Schöpfung als eine ewige aufgefasst wird, da auch die Erfüllung ewig ist. Die Idee kommt immer zur Realisierung und befindet sich zugleich immer dem anderen Prinzip gegenüber in Abwesenheit, um durch Entwicklung desselben zu ihm zu kommen. Entelechie und Dynamis sind immer zugleich vorhanden, und zwar in immer anderen Wesen, so dass die einzelnen Wesen (die natürlichen wie die geistigen, die Dinge wie die Personen) immerfort entstehen und verschwinden und nichts sich gleich bleibt im ewigen Fluss, ausser der allgemeinen Form oder Idee, die sich darin ausdrückt.

Mit der Schöpfungs-idee hängt also unzertrennlich die Idee der letzten Dinge zusammen. Eschatologie hat im Idealismus notwendig den Sinn, dass das Höchste (*ἔσχατον*) nichts in der Zeit Zukünftiges sein kann, ebenso wie das Erste oder der Anfang (*ἀρχή* als Schöpfung) nicht irgendeinmal in der Zeit stattfand, sondern beides ist immerfort zugleich gegeben. Mit jedem neu Erzeugten fängt die Schöpfung aus Nichts (d. h. aus dem noch nicht so beschaffenen Zustande) an, und zugleich ist das ewige Leben als letztes Ziel in dem Göttlichen und Weisen, d. h. in dem Idealisten, schon vorhanden. Der Begriff der Zeit also, der von dem Idealismus nicht verstanden ist, hat dieser Weltansicht das ihm zukommende Merkmal der Unendlichkeit beschert. Um demgemäss, da Anfang und Ende ins Unendliche entlaufen, dennoch beides festhalten zu können, mussten Platon und Hegel die schlechte und die wahre Unendlichkeit unterscheiden, indem sie zeitlichen Anfang und Ende, d. h. den historischen Begriff von Schöpfung und letzten Dingen fahren liessen, dagegen den Prozess des Werdens mit Hülfe des nicht-seienden, unbestimmten oder unendlichen Prinzips als ewige Schöpfung und die Religiosität und Weisheit als ewiges Leben ansetzten. Kurz, der christliche Begriff von Schöpfung und letzten Dingen, der ein historischer ist, kann auf keine Weise mit dem Idealismus vereinigt werden.

Durch eine wahre Philosophie muss aber die christliche Lehre verstanden werden, welche die Welt und also die

Schöpfung und die letzten Dinge als etwas **HISTORISCHES** auffasst. Mit dieser dem ganzen Idealismus von Platon bis Hegel widerstrebenden Auffassung stimmt aber tatsächlich die positive **GESCHICHTSFORSCHUNG** und die **NATURWISSENSCHAFT** überein. Denn während der Idealismus die Ewigkeit des Menschengeschlechts immer gelehrt hat und sich keine Welt denken kann, in welcher der absolute Geist nicht in dem Menschengeschlechte realisiert wäre, so zeigt die Geschichte wirkliche Fortschritte der Kulturentwicklung der Menschheit und Urzustände derselben, und die Naturwissenschaft zeigt eine Zeit vor dem Auftreten des Menschen und sieht dem Ende der irdischen Dinge entgegen. Kurz, irgendwie verlangen die positiven Wissenschaften jedenfalls die Welt **HISTORISCH** aufzufassen.

Die neue Philosophie fasst die Zeit als eine perspektivische Ordnungsform auf. Eine perspektivische Ordnung wäre aber nicht möglich, wenn nicht eine objektive Ordnung bestände. Diese objektive Ordnung kann aber eben darum keine **DER DAUER NACH** zeitliche sein, weil sie nicht perspektivisch ist. Wie die geometrische Beschaffenheit darum nicht perspektivisch ist, weil sie eine einzige und einfache und nicht, wie die Perspektive, von jedem Standpunkt **VERSCHIEDEN** und also in **VIELHEIT** vorhanden ist. Das **VORHER** und **NACHHER** aber ist für jeden Menschen verschieden und also nicht objektiv. Die objektive Ordnung ist die **WELTORDNUNG**, welche zeitlos vollendet aller perspektivischen Auffassung zugrunde liegt. Jede Ordnung setzt einen einheitlichen Zweck, d. h. ein Prinzip, welches einzig und allein wohlgefällt oder gewollt ist und um dessen willen alles Übrige so oder so besteht. Mithin ist die Weltordnung als technisches System (wie ein Gebäude oder wie ein Drama) zu definieren, sofern alle seine Teile in durchgängiger Beziehung zueinander und zu dem einheitlichen Zwecke zu begreifen sind. Dieses absolute und einzige Koordinatensystem hat daher keinen Anfang und kein Ende in der Zeit, weil es ohne Zeit vollendet und ewig ist. Es muss aber, wie ein fertiges Drama oder Haus, für den Beobachter perspektivisch, also zeitlich aufgefasst werden und daher den **HISTORISCHEN** Charakter annehmen.

Aus diesem Sachverhalt erklärt sich nun leicht der Streit der Materialisten und Teleologen, indem die ersteren alles mechanisch, die letzteren aber alles durch den **ZWECK** begründen wollen, denn wie bei einem fertigen Hause, z. B. einer gothischen Kirche, die

man auf seiner Reise vorfindet, kann man entweder von dem Gedanken an das Baumaterial und die Arbeitskräfte und ihre Leistungen ausgehen und den Gebrauch für die kirchliche Gemeinschaft und ihren Ritus als Resultat betrachten, oder umgekehrt dieses Resultat als Zweck und erste Ursache zugrunde legen. Deshalb finden die Darwinisten viel Beifall, weil ihre Betrachtungsweise wohl möglich ist, obgleich sie unter der Illusion der Zeitauffassung steht. Die teleologische Auffassung aber hat ebensoviel für sich, da die resultierende Ordnung der Teile, die Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit der Formen sich dadurch am besten erklärt, obwohl sie andererseits dem idealistischen Fehler unterliegt, dass die Wirksamkeit des blossen Gedankens auf die realen Bewegungskräfte nicht ersichtlich werden kann.

Beide Richtungen lassen sich aber in gleicher Weise von der neuen Philosophie anerkennen und doch als einseitig verwerfen, wenn die Zeit als keine metaphysische Kategorie erkannt wird. Denn bei dieser Einsicht wird der einheitliche Zweck der Welt ebensosehr als Prinzip, wie als Resultat der Organisation oder des Mechanismus erscheinen, da kein zeitliches Vorher und Nachher besteht und doch das technische System, wie bei einem Drama oder Hause, sowohl die finale als die mechanische Ursache zu unterscheiden gebietet.

### Welt und Gott.

Die Welt, als Universum oder Ganzes gefasst, schliesst nichts aus, enthält also Gott auch in sich, d. h. sie kann auf kein Wesen hindeuten, das nicht zu ihr gehörte. Sobald man aber von der perspektivischen Auffassung ausgeht, welche im Bewusstsein tatsächlich gegeben ist, so erkennt man, dass eine Vielheit voneinander getrennter Wesen besteht, weil ohne diese keine perspektivische Betrachtung möglich wäre. Die objektive Ordnung andererseits erfordert eine Einheit des Seins, ohne welche die perspektivische Betrachtung keine Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit erhalten könnte.

Ich füge hinzu, dass Gott nicht ein Teil der Welt sein kann und deshalb e w i g ist, weil die Zeitvorstellung nur entsteht, wenn ein erkennendes Wesen als Teil und Glied selbst dem technischen System angehört.

In der Reihe: a b c d muss jeder Teil (z. B. als c) b vor sich, d nach sich sehen. Wer aber nicht Teil wäre, sondern gewissermassen draussen stünde, sähe das Ganze auf einmal und zugleich, d. h. zeitlos.

Also ist dem Menschen die Zeitauffassung wegen seiner Verflechtung in die Ordnung, in welcher er an bestimmter Stelle steht, notwendig; ebenso wie sie Gott unmöglich ist, da er kein Glied der Ordnung ist. Wegen der Zeitauffassung ist deshalb auch die perspektivische und relative Dauermessung notwendig für jedes Gesellschaftsglied des technischen Systems, und eben darum wieder für Gott unmöglich.

Darum ist Anfang und Ende der Welt notwendige menschliche Auffassung, und notwendig richtig, sofern das Weltsystem ein geordnetes ist (einerlei, ob darwinistisch oder teleologisch geordnet). Aber zugleich ist dieser Anfang und Ende nur perspektivisch und für Gott nicht vorhanden, da er immer das Ganze sieht.

Also wird diese Zeitordnung in die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Gesellschaftsmitglieder zu versetzen sein als Auffassungsform und Erlebnisform der Welt. Und darum auch als gemeinschaftliche Erkenntnisform der Welt von seiten der miteinander in Gemeinschaft stehenden Wesen. Darum notwendig historische Auffassung d. h. Weltgeschichte.

Gott als der Eine aber steht nicht draussen als Beobachter, sondern hat alle Wesen in sich als seine Glieder, die nur dadurch selbständige Wesen ihm gegenüber sind, weil sie Bewusstsein und Selbstbewusstsein, d. h. Fürsichsein, haben, wodurch sie sich von Gott unterscheiden können, — und da sie Glieder des Ganzen sind, so sind sie durch das Ganze bestimmt und geordnet, und dies ist ihre Erschaffung. Wären sie ausserhalb der Kausalität und der Teleologie des Ganzen, so wären sie als Götter nicht erschaffen, dann aber auch ohne Zeitauffassung. Als Teile sind sie erschaffen, d. h. bedingt durch das Ganze, durch Gott, und zwar ihrem Wesen (numero) und ihren Funktionen nach (qualit. act. pass.), und also ihrem zeitlichen Auftreten und Wirken nach. Da dies von allen Teilen gilt, so ist auch das Ganze erschaffen. (Das Ganze als Summe der Teile gefasst.) Da die Teile aber in dem Einen sind und dies als lebendig der lebendige Gott ist, so ist dieser im Gegensatz zu ihnen der Ewige, für welchen keine perspektivische Zeitauf-

fassung gilt. Als Ganzes in wesentlicher Einheit ist er daher das Bedingende für alle Teile und also der Schöpfer, der ohne Zeit schafft, obgleich für jeden Teil diese Schöpfung als eine zeitliche notwendig erscheint und nach dem technischen System historisch geordnet werden muss.

Der menschliche Dichter schafft sein ganzes Drama in der Zeit. Sofern er aber in gewissem Sinn das Ganze, die sogenannte Idee seines Dramas, vorher erfasst, ehe er die einzelnen Szenen ausarbeitet, so kann er mit Gott verglichen werden, der das Ganze als Summe gewissermassen zeitlos mit dem Ganzen als Idee zugleich umfasst und doch in der Zeit (nach der durch die Idee bestimmten Ordnung) nun die einzelnen Welt-Szenen nacheinander ausarbeitet, wie der Dichter. Schöpfung und zwar historische (für den Standpunkt der Weltglieder) ist also durchaus verträglich mit Ewigkeit, da durch die Verschiedenheit des genommenen Standpunktes beides sich nicht widerspricht und beides gleich notwendig ist.

Gott als Schöpfer zu fassen, in der Weise, dass er selbst in der Zeit schüfe, wäre irreligiös, weil er dadurch selbst Teil der Welt würde. Denn ohne Teil zu sein, ist keine perspektivische Stellung und also keine Zeitauffassung möglich. Also ist Gott kein historisches Wesen für sich betrachtet. In seinem Verhältnis zur Welt, sofern er als Ganzes die Teile bestimmt, muss er aber immer historisch erscheinen diesen Teilen gegenüber. Diese historische Lebendigkeit Gottes ist notwendig für die Erkenntnis und für die realen Beziehungen jedes Weltgliedes zu ihm. Aber sie ist zugleich für Gott selbst keine historische, weil er nicht als Teil dem Teil gegenübersteht, sondern als Ganzes in seiner Einheit dem Ganzen als Summe. — Die religiöse Auffassung kommt deshalb über die Augustinischen Schwierigkeiten hinweg. Denn die Schöpfung ist ewig für Gott, aber historisch, d. h. wirklich historisch für die Erkenntnis und Wirklichkeit jedes Teils der Welt und also auch für die Gemeinschaft (?) <sup>1)</sup>, d. h. für die denkenden und handelnden Wesen.

Darum ist das Nichtsein und die unbestimmte Materie und die Unendlichkeit nicht nötig, um die Lebendigkeit

---

<sup>1)</sup> In der Handschrift unleserlich.

zu begreifen, und wir brauchen ein solches Unding und logischen Unsinn, welches der Idealismus nötig hat, nicht zur Welterklärung.

Die Selbständigkeit der Wesen, wodurch sie sich von Gott abtrennen, in welchem sie doch ihr Wesen und ihre Tätigkeit haben, liegt in dem Bewusstsein. Denn nur durch das Bewusstsein, welches immer auf Eins bezogen und darum Selbstbewusstsein ist, kann etwas a u s s e r Gott sein, ebenso wie es zu Gott zurückkehren und in Gemeinschaft mit ihm treten kann, wenn es die Einheit und sich als Glied der Gemeinschaft und der Einheit erkennt, will und benimmt. Die Selbständigkeit der Wesen ist eine reale und bleibende, weil das Bewusstsein ein Bleibendes ist. Ohne Bewusstsein ist weder subjektive noch objektive Trennung der Wesen voneinander und von Gott möglich. Auch ist keine Wirkung möglich, ohne dass ein Wesen von der erfahrenen Wirkung etwas merkt und darauf reagiert. Auch die Reflexbewegungen und die einfachen mechanistischen Kausalwirkungen setzen Bewusstsein im minimalen Grade voraus. Das deutliche Selbstbewusstsein bewirkt die höchstmögliche Trennung von und Einigung mit Gott, trotz der unvergänglichen Einheit und Zugehörigkeit zum Ganzen der Welt und der Gottesliebe, wodurch Gott Schöpfer, Erhalter und Erlöser ist.

## Beilage V.

### Sünde.

Es ist von Wichtigkeit eine Kategorie hervorzuheben, die gewöhnlich unbeachtet bleibt. Man denkt bei der Sünde immer an die Schuld und die Tat, also an die Kategorie der Ursache und der Aktivität. Diese beiden Kategorien enthalten aber bloss akzidentelle Beziehungen an dem Wesen der Sünde. Deshalb kann ein Fortschritt in der Auffassung dieser so schwierigen Frage nur gemacht werden, wenn man die wesentliche und nächste Kategorie findet, unter welche die Sünde zu subsumieren ist.

Diese Kategorie ist das Haben<sup>1)</sup>, der Besitz, d. h. die akzidentelle Qualität. Die Qualität ist ein identischer Beziehungsgrund vieler Akte, die einer und derselben Substanz zukommen. Während wir unter „wesentlich“ oder „unveränderlich“ (identisch) das verstehen, was mit Notwendigkeit einem Wesen zukommt, wenn es auch historisch vermittelt ist, so bedeutet akzidentell das Veränderliche, das zu gewinnen und zu verlieren ist. Z. B.: musikalische Ausbildung, Kenntnis der Metrik, Tanzkunst, Besitz eines Vermögens, Gutes, der Schönheit etc.

An die Qualität schliesst sich akzidentell: 1) die Kategorie der Ursache, da das qualitativ Bestimmte als die Ursache der entsprechenden Akte betrachtet wird, 2) die Ausübung dieser Akte. Es ist aber falsch, wenn man den Besitzer unmittelbar auch als die Ursache seines Besitzes ansieht, da er es unmittelbar nur insofern ist, als er überhaupt Wesen ist, da er, ohne zu sein, allerdings auch nichts besitzen könnte. Der Besitz kann jedoch auch erworben, geschenkt, gefunden und sonst rite und injuria und vi erworben,

also sowohl Eigentum, als blosser Besitz sein und als sein Verdienst, Schuld, Glück und Unglück betrachtet werden.

Nun ist die Sünde in erster Linie nichts anderes als das Bewusstsein eines Besitzes, und zwar das Bewusstsein, dass gewisse tadelnswerte, gehasste, gottwidrige Handlungen und Gesinnungen, wenn wir sie auffassen wollen, uns von selbst ihre Erklärung geben, d. h. ihren Beziehungsgrund in unserem Wesen haben, dass sie in uns ihren Sitz haben, von uns ausgehen und nicht auf einen anderen zurückzuführen sind.

Der Begriff der Sünde ist historisch variabel und findet sich in allen Entwicklungen der Völker verschieden, ja in Spuren schon bei den Tieren. Überall aber und wesentlich ist dies, dass nicht der Besitzer die Ursache des Besitzes, sondern des aus dem Besitz folgenden Aktes sein soll. Die erstere falsche Auffassung ist durch eine einseitige Reflexion aufgekommen, da wir wirklich einigen Besitz und einige Laster selbst zu erwerben scheinen, obgleich auch bei diesen Arten des Besitzes die Kausalitätsfrage doch schliesslich den Besitzer für unschuldig (die Parzen) oder als nicht letzte Ursache finden muss und findet.

Wesentlich ist aber das Bewusstsein des Besitzes. Beweis: Auch selbst solche Eigenschaften, die durch Unglück erworben sind, wie Armut, scheussliche Entstellung, kulpose Tötung, werden vom Bewusstsein aller Menschen auf naivem Standpunkt als Sünde sich zugerechnet<sup>2)</sup>. Man schämt sich derselben, wird dafür verachtet, gehasst, verfolgt, gestraft. So überall bei den rohen Völkern und, wenn auch limitiert, noch bei den Gebildeten.

Daher spricht man auch mit Recht von Erbsünde. Es ist nur eine falsche Logik, wenn man diesen Begriff für unlogisch hält.

Daher auch die Besessenen. Sie hatten einen Besitz, obgleich sie selbst in Besitz genommen waren. Sie besitzen den Teufel in sich, obgleich dieser sie hält. Sie galten als sündig, nicht bloss als krank, sofern der Dämon in ihnen gesetzwidrige Akte verübte.

Sünde ist also — Bewusstsein des Besitzes von Eigenschaften, die gegen eine von der herrschenden Autorität festgesetzte

Norm oder Ordnung verstösst. (D. h. subjektiv Gefühl der Verwirrung, Angst, Scham, Schmerz bei dem Bewusstsein, objektiv bloss Bewusstsein in Bezug auf andere.) Diese Autorität kann ein Gesetz, eine Volksmeinung, eine gesellschaftliche Sitte, ein Kommt, eine falsche und eine wahre Idee sein. Ihre ewige Gültigkeit und Wesen hat der Philosoph zu erkennen.

## Beilage VI.

### Logik des Neuen Testaments.

Die Aufgabe. Die Logik ist die Wissenschaft von der Form, in welcher das freie Denken mit Befriedigung des Gemütes sich bewegt.

Es ist darum selbstverständlich, dass es nur eine einzige Logik und keine Privatlogik für gewisse Völker oder Zeitperioden oder gar für gewisse Individuen geben kann. Mithin muss für die Erklärung jedes Schriftstellers, also auch des Neuen Testaments, eine und dieselbe Logik vorausgesetzt werden.

Wenn deshalb von der Geschichte oder der Ausbildung der Logik die Rede ist, so bezieht sich dies nicht auf das Denken, sondern auf die Arbeit, welche an die Erkenntnis der Form des Denkens gewendet ist. Gleichwohl ist es jedermann in die Augen fallend, dass die verschiedenen Schriftsteller im gewissen Sinne verschieden denken, und es entsteht dadurch der Schein, als könnte es Fortschritte des Denkens und verschiedene Arten der Logik geben. In Wahrheit aber beruht diese scheinbare Mannigfaltigkeit darauf, dass erstens in viele Gedanken sich die blinde Ideenassoziation einschleicht, so dass man gar nicht oder zum Teil nicht mit eigentlichem Denken zu tun hat, sondern bloss mit Vorstellungen und unbegründeten Meinungen, z. B. wenn die Ägypter an gewissen Zeichen einen Stier als Apis erkennen und ihm göttliche Ehre erweisen, oder wenn die Auguren die Zukunft bestimmen. Zweitens kann ein Schriftsteller oder ein Volk auch von den verschiedenen Formen des Denkens mit Vorliebe die eine oder die andere gebrauchen, wie z. B. einige Schriftsteller immer mit Indizien operieren, andere die direkte Deduktion vorziehen und wieder andere die induktiven Wege lieben, so dass sich, wenn man auf grössere Haufen

solcher Denkerzeugnisse hinblickt, nach dem vorherrschenden Geschmack eine verschiedene Farbe der Logik ins Auge fällt. Drittens endlich kann dieselbe Form des Denkens auch verschieden ausgedrückt werden, so dass man also zwar dieselben Argumentationsweisen wie überall sonst vor sich hat, dennoch aber den gegebenen Ausdruck erst reduzieren muss, um die bekannte logische Form zu erkennen. Wenn z. B. das Volk, welches gern mit Sprichwörtern operiert, erklärend oder begründend den Satz: „Eine Hand wäscht die andere“ anbringt, so könnte man zuerst an einen induktiven Schlusssatz denken, dann an eine illustrierende Analogie, während gewiss eine deduktive Analogie vorliegt, da man die Abhängigkeit des wechselseitigen Interesses von dem wechselseitigen Nutzen bei dem Vergleiche deutlich erkennt und dies deduktive Prinzip nun zur Erklärung oder zur Begründung einer Handlungsweise massgebend machen will, ohne dass das Prinzip selbst ausgedrückt würde.

Wenn man nun mit dem Neuen Testament, also mit Volksschriftstellern, Volkslehrern oder Rednern zu tun hat, die entweder niemals die Form ihres Denkens zum Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchung gemacht haben, oder doch um der Hörer willen die logischen Formen nicht bemerklich werden lassen, so entsteht, da ihre Reden von Wichtigkeit für die Menschheit sind, die Aufgabe, nicht bloss den Inhalt nach dem logischen Zusammenhange überhaupt zu prüfen, was man ja schon immer getan hat, sondern auch, was bisher nur gelegentlich angerührt ist, die eigentümliche Ausdrucksweise zur Erkenntnis zu bringen, in welche sich die bestimmten logischen Operationen kleiden, und ebenso auch die etwa vorherrschenden Methoden der Beweisführung und die Vermischungen von Denken mit Ideenassoziationen anzumerken.

## Erstes Kapitel. Der eigentümliche Ausdruck für die logischen Formen.

### Die Definition.

Diejenigen, welche die logischen Formen nur für Schüler und also für Lehrbücher geeignet halten, werden meinen, im N. T. sei dergleichen überhaupt nicht anzutreffen und nicht zu suchen. Allein diese Annahme ist als kindisch gleich abzuweisen. Denn

die logischen Formen sind der Ausdruck alles Denkens überhaupt. Und wenn wir im N. T. nicht auch mit Gedanken und wahrer Erkenntnis zu tun hätten, so wäre das Christentum nicht für vernünftige Menschen bestimmt, sondern nur ein Gegenstand blinder Ideenassoziationen und wilder Phantasie. Also muss es ein Interesse haben, die neutestamentliche Ausdrucksweise für die logischen Formen zu beachten.

Wir werden deshalb studieren, wie die Frage nach dem „Was eine Sache ist“ beantwortet wird, z. B.: Was ist das Königreich Gottes? Was ist Gerechtigkeit? Was ist Glauben? Was sagen die Leute, dass ich sei? Was ist Gott?

### 1. Individuelle Definition.

Man streitet sich schon seit Aristoteles, ob es eine individuelle Definition geben könne. Sobald man aber eingesehen hat, dass die angeblichen Essentien als Wesen der Dinge nur einer Projektion ihren Ursprung verdanken, so kann die Definition, welche nur eine ideelle Ortsbestimmung ist, auf alles Gedachte ohne Unterschied ausgedehnt werden.

Wenn nun ein Individuum definiert werden soll, so blickt man zuerst auf den Gattungsbegriff hin und dann auf die koordinierten Individuen, um das ins Auge Gefasste von ihnen zu unterscheiden. Zuerst also ist das *genus proximum* zu suchen.

Allein der wirkliche Gattungsbegriff ist Mensch überhaupt, und diese allgemeine Erkenntnis sucht man nicht, sondern es handelt sich um die besonderen Fähigkeiten und ihre Ausbildung und Wirksamkeit, wodurch der Mensch als ein individueller seine besondere Qualität hat und als Künstler, Gelehrter, Pastor, Staatsmann, Krieger u. s. w. bezeichnet wird. Eine solche Bestimmung würde daher die gesuchte nächste Gattung bilden, durch welche man in erster Linie einen Menschen definiert.

Dergleichen wird nun im N. T. auch häufig angewendet, z. B. wenn jemand als Pharisäer, Zöllner, Herodianer, Polizist, Prophet, u. s. w. bezeichnet wird.

Ebenso wird auch die zweite Koordinate, welche den individuellen Unterschied enthält, im N. T. zur Definition nach dem allgemeinen Gebrauch logischer Bestimmung hervorgehoben, z. B. wenn Johannes bezeichnet wird Matth. 14, 2 als „der Täufer“ zum Unterschiede von anderen gleichnamigen,

oder ein anderer als „Sohn Zebedaei“, Petrus als „Fels, auf den ich die Kirche baue“ oder als Satan.

*a) Definition eines Individuums durch ein früheres Individuum.*

Eigentümlich ist aber dem N. T. die Art der Definition, dass eine Persönlichkeit ohne Vergleichungspartikel als eine frühere, verstorbene Persönlichkeit bestimmt wird, z. B. Matth. 16, 13: „Wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei?“ Sie antworteten: „Die einen Johannes der Täufer, andere Elias, andere Jeremias“.

Hier darf man nun nicht etwa ohne weiteres die indische Wiedergeburtsvorstellung heranziehen, welche den Juden doch nicht geläufig war, sondern es ist die Vergleichungspartikel weggelassen und man meint nur „ein Prophet, wie Elias oder wie Jeremias“. Man glaubt also die Gattungsbestimmung und den individuellen Artunterschied des fraglichen und also unbekanntem Individuums nicht besser bezeichnen zu können, als durch Anführung eines anderen Individuums, das man schon ganz genau kennt. In der Tat geht dadurch aber die individuelle Differenz verloren, da das frühere Individuum zu einem blossen Typus, einem genauer bestimmten Gattungsbegriff wird.

Für die Zeit des N. T. ist jedoch diese Erklärung solcher Definition noch nicht hinreichend, weil dem Volksbewusstsein wirklich die Vorstellung, dass ein Verstorbener wieder auf die Bühne des Lebens treten könnte, nicht fremd war. Als z. B. Herodes von Jesu Wirksamkeit hörte, sagte er: „Johannes ist wieder auferstanden“. Wenn hiermit nun auch der gebildete Mann aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine Vergleichung im Sinne hatte, so bediente er sich doch einer dem Volksbewusstsein entsprechenden Ausdrucksweise. Denn wir sehen, dass z. B. die Jünger (Matth. 17, 10) sich auf die Pharisäer berufen, und Bedenken gegen die Gottessohnschaft Jesu haben, „weil erst Elias wiederkommen müsste“. Sie nahmen also das Wiederauftreten einer verstorbenen Person als möglich und natürlich an. Da wir nun hören, dass Jesus ihnen zu verstehen gibt, „Elias sei schon wiedergekommen“, womit er „Johannes“ meinte, so müssen wir schliessen, dass zwar dem Sinn nach nicht nur für die Klügeren, sondern auch für das Volk diese Art der Definition eine

Vergleichung, d. h. die Angabe eines Typus als Genus proximum bedeutet, dass das Volk aber doch zugleich in einer gewissen Unklarheit darüber blieb, ob nicht wirklich die verglichenen Personen identisch wären.

Diese Art der individuellen Definition ist nun aus zwei Gründen ungenügend. Denn erstens ist sie zwar sehr viel besser, als wenn bloss die unbestimmte Gattung wie „Prophet“, „Lehrer“, „Dichter“ u. s. w. angegeben sein würde, weil in den Gattungsbegriff schon eine genauere Determination aufgenommen wird, wie wenn wir jemand als zweiten Leonidas, als einen anderen Virgil, als einen neuen Barbarossa und dergl. bestimmten, oder wenn man aus Dichterverken Charaktere als Typen, wie „Werther“ und „Faust“, verwendet. Nichtsdestoweniger fehlt doch immer die Angabe des individuellen Unterschiedes, der dabei als unwesentlich und gleichgültig hinwegfällt. Eine solche Definition kann daher die Forderung der Logik nicht genügend befriedigen.

Zweitens liegt in dieser Definitionsweise auch eine logische Schwäche, weil das herangezogene Typus-Individuum eine gewisse Menge von Eigenschaften in sich vereinigt, die man analytisch noch nicht herausgefunden hat und nicht gesondert bezeichnen kann. Exakt ausgedrückt heisst dies: es fehlt der Exponent oder das Tertium comparationis. Mithin gibt solche Definition nur das Material oder die Beziehungspunkte durch die Phantasie oder Anschauung, woraus der Denker erst durch seine Arbeit die Begriffe finden muss; denn sobald diese für die Erkenntnis gewonnen sind, werden die blossen Vergleichen geworfen.

Obwohl aber die Logik aus den angeführten beiden Gründen diese Definitionsweise zu tadeln hat, so lässt sich doch leicht erkennen, weshalb sie für die Volksberedsamkeit und die Poesie den Vorzug vor einer exakten Definition verdient und auch in Wirklichkeit überall geniesst. Sie ist nämlich immer witzig und geistreich, weil sie erstens die denkbar grösste Kürze erreicht und zweitens in das einzige Wort einen möglichst grossen Reichtum von Beziehungen einschliesst, so dass der Hörer, wenn er Verstand hat, durch das Rätsel der Definition zu einer ihm selber interessanten und klugen Gedankenbewegung genötigt wird und deshalb solche Definitionen immer lieben und vorziehen wird.

## Anmerkungen

zu den Vorlesungen G. Teichmüllers über Philosophie  
des Christentums.

1) Aus „nur in Personen“ (mit betontem „nur“) ist weder ein Subjektivismus noch ein Solipsismus oder purer Phänomenalismus herauszulesen. Denn auch alles Objektive ist letzten Endes nur in Personen und nicht getrennt vom Subjekt. Da das Subjekt, das Ich, raum- und zeitlos ist, so kommt eine Betrachtung, wie bei Bergson in *Matière et Mémoire*, weder in Frage noch würde sie überhaupt diese Position ändern können. Sonst müsste das Ich buchstäblich „ausser sich“ sein können, wie die Bezeichnung Extase (kein Begriff!) es in so irreführender Allegorie ausdrückt.

2) „Gesinnung“ ist nicht in den Grenzen der Sittlichkeit allein gemeint, sondern der ganze Habitus mit Einschluss aller drei Funktionen (Erkennen, Wollen = Fühlen, Handeln) im religiösen Verhältnis zu Gott, ist darunter zu verstehen. RPh. 76. WL. 92. Der eigentliche Sinn des Begriffs Gesinnung ist also: persönliches Verhalten.

3) Der Standpunkt innerhalb des Christentums, etwa in der Theologie, wäre singular oder partikulär, also *perspektivisch*, daher nicht objektiv, wie die Geometrie im Vergleich zur entsprechenden Perspektive. Also bedeutet „ausserhalb“ ein Verhältnis, wie zwischen einer Spezialwissenschaft und deren Prinzipienlehre oder einer photographischen Abbildung und dem architektonischen Plan desselben Hauses, die wohl zu ein und demselben Objekt gehören, doch von ganz verschiedenen Standpunkten aufgenommen sind. WW. 19, 183, 268.

4) „Positiv“ ist hier keine Parteibezeichnung, sondern im Sinne einer positiven Grösse gemeint.

5) Die „zugehörigen“ Gedanken sind als *wesentliche* Beziehungspunkte methodisch äusserst wichtig, da sie als Koordinaten im Koordinatensystem der Begriffe die Hauptrolle spielen und die Erkenntnis erst ermöglichen. Auf die richtige Erkenntnis und Auffassung dieser Koordinaten oder Beziehungspunkte ist die ganze Wissenschaft gebaut, indem durch sie immer grössere Beziehungseinheiten bewusst werden. WW. 17 ff. PL. 54, 143, 313 f. „Zugehörig“ bedeutet dasselbe wie „spezifisch“, weil damit die charakteristische Eigenart bezeichnet wird.

6) Die *semiotische* Erkenntnis bezieht sich auf an sich erkenntnislose Tätigkeiten (Fühlen-Wollen, Handeln-Bewegen), deren wir uns wohl unmittelbar bewusst sind, die aber selbst keine Erkenntnisse sind. Sonst würden sie ja zur Erkenntnistätigkeit (= Denken) gerechnet werden müssen, also ihre Qualität aufgeben oder verändern. Solche erkenntnislose Ele-

mente können nur durch Zeichen (Noten für Töne, Signale, Hände-schütteln, Worte) mitgeteilt werden. Dabei ist der Inhalt des Mitgeteilten seitens des die Mitteilung Aufnehmenden von sich aus eigener unmittelbarer Erfahrung nach der Analogie zu ergänzen. Die semiotische Erkenntnis besteht also aus erkenntnislosen Elementen der beiden anderen Funktionen neben dem eigentlichen spezifischen Erkennen und wird diesem durch den Besitzer der Funktionen, das Ich, vermittelt, da die verschiedenen Qualitäten der Funktionen, obwohl einander koordiniert, doch nicht ineinander übergehen können. Für das Denken, also auch für die Philosophie, ist alles semiotisch, was nicht im Denken, also im spezifischen Erkennen selbst, liegt. WW. 95 ff. PL. 275.

7) Ist erschienen 1886 (in Breslau bei W. Koebner). Die Definition der Religion s. RPh. 89, 91, die Ableitung der Definition RPh. 72 ff.

8) Als Realdefinition des Christentums ist § 7 anzusehen: „Die sechs konstituierenden Elemente des Christentums“. Dieser § folgt auch, nachdem in § 5 das äussere Leben Jesu einer Betrachtung unterzogen ist. (Ein ausführlicheres „Leben Jesu“ folgt im II. Abschnitt § 4.) Allerdings wird eine Realdefinition in der Form von § 7 manchen überraschen, da dort eine abgeschlossene Zusammenfassung fehlt, wie sie nach traditioneller Logik zu erwarten wäre. Eine Erklärung dazu finden wir bei G. T. in WW. 61 f. § 2: „Definiert wird alles, wenn durch Feststellung der Beziehungspunkte der logische Ort angegeben wird, an dem wir einen Begriff fassen müssen, sobald wir denken“. Gegen Aristoteles macht G. T. geltend, dass jeder Begriff nicht nur die nächste Gattung und den artbildenden Unterschied anzugeben hat, sondern zugleich eine **neue Denkeinheit** bildet (WW. 62): „Es kommt darauf an, die Bestimmungsstücke der Definition von vornherein als Beziehungspunkte aufzufassen, welche sich durch den zusammenfassenden Gesichtspunkt — als durch eine neue Denkfunktion — konjugieren lassen. Erst die Funktion des Beziehens bildet den Gesichtspunkt, durch welchen eine Zusammenfassung oder ein neuer Begriff entsteht . . . . Diese Definition der Definition hat den Vorzug vor den früheren, dass sie nicht bloss die sogenannte reale und genetische Definition zusammenfasst, sondern sich auch ganz beliebig auf die einfachen, wie auf die sogenannten zusammengesetzten oder subordinierten Begriffe anwenden lässt“. WW. 63. PL. 139.

9) Die Zukunft ist perspektivisch aufgefasste Zeitvorstellung, also relativ. Die Gegenwartigkeit oder Nähe des von Jesus verkündigten Reiches Gottes bedeutet somit eine Loslösung von der Zeitlichkeit, also Ewigkeit oder ewige Gegenwart.

Die prophetische Gottesvorstellung ist projektivisch, transzendent. Die Gottesgemeinschaft Jesu ist demgegenüber eine vollkommen neue, noch nie dagewesene Erscheinung: Er trägt Gott substantiell in sich, ohne mit ihm identisch zu sein. Weder Transzendenz noch Immanenz kann von dieser Gottesgemeinschaft ausgesagt werden. Denn solche dualistische Transzendenz wäre projektivisch, Immanenz aber würde entwicklungsfähige Anlage des eignen Wesens bedeuten, also zur Identität, zum absolutem Monismus führen. Am treffendsten charakterisiert dieses Verhältnis tatsächlich die chalkedonensische Formel: unvermischt und ungetrennt. Dieses wunderbare Gleichgewicht finden wir auch in der normalen

menschlichen Psyche, sogar in den seelischen Funktionen und ihrer Beziehung zur Einheit des Ichs. So brauchen wir keine künstlichen widernatürlichen Einteilungen zu erzwingen. Dieses Gleichgewicht, obgleich Teichmüller es nirgends erwähnt, ist doch typisch, ja der Schlüssel für seine ganze Philosophie. WW. 191 f., 246 (Zeit, Zukunft), XV f. (metaphysische Projektionen).

10) Dieser Auferstehungsglaube, genauer Glaube an die Ewigkeit der Person als Substanz, darf weder mit dem primitiven Animismus noch mit dem Spiritismus gleichgesetzt noch in irgend eine idealistisch sublimierte Ewigkeit aufgelöst werden, wengleich solche Ansichten im historischen Christentum ihr Wesen treiben. Daher ist die philosophische Ergründung der im Evangelium intuitiv gebotenen Unsterblichkeit überaus wichtig. Hierher gehört der Begriff der Seele oder des Ich als monadischer Substanz. U.<sup>2</sup> 85—92. WW. 47 ff., 56 ff., 120 ff. PL. 147 ff., 156 f., 163 ff., 167 f.

11) Vgl. RPh. 93 ff.

12) Genauer ausgeführt in RPh. 72 ff.

13) Vgl. RPh. 101 ff., 113 ff., 356 ff., 374 ff.

14) Vgl. RPh. 116 ff.

15) Vgl. RPh. 270 ff.

16) Vgl. WL. 34 ff., 97 ff., 103 ff., 260 f., 262 ff.

17) Vgl. RPh. 377 ff., 380 ff.

18) Vgl. RPh. 26 ff. die Motivierung dieser Einteilung der Funktionen, ebenso WL. 152 ff. und 169 ff. (Kritik der herkömmlichen Einteilung der Seelenvermögen). Die neue Einteilung in Denken, Fühlen (= Wollen) und Handeln (= Bewegen) ist von grundlegender Bedeutung für Teichmüller und äusserst fruchtbar. Interessant ist das Ausschalten des Wollens auch bei Brentano und Rehmke, sowie die Feststellung der Verlegenheit bei Elsenhans (Lehrbuch 301), desgleichen der Drang zur Gleichsetzung von Fühlen und Wollen bei den Versuchspersonen von K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens S. 218: Die Aktivität (Gefühl = Wille). Es ist merkwürdig, dass in dieser Frage bis jetzt so wenig Einheit und Klarheit herrscht. Um so verdienstvoller sollte die schon 1886 von Teichmüller in seiner Religionsphilosophie gelieferte doppelte Deduktion als Beweis für die Identität von Wollen und Fühlen angesehen werden, die ihm so wunderbare Dienste leistet.

Zieht man noch die Lust-Unlustgefühle als „Begleiterscheinung“ hinzu, natürlich bei der traditionellen Scheidung von Wollen und Fühlen, dann hat man nicht nur eine Verdoppelung, sondern eine Verdreifachung einer und derselben Funktion, nämlich als normales Gefühlsleben, Lust-Unlust und Wollen. Es ist eine grosse Vereinfachung, die zugleich der Wirklichkeit entspricht, das alles in eins zu setzen. Das normale Gefühl ist eben Lust oder Unlust und begleitet keine andern Gefühle, sondern entscheidet nur nach Geschmack über bewusste oder unbewusste Vorstellungen, ihre wirklichen Motive, die in die Funktion des Denkens gehören und Ziele des Wollens-Fühlens bilden, und daher als wertvoll oder wertlos vom Fühlen-Wollen eingeschätzt werden. Den Ausschlag gibt das Gefühl, das Motiv liefert die Vorstellung, die Aktion oder Reaktion erscheint im Handeln (= Bewegung).

19) Vgl. RPh. 387 ff.

20) Vgl. RPh. 389 ff.

- 21) Vgl. RPh. 402 ff.
- 22) Vgl. RPh. 412 ff.
- 23) Vgl. RPh. 418 ff.
- 24) Vgl. RPh. 432 ff.
- 25) Vgl. RPh. 442 ff.
- 26) Vgl. RPh. 474 ff.

27) Der erste Teil der Metaphysik von G. T. liegt auch vor in seinem Werk „Die wirkliche und scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik“ (Breslau 1882). Das Material zum II. Teil ist leider nicht veröffentlicht, ist aber in ausgearbeitetem Zustande vorhanden. Vgl. dazu den Plan WW. XXV und 349 f.

28) Dieser § bildet die in § 4 in Aussicht gestellte Realdefinition des Christentums, indem die durch Vergleichung mit anderen Religionen (und Weltansichten) gewonnenen spezifisch christlichen Elemente die Beziehungspunkte darstellen.

29) Als Argumente für die Unsterblichkeit der Seele führt Teichmüller an:

- a) ihre Substantialität. U.<sup>2</sup> 85, 116. WW. 47 f., 56 ff.
- b) die Kontinuität der Person im Stoffwechsel. U.<sup>2</sup> 39—42, 88—90.
- c) die Einheit der Substanz als Voraussetzung der Einheit der Funktionen. U.<sup>2</sup> 47—49.
- d) die Einheit des Urteils. U.<sup>2</sup> 49—52.
- e) die Immaterialität der einheitlichen Substanz. U.<sup>2</sup> 52—54.
- f) die Unmöglichkeit der Übertragung des Gedächtnisses in materiellen Atomen. U.<sup>2</sup> 54—58.
- g) das Fehlen des Einheitsprinzips am Leibe selbst (in materieller Weise). U.<sup>2</sup> 69—71.
- h) die Zusammengehörigkeit der Affekte. U.<sup>2</sup> 86—88.
- i) den ökonomischen Beweis. U.<sup>2</sup> 151—194.

30) Die Differenz zwischen Seele (Ich) und Leib, im Vergleich mit projektivisch eingestellten und also materialistisch oder positivistisch beeinflussten Darstellungen, leuchtet hervor aus folgenden Definitionen:

Die Seele oder das Ich ist der in numerischer Einheit gegebene, seiner selbst bewusst werdende Beziehungsgrund für alles im Bewusstsein gegebene ideelle und reale Sein. WW. 68. PL. 167.

Der Leib ist das Koordinatensystem der lebendigen Kräfte der bewegenden Funktion des Ich, sofern dieses System durch die Funktionen beherrscher anderer (d. h. fremder) Wesen (d. h. Substanzen) sich in Wirklichkeit erhält. PL. 209.

Also ist der Leib nur der Bewegungsapparat einer einzigen Funktion des Ich, während die anderen Funktionen. Denken und Wollen (Fühlen), diesem System als Funktionen anderer Qualität koordiniert sind. Zum Leibe gehört nur, was unter der Herrschaft der Seele steht. Alles Übrige ist Aussenwelt, mit der die Seele durch Vermittelung des Leibes (Bewegung-Empfindung) in Wechselwirkung steht.

31) Dass die Substantialität der Seele nicht nur die Post-, sondern auch die Präexistenz involviert, also eine Vorgeschichte der Seele (PL. 213, U.<sup>2</sup> 125) mit erworbenen Kräften und Anlagen, wo die Tragkraft und Tragfähigkeit tatsächlich nur ganz personalistisch den

zeitlosen Individuen zufällt, dürfte nur eingefleischtem Positivismus als Illusion erscheinen. Vgl. PL. 213. Ersichtlich ist hier das Hauptproblem des Christentums — individuelle Ewigkeit, während der Idealismus nur die Ewigkeit der Idee (Gattung, Typ), der Materialismus nur die Ewigkeit der Materie kennen kann.

32) Im Konzept zur Vorlesung S. 6 heisst es:

„Es gibt keinen Körper, sondern nur Erscheinung der Seele; also bloss phänomenell d. h. in Anderen ideell.

Wenn Körperwelt, dann Dualismus.“

33) Offenbar aus dem Gedächtnis zitiert, cf. 1 Petr. 1,20, Apok. 13,8; 17,8 *πρὸ* resp. *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, kombiniert mit Luk. 10,20: *τὰ ὀνόματα ἐμῶν ἐγγέγραπται (ἐν τοῖς οὐρανοῖς)*. Das Buch des Lebens begegnet uns Phil. 4,3 und in der Apokalypse. Dass diese Worte nicht im strengen Sinne als Schriftbeweis gedacht sein können, folgt aus den einleitenden §§ dieser Vorlesung, wo die Exegese im einzelnen den Theologen überlassen ist. Ebenso wenig würden uns eventuelle religionshistorische, resp. eschatologisch-apokalyptische Parallelen zum Buch des Lebens oder zum Namenszauber in Verlegenheit bringen, da dort selbst der religiöse Hintergrund leicht animistisch oder spiritistisch sein kann.

34) Der Raum ist, ebenso wie die Zeit, nur eine perspektivische Ordnungsform, an sich nichts Reales, gehört somit in die scheinbare Welt. Die Vorstellung des Raumes verdankt ihre Entstehung den Tast- und Gesichtsempfindungen. Die anderen Sinne und Funktionen sind unräumlich und bergen die Symbole des Ausdrucks von dort, z. B. Höhe und Tiefe der Töne. Die Schwierigkeit der Behandlung der unräumlichen Themata und die ständige Forderung der Konkretheit, d. h. der Anschaulichkeit, ist wohl durch diese ersten „leiblichen“ Erfahrungen zu erklären. Zur Überwindung der räumlichen und der damit zusammenhängenden materiellen Gebundenheit ist nichts notwendiger und wichtiger als eine genaue Analyse der Raumvorstellung und ihrer Entstehung, wie sie in WW. 247—294 zu finden ist. Damit hängt auch die Bewegung zusammen: WW. 295—331.

35, 36 und 39) Zur Theologie (= Gotteslehre) vgl. die Beilagen: I. Kritik der bisherigen Theologie, II. Erkenntnistheoretischer Beweis für das Dasein Gottes, III. Meine Theologie.

37) Wohl gegen entsprechende Theorien von Fichte, Schelling und Hartmann gerichtet.

38) Vgl. Beilage IV: Schöpfung.

40) Konzept S. 7: „Vorstufe oder Sünde ist, wenn wieder, vor der Erfüllung.“ „So lange dieses (d. h. Angst der Reue, Gottesferne, Erlösungsbedürftigkeit), so lange kein Christentum.“ Vgl. Beilage V: Sünde.

41) Konzept S. 7: „..... die eigentlichen Mitglieder (der Kirche) sind nicht immer die sichtbaren wirklichen, also die Kirche immer noch problematisch; ob christlich (Krethi und Plethi).“ „Komisches Ideal des Paradieses auf Erde mit telegraphischer Kommunikation.“

42) Konzept S. 8: „Grade, weil viel höher, als bloss die Erde. Darum dies der Unterschied, **spezifisch** von allen anderen Religionen.“

43) **Alexander von Oettingen**, Autor der „Moralstatistik“, Professor der systemat. Theologie in Dorpat 1856—91. Vgl. RPh. 422 ff. zum Kirchen-enthusiasmus.

44) Die Gegensätze sind ein pädagogisches Mittel, um höher zu führen vom perspektivisch-egoistischen zum objektiven Standpunkt, wo allgemeine Gegensätze höherer Ordnung (Staat und Kirche, Kunst und Wissenschaft u. s. w.) noch höher weisen. Vgl. WL. 172 ff.

45) Die Welt als ein fertiges technisches System. „In einem technischen System sind alle Elemente individuell, und jedes greift an seiner bestimmten Stelle in den Gang des Ganzen ein, hört auf, fängt wieder an zu wirken, steht in Gemeinschaft und ist Glied der Reihe nach einer das Ganze bestimmenden Ordnung. Beispiele: das System einer Tragödie, einer Symphonie, einer Tuchfabrik, einer Postorganisation. Wenn für die Ordnung der Zeit ein Grund gefunden werden soll, so können wir nur auf die Analogie mit den technischen Systemen zurückgehen. Die Ganzheit der Zeitordnung müssen wir als ein technisches System auffassen. Absolut genommen kann und muss man die ganze Abfolge der Welterscheinungen als fertig ansehen, so dass, um es paradox auszudrücken, das Zukünftige schon geschehen ist, und Vergangenheit und Zukunft gleichzeitig sind. Eine solche Anschauung ist nur möglich für das absolute Bewusstsein, wie wir es Gott zuschreiben. Für das einzelne reale Subjekt ist immer eine perspektivische Ordnung der Zeit gegeben. Nur im Denken kommen wir zur völligen Freiheit der Erkenntnis und können die perspektivische Betrachtung der Zeit als Notwendigkeit für den individuellen Standpunkt ableiten (wie man beim Zeichnen geometrische Formen in perspektivische umsetzen kann), wie auch diese beschränkte Betrachtung in die Idee einer absoluten Anschauung auslöschen.“ (WW. 225—227.)

Das Fertigsein des Ganzen der Welt oder der Natur erklärt sich aus dem Vergleich der Zeitvorstellung mit dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung (WW. 231 ff., D. 26—50). Aus der Einheit der Welt folgt die Koordination aller ihrer Elemente oder Prinzipien (Atome, Seelen) zueinander in Wechselwirkung, also die gegenseitige Bedingtheit in Tun und Leiden. WL. 95 ff. Die Welt ist ein System von Gesetzen oder Typen (Formen, Ideen), d. h. ein System von Systemen, die nur auf diese und auf keine andere Weise zusammenwirken können. D. 6, 26. Solange nur ein identisches System von Gesetzen gilt, dürfen wir von Einer Welt sprechen!

Die Wechselwirkung aller Elemente untereinander setzt voraus, dass **alle Gesetze in allen Elementen enthalten** sind, also „nicht von aussen stossen, sondern **Innerliches durch Innerliches auslösen**“. Die Gesetze bestehen nicht zwischen den Atomen, sondern in den Atomen. Eine äussere Ursache ist keineswegs möglich, weder nach dem Schema des unchristlichen dualistischen Supranaturalismus noch des materialistischen Atomismus (D. 34). Nur eine innere Ursächlichkeit ist überhaupt möglich.

Die Natur ist in jedem Elemente ganz und ungeteilt vorhanden und hat überall dieselbe Wesenheit und Geltung (D. 37).

Besonders interessant ist die Frage nach der Ursache der Veränderung. Hier gelangt man gewöhnlich auf die schiefe Ebene eines Prozesses in infinitum bis zu einem ersten Anstoss (*πρῶτον κινῶν*), zu einem zeitlichen Schöpfungsakt im perspektivischen Sinn, da der Begriff der Zeit eigentümliche Schwierigkeiten bereitet. Die Bedingungen der Erscheinungen oder Veränderungen werden in der Vergangenheit, also in der perspektivischen Zeit gesucht. Die Natur und ihre Gesetze aber sind ewig und haben mit der Zeit überhaupt nichts zu tun. Sie bilden eine Einheit des Systems, ein zeitloses Ganzes. Somit ist jede einzelne Erscheinung durch das Ganze der Natur bestimmt (also sowohl durch die zukünftigen wie durch die früheren Ereignisse). Die Zeit macht keinen Eindruck auf die Gesetze, also auch nicht auf die Ereignisse. Die Gesetze ändern sich nicht, sondern bleiben identisch. Die Erscheinungen oder Ereignisse folgen nicht aus der Zeit, sondern aus der überall vorhandenen Einheit der Gesetze. D. 40.

Da die Einheit des Systems der Gesetze (der Natur oder der Welt) von der Zeit unabhängig ist, so ist die Veränderung oder Entwicklung über die Zeit erhaben. Perspektivisch ausgedrückt: die fernste Zukunft hat bei der Gestaltung der Ereignisse genau so viel zu sagen wie die entlegenste Vergangenheit. WW. 224.

Die Frage nach dem ersten Anstoss ist somit eine perspektivische Problemstellung für ontologische Angelegenheiten, also perspektivisch unlösbar, wenngleich der dualistische Supranaturalismus und der materialistische Atomismus davon nicht lassen können. Die Schöpfung der Welt durch einen supranaturalen Gott des Dualismus ist eine perspektivische Metapher (cf. Beilage IV: Schöpfung).

Der absolute Anfang ist widersinnig. Denn er fordert eine leere Zeit vor dem Anfang und hebt für diesen den Satz vom Grunde auf. Ebenso falsch ist die Vorstellung von der Geradlinigkeit der Zeit, die dann schon im Kreise ohne Ende und ohne Anfang ein besseres Bild hat. D. 42.

Die Zeit ist keine Stütze der Ursache und kann ihr nicht helfen, weder stärkend noch schwächend. Zwischen Ursache und Wirkung verstreicht keine Zeit. Jede vollständige Ursache hat ihre Wirkung sofort. Das Ganze ist zeitlos fertig. Die Zeit gilt nur für den individuellen Standpunkt, für die perspektivische Anschauung. Die Vernunft muss die Zeit notwendig aufheben. Das Ganze an sich, objektiv, d. h. nicht perspektivisch betrachtet, hat weder Anfang noch Ende, sondern bildet eine zeitlose Einheit. D. 43.

Bei dieser Gelegenheit müssen wir besonders nachdrücklich betonen, dass perspektivisch-egozentrisch entstandene Fragestellungen sehr wohl apriorisch-spekulative Inhaltsmotive enthalten, welche allein den Problemen eine grosse Dauerhaftigkeit verleihen. Die Lösung solcher Probleme kann aber nicht perspektivisch erreicht werden. Daher kann man auch in vielen Fällen von falsch gestellten Problemen sprechen. Ein richtiges Problem kann gar nicht bloss zeitlich-räumlich sein, sondern enthält immer einen Drang zum Übergang aus dem Perspektivischen in das Objektive. Bei der Lösung kann eine Befriedigung wirklich erfolgen durch strenge Unterscheidung

der empirischen Basis und der spekulativen Tendenz. Nur deswegen ist die Mathematik eine vorbildliche Wissenschaft, weil dort diese Bedingung erfüllt ist. Damit ist auch das ersehnte Ziel und die richtige Methode für alle anderen Wissenschaften von selbst gegeben. Die Erfolglosigkeit der Lösungsversuche hängt eben mit der perspektivischen Befangenheit des Forschers zusammen.

Es ist hier und da Rede gewesen vom temporären Charakter philosophischer und dogmatischer Systeme. Wenn wir den Unterschied des perspektivischen und des objektiven „Standpunkts“ im Auge behalten, erklärt sich die Hinfälligkeit der Systeme mit spießender Leichtigkeit: sie gehen zugrunde an ihren perspektivischen Elementen. In einem wirklichen metaphysischen System heben sich alle Gesichtspunkte, nach denen die perspektivische Betrachtung sich regelt, von selbst wieder auf (vgl. D. 45). Denn diese Gesichtspunkte des Rechts und Links, Oben und Unten, Ursache und Wirkung, Anfang und Ende, Vorher und Nachher u. s. w. haben Gültigkeit nur für einen partikulären Standpunkt, für das Ganze können sie keine Bedeutung haben (D. 46). Darum darf man auch nicht die perspektivischen Regeln der Chronologie auf die Natur der Welt übertragen, einen Anfang und ein Ende suchen wollen und eine unendliche gerade Linie verfolgen, wo die Vernunft Zeitlosigkeit oder Einheit und Ordnung wie beim Kreise fordert (D. 48).

Daraus folgt eine metaphysische Kritik sowohl für die Schöpfung und für die Eschatologie, wie auch für die Kantischen Antinomien, die für die Vernunft gar nicht existieren, weil die Ontologie weder Raum noch Zeit, noch zeitliche Kausalität kennt.

46) Im Pantheismus wird das Zeitliche in der Welt gelassen, da das Ich seine Ewigkeit in der Vergottung des Ichs findet, also dem Zeitlichen entrückt ist. Der Pantheismus löst das Ich als Selbstbewusstsein auf, indem es in der Gottheit vollkommen aufgeht, während seine empirischen Funktionen dann nicht mehr als persönliche in Betracht kommen. Der Pantheismus entsteht, vom Projektivismus aus gesehen, wenn das Ich seine Projektionen in sich zurückzieht. Die Götterwelt wird in die eigene Person hineingezogen. Das Göttliche und das eigene Geistesleben werden identifiziert. Das Ich selbst erscheint als Träger der göttlichen Natur, nachdem die äusseren Götter oder Götzen durch die Kritik des Atheismus untergegangen sind. Die Wichtigkeit des Geisteslebens wird gewonnen, indem das Ich sich nicht mehr mit der sinnlichen Seite seines Wesens identifiziert. Diese Verlegung des Schwerpunktes des Ich (von aussen nach innen, sowohl in Bezug auf die Gottheit wie auf das eigene Wesen) ist die eigentliche Begründung des Pantheismus. Die christliche Unterscheidung des Ich von Gott fehlt hier noch.

Da das Geistesleben, obwohl in der Person, doch allgemein und an sich unpersönlich ist, wie die Wahrheit, so verschwindet mit diesem Geistesleben im Pantheismus auch das Ich selbst und wird ebenso unpersönlich, wie seine Gottheit, und unsichtbar, der Zeit und dem Raum entrückt (RPh. 378 f.).

47) Aufhebung der Zeit im Christentum durch den Begriff der Providenz Gottes. „Das Gemüt, selbst das sündige, wird sich notwendig entlasten, wenn man die Folgen und Zusammenhänge in der eigenen Seele und in der Geschichte übersieht und alle übersehen könnte durch die Erkenntnis der Wege der gött-

lichen Providenz, welche alles in ihren Weltplan eingeschlossen hat, auch den Fall Adams“ (RPh. 332). Die fernste Zukunft bedingt die Gegenwart ebenso wie die entlegene Vergangenheit. Die Zukunft erscheint ebenso unänderlich bestimmt wie die Vergangenheit (WW. 224). Der „Trost“ der Providenz ist mit anderen Ausdrücken in der Ausführung über die Welt als technisches System wiedergegeben (Anm. 45). Auch die Heilsgeschichte ist nicht perspektivisch-chronologisch zu nehmen, sondern gehört in die Vorsehung Gottes hinein.

Der Sinn der Heilsgeschichte besteht in der Fügung Gottes, die man in einem sonst ganz natürlichen Erlebnis erblickt und durch deren Deutung erst das Wunder im eigentlichen Sinne entsteht, wie z. B. bei der Bekehrung Pauli, RPh. 220, 224.

48) Konzept S. 8 f.: „Also ganz neue Metaphysik. Allgemeines Prinzip: Alles ist häretisch und nicht christlich, was sich auch in anderen Religionen findet“.

49) Die dogmatischen „Schwierigkeiten“ lösen sich leicht, wie die Kantischen Antinomien, sobald wir zwischen dem perspektivischen und objektiven Standpunkt unterscheiden. Der Fehler der Verbalinspiration war aber die Aufzwingung der objektiven Geltung demjenigen, was nur bildhaft-perspektivisch sein kann. Jedes „Bild“ ist unvermeidlich perspektivisch. Die Natürlichkeit und Notwendigkeit der Perspektive ist aber kein Recht auf absolute Gültigkeit, die nur dem Objektiven, Apriorischen zukommt, doch nicht im Sinne einer leeren Abstraktion.

50) Das Fehlen der Bezugnahme bei „des Menschen Sohn“ auf Dan. 7, 13 könnte manchem Exegeten eine Gelegenheit zum Angriff bieten. Das würde kaum angehen. Scheinbar setzt G. T. hier eine Umdeutung des Begriffs bei Jesus voraus. Leider ist es nicht gut möglich, hier einige nicht zusammengearbeitete Aussagen über den christlichen Humor als die höchste Stilform, die dem Evangelium und der Rede Jesu als spezifisch eigen ist, zu bringen. In dieser Beleuchtung liegen tatsächlich neue Aufschlüsse über manches, was bisher exegetisch-formal schwer zu erklären war. Vgl. dazu WL. 196 f. RPh. 464.

51) Damit ist das Joh. 12, 45 u. 14, 9 stehende Wort vom Sehen des Vaters (der Jesus gesandt hat) nicht übersehen. Äusserlich kann das Wort hellenistischen Klang haben, sobald man an eine Identifizierung des Sohnes mit dem Vater denkt. Aber sogar das ist nicht möglich, da die Worte Jesu bei Johannes immer subordinationistisch gemeint sind.

52) Offenbarung ist keine spezifische, sondern eine unmittelbare semiotische Erkenntnis im Bewusstsein. Wirkliche Offenbarung ist nur reine Intuition, unmittelbare Schauung, ohne Eigenschaft der Lehrbarkeit. Auf fremde Offenbarung kann man nur nach der Analogie der eigenen schliessen. WW. 36.

Im Konzept: „Vernunft nur semiotisch für Wesen und Realität und die anderen Funktionen. Wenn Oettingen z. B. Weltlogik annimmt, so ist ja die Vernunft kompetent (also die Offenbarung überflüssig). Nur wenn sie bloss semiotisch ist, wie bei Kunst und Religion, kann Offenbarung notwendig sein. Offenbarung ist Funktion des Gottesbewusstseins“.

53) Vgl. Beilage II: Erkenntnistheoretischer Beweis des Daseins Gottes.

54) Diese Beispiele der Umdeutung, resp. der Aufhebung des A. T. eignen sich trefflich zum Kapitel über den christlichen Humor, als die höchste

Stilform, die erst mit Jesus möglich wird. In den Handschriften G. T-s ist dieses Kapitel nicht vollständig ausgeführt. Ich möchte eine Behandlung dieses Themas für eine folgende Arbeit in Aussicht stellen.

55) Zur Logik des N. T. vgl. Beilage VI unter gleichem Titel.

56) Die Einteilung der Elemente der Religion in Dogmatik, Ethik und Kultus, entsprechend den Funktionen der Seele: Denken (Erkennen, Vorstellen), Wollen (=Fühlen) und Handeln (=Bewegen), steht im Einklang mit der Teichmüllerschen Psychologie und ist in RPh. 26—66 genauer begründet und als Grundlage der Einteilung sowohl bei der Definition der Religion wie bei der Gruppierung der Typen der Religion mit hervorragender Klarheit verwertet. Die Strenge der Durchführung kann kaum überboten werden. Auf dieser Basis mit einer entsprechenden Metaphysik leuchtet die Überlegenheit des Christentums über jede andere Religion dermassen hervor, dass die Frage nach der Absolutheit des Christentums einer besseren Lösung im positivsten Sinne kaum entgegenzusehen kann. Die Religionsphilosophie Teichmüllers ist ein Beweis dafür, wie wichtig die richtige Einteilung der seelischen Funktionen ist.

### Anmerkungen zu Beilage III: Meine Theologie.

1) Für die Ganzheit Gottes in jedem können wir bildliche Vergleiche in der Widerspiegelung der ganzen Sonne in jedem der vielen Wassertropfen finden. Ebenso in der Verehrung eines und desselben Menschen seitens vieler, wobei jeder das Objekt seiner Verehrung nicht geteilt vorstellt, sondern immer ganz. So steckt der ganze Kosmos im Mikrokosmos, sofern dieser zum Ganzen und also zu jedem Teil in Beziehung steht und die ganze Weltgesetzlichkeit enthält, da er sonst weder tun noch leiden könnte.

2) Das ist die eigentliche negative Theologie, in der die Gegensatzpaare der Eigenschaften, die von Gott ausgesagt werden, sich im projektivischen, resp. projektivischen und pantheistischen Kreise zugleich befinden und damit den Widerspruch hervorrufen. Vgl. Beilage II.

3) Offenbar ist hier an die Undurchdringlichkeit oder die absolute Unersetzbarkeit der Substanzen gedacht. Ein realer Akt (psychisch) ist eben der ganz bestimmte reale Akt (nach der Zeitordnung) und als solcher von jedem noch so ähnlichen Akt absolut geschieden. Desgleichen die physisch-chemischen Elemente, die wir ebenso perspektivisch nach der Raumordnung betrachten, obgleich das Wesen und die Eigenschaften der Atome weder räumlich noch zeitlich an sich sind, sondern nur für unsere Auffassung. Vgl. Punkt 4) der Randbemerkung.

4) Die Ausführung fehlt. Zweifellos ist hier an die Vielheit der Farben, Töne u. s. w. gedacht, die durch das Motiv des Kunstwerks eine Einheit bilden.

5) Hier muss wohl die Einheit des Staates, der Kirche, der Gemeinschaft die Analogie bilden, welche die Vielheit der Glieder und ihrer Beziehungen zusammenschliesst.

6) Diese Auffassung scheint der von Teichmüller energisch verneinten idealistischen wieder gefährlich nahe zu kommen. Wie jedoch die objektive Ruhe der Kunst und Wissenschaft das persönliche Leben nicht auflöst und

erst in und durch die Persönlichkeit möglich ist, so ist auch bei diesem Vergleich an keine Auflösung Gottes in reine Objektivität zu denken. Die unio mystica umfasst eben die Beziehung des Menschen zu Gott in seinem Gottesbewusstsein mit allen Funktionen und deren Akten. Trotz der prinzipiellen Verschiedenheit von Gott und Mensch kann Mensch zu Mensch nie so nahe stehen, wie zu Gott, da Gott im Menschen ist. Daher ist auch Gottesliebe der Ursprung der Menschenliebe und nicht umgekehrt.

---

#### **Anmerkungen zu Beilage V: Sünde.**

- 1) Zur Kategorie Haben vgl. PL. 176 ff.
- 2) Zum Begriff Zurechnung vgl. PL. 183—198.

## II. Teil.

### Voraussetzungen zur Philosophie des Christentums nach dem System Teichmüllers.

#### § 1. Die religiöse Krisis und ihre Ursache.

Schon Jahrzehnte wird über Krisen geredet und geschrieben, auch über die Kulturkrisis und über die Krisis des Christentums. Die römische Kirche wird mitunter wegen ihrer Festigkeit beneidet. Doch diese Sicherheit der Tradition, die wegen der Masse der prinzipiell Unmündigen festgehalten wird, ist nicht beneidenswert. Sie ist nur eine Verlegenheit. Ein missverstandenes Opfer und ein Verlust an Menschenwert und Würde. Ein religiöser Mechanismus.

Die protestantischen Kirchen haben ihre Freiheit aber auch noch lange nicht realisiert. Auch sie sind gebunden. Kein System, auch das beste und richtigste, kann erlösen, wenn es nicht diejenigen erreicht, die der Befreiung harren. Doppelt schlimm ist es, wenn auch das System fehlt. Dann gerade wird jede andere Sicherheit und Festigkeit bewundert und beneidet. Denn sie soll besser sein als eine lange andauernde Krisis. Doch ist eine solche Festigkeit keine Überwindung der Krisis, wie wir sie als freie Menschen, freie Christen brauchen, um wirklich Christen sein zu können.

Um das allgemeine Unbehagen loszuwerden, genügt es nicht planlos hin- und hertastend dies und jenes zu versuchen, um Befriedigung zu finden. Es gilt dem Wesen der Sache auf den Grund zu gehen.

Die geistige Atmosphäre, in der wir atmen, wird von der Philosophie geliefert. Denn von dorthier kommen die letzten Problemlösungen, ob sie nun gut oder schlecht sind, von berufenen oder

unberufenen Lehrern der Weltanschauung herkommen. Die letzten Fragen und die Antworten auf sie brauchen nicht immer in philosophischer Uniform aufzutreten. Sie können volkstümlich kommen, wie die Gleichnisse aus dem Munde des Nazareners, und sich dennoch durchsetzen. Sie können aber auch verbogen, verdeckt und umgedeutet werden. Irgendwelche Interessen können sich entgegenstellen und Hindernisse in den Weg rollen. Unbewusste Motive wirken von allen Seiten mit. Da gilt es einen persönlichen Kampf auszufechten. So scheitern gute Gedanken, hohe Ziele, geniale Ideen und Erkenntnisse am Widerstand von einigen wenigen Schulhäuptionern oder Parteiführern. Ganz wie die frohe Botschaft bei den Pharisäern Anstoss erregte. Dadurch wird die allgemeine Verstimmung verschleppt und in eine chronische Erkrankung verwandelt, deren Diagnose immer schwerer wird, weil man die charakteristischen Symptome von den nebensächlichen nicht mehr gut unterscheidet.

Wie synkretistisch unser heutiges Christentum aussieht, darüber gibt es eine umfassende Literatur, wo fast jeder einzelne Gedanke haarscharf erfasst und analysiert wird. Natürlich ist eine solche Arbeit sehr verdienstvoll. Doch ist sie meist nur kritischer Natur und zeitigt leicht mehr negative Resultate, die eher zu der Krise als zu ihrer Überwindung beitragen. Deswegen kann sie freilich nicht unterbleiben. Denn Reinigung tut not in jedem Fall.

Uns kommt es hier nicht auf eine Menge religionshistorischen Stoffes an, sondern auf die Feststellung philosophischer Hemmungen, die der Reinheit des Christentums hinderlich sind. Daher müssen wir uns an die grossen Prinzipien wenden, die als Weltanschauungen oder Systeme der Weltordnung um die Herrschaft kämpfen.

## § 2. Der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen.

Es heisst immer wieder, dass Glaube und Wissenschaft im Streit lägen. Eine Masse apologetischer Literatur liegt vor, um den Abgrund zwischen Glauben und Wissen zu überbrücken. Doch es nützt alles wenig. Die Apologetik geht selbst gewöhnlich auf dasselbe Glatteis, vor dem sie Ungeübte warnen will. Denn sie erkennt den Gegensatz zwischen Wissen und Glauben an. Dabei will sie den Glauben mit den Mitteln der Wissenschaft stützen, d. h. mit den Kräften des Feindes, ohne

denselben zu stürzen. Was soll dieses Spiel? Das sieht dem Versuch den Teufel durch den Beelzebub auszutreiben kolossal ähnlich. Wie kann das helfen? Da war der derbe Martin Luther aufrichtiger, wenn er den Verstand erdrosseln wollte und über Aristoteles schimpfte, dem er durch Melanchthon schliesslich doch erliegen musste.

Es fragt sich, wo dieser heillose Gegensatz hergekommen ist, dass man mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ sein zu können vermeint? Oder dass Schlatter mit scheinbarem Recht die ganze Wissenschaft als atheistisch bezeichnet, denn mit Gott als Erklärungsgrund wäre ihre Methode nicht mehr wissenschaftlich. Will nun die Theologie ihre akademischen Rechte aufrechterhalten, so muss sie in eine schwere Lage geraten, in ein Dilemma.

Um diese Hauptfrage der religiösen Krisis zu beantworten, muss man entweder psychologisch oder historisch den Grund des verhängnisvollen Zwiespaltess auffinden. Diese Tat ist schon getan. G. Teichmüller gibt uns darüber in seiner Religionsphilosophie sehr klare Auskunft<sup>1)</sup>.

Danach rührt der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen vom idealistischen Denken her. Dass die *γνώσις* der *πίστις* übergeordnet wurde, ist ja bekannt. Es kommt aber nach Teichmüller darauf an, zu fragen, warum dieser Standpunkt dem Idealismus eigentümlich ist. Es ist wichtig einzusehen, dass Plato nur das rein bei sich seiende Denken als Organ der Gewissheit betrachtet und alle anderen Erkenntnisquellen ausdrücklich tief unter diese stellt<sup>2)</sup>. Alle seine Beweise sind nichts anderes, als die Entbindung des reinen Idealismus aus der trüben Gestalt der Meinung (*δόξα*) zur Klarheit der philosophischen Anschauung<sup>3)</sup>.

„Charakteristisch für den Pantheismus des Idealisten ist nun das Verhältnis, in welches die verschiedenen geistigen Funktionen gestellt werden. Da nämlich das Vermögen der Erkenntnis nicht als ein Vermögen neben anderen betrachtet wird, sondern als die höchste Form, zu welcher der ganze Inhalt der Seele und des Geistes sich stufenmässig erhebt, so können alle anderen Vermögen nur als untergeord-

1) RPh. 482 ff. Gnosis und Pistis.

2) St. 162 Anm.

3) St. 162

nete Stufen des Erkenntnisvermögens gelten . . . . Den Forderungen des Idealismus gemäss müssen wir die Kunst und die Religion als die noch auf der Stufe der Anschauung, der Vorstellung und des Gefühls befindliche Erkenntnis betrachten, die zwar auch von der Idee schon erfüllt sind, aber dieselbe noch nicht begrifflich erkennen, weil erst auf der Stufe des reinen Wissens die in Vorstellung und Gefühl noch verschleierte Idee sich selbst in Begriffen erkennt und so als absoluter Geist hervortritt.

„Mithin muss in dem Idealismus der Gegensatz, der sich wirklich in dem Gebiete der Erkenntnis (nämlich zwischen Wissen einerseits und Meinen, Glauben, Ahnen, Vorstellen andererseits) ungerechterweise auf die anderen Gebiete des Geistes, die keine Formen der Erkenntnis sind, ich meine auf Kunst und Religion ausgedehnt werden, so dass nun der Wissende, der nicht einmal *primus inter pares* ist, mit Arroganz auf die Religiösen und Künstler herabsieht, weil er ganz denselben geistigen Inhalt, wie jene, zu umfassen und denselben nur in der vollkommensten Reinheit und Klarheit zu besitzen glaubt, während jene nicht von ihm Verschiedenes besässen, sondern denselbigen Inhalt nur träumend und trübe und verworren erfassten.

„Diese ungerechte und falsche Stellung des Wissens findet sich, weil sie dem Idealismus notwendig und eigentümlich ist, schon bei Platon, dem Vater dieser Weltanschauung . . . . Kurz, Platon macht die Wissenschaft (Philosophie) zum unbedingten Herrn, Patron und Kurator über die unmündige Religion . . . Diese Platonische Aufstellung von dem Gegensatz zwischen der gehorchenden und blinden Pistis und der befehlenden und sehenden Gnosis findet man dann durch eine ganze Geschichte überall da, wo der Idealismus zur Herrschaft kommt, und selbst die Kirchenväter und die Scholastiker wurden, weil sie ihre philosophische Bildung dem griechischen Idealismus verdankten, von diesem Gegensatze immer in die Enge getrieben und bald zu Ketzereien, bald zu obskurantischen Absurditäten geführt. Von Anfang an aber machten sie, im Bewusstsein eines neuen und eigenen, von der Philosophie unabhängigen Gutes, die unbeweisbare und deshalb

den Klugen unbegreifliche Forderung, dass die katholische Kirche auf der Pistis und einer von der Philosophie unabhängigen Offenbarung ruhen solle, und dass die Tugenden des Glaubens höher wären als das Wissen. Darin hatten sie ohne Zweifel vollkommen Recht, aber sie konnten ihre Forderung nicht rechtmässig begründen, weil die Offenbarung doch auch nur die Wahrheit, also einen Erkenntnisinhalt offenbar machen sollte, den die Wissenschaft prüfen kann und muss. Darum findet sich, wie die Geschichte der Dogmatik zeigt, in allen Perioden der Entwicklung des Dogmas die häretische Neigung, die Gnosis oben an zu stellen und die blinden Pistiker zu verachten. Diese grosse Schwierigkeit und Verlegenheit bedrängt den Theologen bis auf den heutigen Tag. Denn der Idealismus ist bis jetzt die vornehmste Philosophie gewesen und die grossen Theologen aller Zeiten haben ihm gehuldigt.

„Da diese für den Idealismus charakteristische Überordnung der Gnosis über die Pistis ebenso notwendig wie irrig ist, so muss der Fehlschluss aufgedeckt und der Grund des Fehlers erkannt werden, was nur unter der einzigen Bedingung möglich ist, wenn wir eine höhere und wahrere Weltanschauung als den Idealismus besitzen.“<sup>4)</sup>

Der Widerspruch Teichmüllers ist gerichtet gegen die idealistische Auffassung der Religion als einer unreifen vorwissenschaftlichen Stufe der Erkenntnis. Demgegenüber betont er die Religion „als Gesinnung, welche der Mensch als Persönlichkeit gegen Gott hat und welche daher keine Stufe der Erkenntnis schlechthin darstellt, einmal, weil diese Gesinnung bloss bewusst wird und nicht auf einem logischen Prozesse beruht, zweitens, weil sie bei allen Erkenntnisstufen möglich und wirklich ist, und drittens, weil sie zu ihrem Ausdruck noch zwei von der Erkenntnis völlig verschiedene, selbständige geistige Vermögen fordert, nämlich den Willen (oder das Gefühl) und das Vermögen der Tat.

„Dadurch ist der Fehlschluss nachgewiesen, und der Grund des Fehlers wird damit zugleich offenbar. Denn weil dem Gefühlsvermögen und der Tat gewisse Erkenntnistätigkeiten koordi-

4) RPh. 482 ff. Die meisten Sperrungen von mir. E. T.

niert sind, durch welche man seine Gefühle und die daraus fließenden Handlungen erklärt und rechtfertigt, so blickten die Idealisten (nach dem Sophisma de pluribus interrogationibus) auf die koordinierten Vorstellungen hin mit Übersehung der anderen selbständigen und eigenen Elemente . . . So ist der Grund des Fehlers offenbar gemacht.

„Da wir nun aber die Selbständigkeit der drei Vermögen des Geistes erkannt haben, so sehen wir auch klar die Unabhängigkeit von der Wissenschaft ein und verstehen nun, weshalb die Kirche sich in allen Zeitaltern gegen die Philosophie stellte und eine eigene Quelle der Gewissheit, eine eigene Offenbarung zu besitzen behauptete, ohne dies beweisen zu können. Wir erkennen aber zugleich, dass die Feindschaft gegen die Wissenschaft schlechthin eine unnütze und nicht gerechtfertigte Stellung der gläubigen Theologen ist, da bei Gesinnung gegen Gott (Religion) dem religiösen Gefühl (Ethik) immer irgendeine Erkenntnis (Dogma) zugeordnet ist, ebenso wie ein gewisses Tun (Kultus). Diese zugeordnete Erkenntnis kann nun alle Stufen der Ausbildung durchlaufen und mithin in rohen abergläubischen Vorstellungen, wie auch in den subtilsten philosophischen Begriffen bestehen. Wir haben also bloss die ungerichte Arroganz der idealistischen Philosophie abzuweisen, die ihre Überordnung über die Religion wissenschaftlich nicht beweisen kann und deshalb vor ihrem eigenen Tribunal verurteilt wird. Dagegen steht nichts im Wege, die reine und vollkommene Religion auch mit dem ihr zugeordneten reinen und vollkommenen Wissen zusammenzuschliessen, wie ebenfalls eine adäquate Gemütsstimmung und ein reiner und vollkommener Kultus ihr zugehört. Die wahre Philosophie stiftet also keinen Konflikt, sondern gibt einem jeden, was ihm gehört, und kann darum in Gerechtigkeit mit der Religion sich vertragen und in einem versöhnten und mit sich einigen Gemüte wohnen. Der Idealismus aber ist von der Gnosis unabtrennbar und deshalb immer prinzipiell der Religion feindlich, wenn dies auch verschleiert wird, wie bei Schleiermacher, der das Gefühl zwar als Quelle der Religion auffasste, in dem Gefühle aber törichterweise auch schon das Erkennen eingeschlossen wählte und deshalb in seiner Dogmatik arglos von dem Spinozistischen und Platonistischen Idealismus ausging, wodurch seine ganze Theologie ein Zentaur wurde und nach beiden Seiten hin immer Unredlichkeiten begehen

musste, da die verummte Religion bald als Gefühl ihr frommes Antlitz, bald die Hörner der Gnosis sehen liess“.<sup>5)</sup>

Entsprechend den drei Funktionen der Seele teilt Teichmüller die idealistisch auf Bevorzugung der einen dieser Funktionen gebaute Religion, den Pantheismus, in drei Typen, den Pantheismus der Tat, des Gefühls und des Gedankens. Der letztere ist der Schöpfer der wissenschaftlichen Dogmatik. Denn „der Idealismus drängt immer und notwendig dahin, die ganze Welt in einer Erkenntnisfunktion aufzulösen und deshalb die Weisheit (Philosophie) für diejenige Offenbarung des Wesens aller Dinge zu erklären, welche selbst zugleich das Wesen aller Dinge ist, so dass Subjekt und Objekt in der Erkenntnisfunktion verschwindet“<sup>6)</sup>.

„Da sich nun alles bei Platon um die Erkenntnisfunktion dreht, so müssen die wichtigsten Dinge natürlich unerklärt bleiben oder missdeutet werden, weshalb er weder von Gott noch von Seele, Religion, Materie, Gefühl oder Willen und Bewegung eine befriedigende Erklärung geben kann und darum auch das Erkennen überhaupt und die Vernunft selbst nicht recht zu stellen weiss, weil er für sie den zugehörigen Ort in dem Koordinatensystem unserer geistigen Funktionen nicht gefunden hat“.<sup>7)</sup>

Auf Grund einer eingehenden Kritik ergibt sich klar, „dass, wenn eine Idee an die Spitze der Welt gestellt, auch die höchste Leistung in der Welt, das Heil und die Vollkommenheit nur eine theoretische Funktion sein kann, und dass also der Idealismus nicht die geeignete Philosophie ist, welche einer christlichen Dogmatik zugrunde liegen darf. Gleichwohl ist es den Theologen nicht zu verübeln, dass sie von Anfang an mit dem Idealismus Fühlung suchten, weil diese philosophische Richtung bisher die bedeutendste und fruchtbarste gewesen ist und auch durch den Gang der Geschichte die logische Bildung der Kirchenväter und die Bildung der Dogmen bestimmte. Alle Theologen aber konnten ihre echten christlichen Wahrheiten immer nur zur linken Hand dem Idealismus antrauen, und keine theologische Dogmatik erreichte bis jetzt einen streng wissenschaft-

---

5) RPh. 484 ff. Die Sperrungen von mir. E. T.

6) RPh. 493. Die Sperrungen von mir. E. T.

7) RPh. 498.

lichen Charakter, wo man wenigstens nicht das Christentum zugunsten der idealistischen Philosophie gänzlich aufzuopfern bereit war“<sup>8)</sup>.

An der Hand von Beispielen (A. v. Oettingen, O. Pfeleiderer und A. Ritschl) zeigt Teichmüller, „dass der Idealismus ebenso gefährlich ist, wenn man ihn annimmt, als wenn man sich soweit von ihm entfernt, zu meinen, man könne sein trocken Brot ohne das Salz der Metaphysik verzehren. Die christliche Religion bietet aber selbst eine Metaphysik und verlangt volle Überzeugung, woran Kopf und Herz gleichen Anteil haben . . . . Eine solche Metaphysik war seit Hegel Desiderat, und sie konnte sich überhaupt erst ausbilden, wenn das Ich sich selbst von seinen Funktionen unterschied, und wenn die Erkenntnisfunktion sich in die spezifischen und semiotischen Formen gliederte, damit die seit Platon alles in sich verzehrende Flamme der blossen Erkenntnisfunktion zwar nicht gelöscht würde, aber in gerechten Grenzen ihr wohltätiges Licht auch zur Anerkennung der Persönlichkeit selbst und ihrer übrigen Funktionen leuchten liesse.

„Eine mutige Theologie wird die historische Kritik und die Philosophie offen herausfordern, weil das Christentum eine wirkliche Wahrheit verkündigt und wie damals, so heute und für alle Zeit in der wirklichen Welt gelten will und zu gelten das Zeug hat.“<sup>9)</sup>

So sind wir bei der Frage nach dem religiösen Zwiespalt im Menschen auf die Wurzel des Übels, die Zweiseidigkeit des Idealismus herausgekommen, die, statt nur im Denken tätig zu sein, den ganzen Menschen der Idee opfern will. Also sind wir genötigt auf den idealistisch vernachlässigten Menschen zurückzugehen und sein eigenes Seelenleben im Zusammenhang mit dem Problem des Seins zu untersuchen. Da wir aber vor allen Dingen die Grenzen der Erkenntnis in die richtige Weite zurückzuweisen haben, so müssen wir zuerst das echt Menschliche, das das Individuum in seine Rechte wieder einsetzt, zur Sprache bringen, nämlich das Bewusstsein, und sein Verhältnis zur Erkenntnistätigkeit feststellen.

---

8) RPh. 522.

9) RPh. 526. Meine Sperrung. E. T.

### § 3. Bewusstsein und Selbstbewusstsein.

Es klingt wie ein mächtiger Fortschritt dem Idealismus gegenüber, wenn es heisst: „Das Bewusstsein ist die Vorbedingung aller Erkenntnis“. Allein gleich wird wieder das Bewusstsein oder seine Formen so verallgemeinert oder in die Grenzen des Denkens hineingezwungen, dass das Bewusstsein sich in Denkformen verwandelt und sein eigentliches Wesen aufgeben muss. Die fatale Angst vor dem Subjektivismus, der so schwer zu bewältigen ist, drängt immer wieder zurück ins idealistische Geleise. Ja, sogar der Begründer der neuen Epoche in der Philosophie, Descartes, kommt zu seinem Ich nicht unmittelbar, sondern auf dem Umwege des Denkens. Er muss sich sein eigenes Sein erst erschliessen, um dessen sicher zu sein. Bei vielen Philosophen ist das Bewusstsein eigentlich ganz überflüssig, auch wenn es anerkannt wird. Zur Begründung des Wissens scheint es ihnen eher störend als förderlich zu sein. Im besten Fall wird sein Wesen wieder nur mit Vorstellungen, Denken und Erkennen ausgefüllt und sogar letztlich identifiziert. Fühlen und Handeln kommen als recht unzuverlässige Funktionen kaum in Betracht und gehören dann in die unsichere, dazu einseitige empiristische Psychologie. In der Philosophie kommen sie vorwiegend nur als Erscheinungen in Betracht, die fast ohne selbständige Bedeutung sind. Die Nachwirkungen des Idealismus sind noch immer so stark, dass weder das Bewusstsein noch das wirkliche Ich zur Geltung gelangen kann. Die Interessen der Objektivität können es so schwer zulassen, da dann das Allgemeine bedroht ist, in dem immer das einzig Wertvolle erblickt wird. Selbst so grossartige Gedanken, wie Kant sie über die Menschenwürde äusserte, sind wiederum über die „reinen“ (allgemeinen) Menschheit abgeleitet. Eine wirkliche Rolle, wie im Christentum, hat der Mensch mit seinem Bewusstsein in der Philosophie noch nicht geführt, da die Philosophie selbst immer wieder nur als Denken gefasst wird.

In dieser Hinsicht ist von Interesse auch der Begriff der Philosophie von Teichmüller, wenn er diese das dialektisch ausgebildete Bewusstsein des Geistes von sich selbst und seinen Tätigkeiten nennt<sup>10)</sup>.

Mit einer derartigen Definition und deren Begründung ist die Forderung der später aufgekommenen Lebensphilosophie

---

10) RPh. 5, 6, 7, 11, 261.

sicher fundiert ohne die geringste Gefahr für die Wissenschaftlichkeit. Denn die sonst als gültig und objektiv angesehene Philosophie mit ihrer äussersten Abstraktionsfähigkeit ist ebenso an das Bewusstsein gebunden wie selbst die Mathematik, da tatsächlich keine geistige Leistung überhaupt ohne Bewusstsein möglich ist. Auch das sogenannte Unbewusste gehört dem Wesen nach trotz seiner geringen Quantität oder Intensität in dieses Gebiet.

Freilich lässt sich fragen, ob denn dieses Bewusstsein als persönliches Element für die Philosophie notwendig oder wichtig sei. Diese Frage ist in Hinsicht auf die Objektivität natürlich wichtig, um so mehr als heutzutage wieder die Gegenständlichkeit gegenüber der Zuständlichkeit sich behaupten will. Wie soll denn auch von Allgemeingültigkeit die Rede sein können, falls manches persönliche Bewusstsein mit im Spiel ist? Wir wollen doch in der Wissenschaft gerade den Individualismus, den Subjektivismus, den Solipsismus und ähnliche störende Differenzierungen überwinden. Es wird wohl mit Recht über die viel zu grosse Menge von philosophischen Schulen und Richtungen geklagt. Rührt nicht gerade das von allzugrossen Konzessionen an das Bewusstsein her? Und wenn auch keine Philosophie und keine platonische Idee frei in der Luft schwebt, sondern immer von irgendwelchen Menschen „vertreten“ oder bestritten wird, hat es dann etwas auf sich, dieses natürliche „Mittelglied“ besonders herauszustreichen?

Schon die Psychoanalytiker haben interessante Belege und Beispiele dafür erbracht, welche persönliche Bindungen im Geistesleben tatsächlich bestehen. Ohne von dem allen bedingungslos überzeugt zu sein, ist es möglich logisch zu zeigen, dass, ganz abgesehen von jenen „psychologischen“ Hinweisen, die manchmal zu stark physiologisch anmuten und wohl einiger metaphysischer Korrekturen oder Ergänzungen bedürfen, dennoch die Person des Philosophierenden deswegen unumgänglich ist, weil sie ihrerseits notwendige Beziehungspunkte zu geben und Gesichtspunkte zu bestimmen hat, ohne die die Wissenschaft nicht vorwärtskommt. Dabei spielt auch die intellektuelle Intuition eine Rolle, die ohne den betreffenden Denker, Redner, Leser, Hörer einen logischen Sprung bedeuten würde. Erst die Einheit der Person ermöglicht überhaupt die Einheit des Den-

kens, Wissens, Handelns, Wollens. Diese Einheit der Person, die die einzige und wirkliche Grundlage des menschlichen Geisteslebens bildet, findet sich nirgends als nur im persönlichen Bewusstsein. Ohne dieses Bewusstsein gibt es auch keinen Fortschritt der Allgemeinheit. Alle Bildung und Kultur, Kunst und Religion, Politik und Moral kommt nicht vom Fleck, wenn nicht mehr Menschen das Gewonnene sich in ihr persönliches Bewusstsein aufnehmen und aneignen. So merkwürdig es ist, in der „objektiven“ Wissenschaft von Schulen, Richtungen, Strömungen, Parteien zu reden, als ob eine neue Wahrheit einer Abstimmung und Anerkennung bedürfe, mit der Abhängigkeit vom Einzelbewusstsein ist auch hier zu rechnen. Ebenso liegt auf dieser Linie die Erziehungsarbeit, die Mission, die Propaganda, die Literatur, das Presswesen, die Kongresse und Versammlungen, die öffentliche Meinung.

Es kommt also darauf an, das Wesen des Bewusstseins und seine Beziehung zur Erkenntnis festzustellen.

Da das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein und die Empfindungen bis heute noch mancherseits als unterste Stufen der Erkenntnis betrachtet werden, so ist die Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis, die Teichmüller vornimmt, noch lange nicht überholt noch eingeholt. Dass die beiden termini schon längst da sind, ist kein Zeichen für wirklich gewonnene Klarheit. Die Verzweiflung an der Metaphysik, die nach Hegel einsetzte und die Philosophie in empiristisch-psychologische Bahnen trieb, hat es verschuldet, dass Herbart's Sehnsucht nach einer spekulativen Psychologie sich nicht erfüllen konnte. Denn eine blasse einseitige Empirie kann zu keiner Zusammenfassung und Übersicht kommen, da sie aus dem Kreise des Einzelnen, resp. Zufälligen nicht herauskommt, ohne ihr Prinzip aufzugeben und den Schwerpunkt des Realen zu verlegen. Man kommt in der Erkenntnis nicht weiter, wenn die Wege der Erkenntnis irgendwie gesperrt sind und sich als Aporien erweisen <sup>11)</sup>.

Teichmüller konstatiert vier grosse Hindernisse, die eine befriedigende Lehre über die Erkenntnisquellen nicht zulassen: „Erstens verstand man Bewusstsein und Erkenntnis nicht zu scheiden, zweitens erkannte man das Ichbewusstsein nicht, drittens fehlte die Anerkennung des bewegenden Vermögens, und viertens

---

11) PL. 14 ff.

konnte man das Wesen der Erkenntnis selbst nicht definieren“<sup>12)</sup>. Dieselben Ursachen erklären auch manchen anderen Fehler und Mangel, der nicht nur der Philosophie, sondern durch sie auch den anderen Wissenschaften nachteilig ist.

#### § 4. Bewusstsein und Erkenntnis.

Dass Bewusstsein und Erkenntnis nicht gleichgestellt werden können, zeigt schon die Tatsache, dass jede Erkenntnis sowohl bewusst wie unbewusst werden kann, ohne selbst inhaltlich veränderlich zu sein<sup>13)</sup>. Eine vergessene Erkenntnis wird dadurch nicht etwas anderes, dass sie im Augenblick nicht einfällt, d. h. nicht bewusst wird.

Das Bewusstsein, ob eines Aktes oder des Selbst oder eines Vorstellungsinhalts, einer Gefühlsqualität oder einer Empfindung — ist immer unmittelbar, abgesehen vom Grade der Intensität. Ein mittelbares Bewusstsein ist ein Unding. Daher sind solche Schlüsse, die erst zum „Selbstgefühl“ oder Selbstbewusstsein bringen sollen, wie *ago, sentio, cogito, ergo sum* — idealistische Verirrungen.

Der Schluss, die *conclusio* gehört zur spezifischen Erkenntnis, da deren Elemente oder Objekte auch Erkenntnisse sind. Um einen Schluss zustande zu bringen, brauchen wir Beziehungspunkte (*maior* und *minor*), die unter einem Gesichtspunkt (*medius*) verknüpft werden und auf diese Weise ein Koordinatensystem bilden<sup>14)</sup>. Solche Elemente hat das Bewusstsein nicht, da es unmittelbar ist. Allerdings reden wir auch vom Bewusstsein eines einzelnen Aktes, z. B. des Denkaktes. Ich bin mir meines Denkaktes bewusst, ebenso wie des Denkinhalts. Aber der Akt und der Inhalt selbst sind kein Bewusstsein und können nicht bewusst werden, sondern ich, der denkende Mensch, bin mir ihrer bewusst. Ebenso habe ich ein Bewusstsein, dass meine Arbeit mich befriedigt oder nicht befriedigt. Das Bewusstsein gehört dem Menschen, dem Ich zu, ist aber auch nicht er selbst, sondern er hat oder hat nicht dieses oder jenes Bewusstsein (Schlaf, Ohnmacht, Zerstretheit).

12) PL. 215.

13) PL. 18.

14) RPh. 208.

Obgleich das Bewusstsein selbst keine Elemente der Erkenntnis anwendet, kann und muss es doch als Beziehungspunkt der Erkenntnis dienen <sup>15)</sup>. Da die einzelnen Zustände des Bewusstseins und das Selbstbewusstsein als reines Bewusstsein keine Erkenntnis ist, so nennen wir das, was von ihm als Beziehungs- oder Gesichtspunkt in die Erkenntnisfunktion gelangt, erkenntnisloses Element, z. B. Farben, Töne, Geruch, Geschmack u. s. w., sofern wir davon nur ein unmittelbares Bewusstsein haben. Die Sinnesempfindungen als solche sind dabei kein Bewusstsein, sondern immer sind wir diejenigen, denen das Bewusstsein der Empfindung, Wahrnehmung, des Denkens, Wollens, Handelns, Seins zugehört und die diese Zustände des Bewusstseins als an sich erkenntnislose Elemente für das Denken und Erkennen verwerten.

Wir können jetzt das Bewusstsein definieren als ursprünglich einen spezifischen Grad der Intensität einer einzelnen elementaren geistigen Funktion und zweitens als die Summe aller gleichartigen und gleichzeitigen Akte <sup>16)</sup>.

Vergleichen wir damit die Definition der Erkenntnis als eines aus Beziehungspunkten unter einem Gesichtspunkt gewonnenen Koordinatensystems <sup>17)</sup>, so ist der Unterschied zwischen Bewusstsein und Erkenntnis durchaus klar.

Da die Intensität beim Bewusstsein sehr verschieden sein kann, so gehört es in dieser Beziehung unter die Kategorie der Quantität <sup>18)</sup>. Eine Erkenntnis, nämlich eine und dieselbe, z. B. das Einmaleins, die Astronomie an sich, ist davon ausgeschlossen. Ein Individuum kann wohl mehr oder weniger wissen oder behalten, doch das betrifft nicht die Erkenntnis als solche, die immer identisch und unveränderlich bleibt. Das Veränderliche gehört nie zur Erkenntnis, sondern zum Bewusstsein (und erst durch dieses zum Ich), wengleich dieses selbst, sowohl als Aktbewusstsein wie als Selbstbewusstsein, unwandelbar ist.

Das Bewusstsein als solches kann nicht unter die Schätzung des Wertes nach dem Gesichtspunkt von wahr oder falsch

---

15) PL. 19.

16) PL. 23.

17) PL. 263.

18) PL. 27.

kommen. Dieses kommt nur der Erkenntnis zu<sup>19)</sup>. Ein falsches Bewusstsein ist sogar im Traum unmöglich. Dagegen fragen wir, ob ein Bewusstsein wirklich ist oder nicht. Nach der Kategorie des Seins gehört die Erkenntnis in das Gebiet des ideellen Seins<sup>20)</sup>, das Bewusstsein in das Gebiet des realen Seins<sup>21)</sup>, (das Ich zum substantialen Sein)<sup>22)</sup>.

Dank den Elementen der spezifischen Erkenntnis ist diese mitteilbar, beweisbar, lehrbar. Auf das Bewusstsein trifft das nicht zu, weil es unmittelbar ist. Sofern aber das, was nach der Analogie bei anderen Wesen durch unmittelbares Erfassen im Bewusstsein selbständig ergänzbar ist, wie die Resultate der Sinnesempfindungen, Gefühlsqualitäten (tragisch, komisch), kurz alles, was an sich erkenntnislos ist und was infolgedessen durch entsprechende Zeichen, Symbole, Bewegungen (Grüssen, Handreichen, weisse Fahne bei der Kapitulation), also semiotisch ausgedrückt wird und bedingungsweise, um es mit Erkenntnis zusammenzuordnen, als semiotische Erkenntnis bezeichnet werden kann<sup>23)</sup>, dieses alles ist nicht direkt, sondern nur in Verknüpfung mit den spezifischen Erkenntnismitteln „übertragbar“, eigentlich im Denken und dem zugehörigen Akt des Bewusstseins weckbar, erregbar, führbar. Hier eröffnen sich weise Aussichten für die Erziehung, Mission, Propaganda, öffentliche Wirksamkeit, deren Erfolg von der Weckung und Anknüpfung von Vorstellungen abhängt, die das Gefühl (= Wollen) mitreissen und das Handeln in Tätigkeit setzen. Das ist die Topik für das Problem der Lehrbarkeit überhaupt.

Zur bewussten Erinnerung sind immer Elemente nötig, die direkt im Erkenntnisgebiet vorkommen, also eine Anschauung, ein Vorgang, ein Tun oder Leiden, ein Gedanke u. dgl. Denn ohne Beziehungspunkte unter einem Gesichtspunkte, das heisst, ganz isoliert und ohne irgendein spezifisches Erkenntniselement haben wir nur blosses einfaches (elementares) unmittelbares Bewusstsein und seine erkenntnislosen Assoziationsgruppen. An diesen letzteren arbeitet die Psychoanalyse. Daher die Anstrengung, die sie braucht. Die sog. unbewusste Erinnerung oder

19) PL. 69.

20) WW. 51, 128.

21) WW. 53.

22) WW. 45, 56, 71, 112, 129.

23) WW. 95 ff., 106 ff.

das blosse Gedächtnis enthält nämlich kein ideelles Sein<sup>24)</sup>.

Das Bewusstsein ist immer singular, also an das Zeitlich-Räumliche und dessen Einzelheiten gebunden (so ist aber nicht das Ich, sondern nur sein Bewusstsein), die Erkenntnis dagegen, als spezifische, geht dem Allgemeinen nach. Das Einzelbewusstsein berührt sich mit dem mundus sensibilis, die Erkenntnis mit dem mundus intelligibilis.

Lässt man das Ich, den Besitzer des Bewusstseins wie der Erkenntnis, aus dem Spiel, mit oder ohne (meistens ohne) Absicht, so ist es kein Wunder, dass bei der Betonung des Empirismus, auch ohne das Bewusstsein besonders zu betonen, der Standpunkt in den Sensualismus ausläuft, bei apriorisch-spekulativ gerichteten Denkern aber in den Intellektualismus. Bei weiterer Entwicklung zur Weltanschauung wird aus diesen entsprechend der Materialismus (Positivismus, Agnostizismus, Skeptizismus) oder Idealismus (Gnostizismus, Pantheismus).

In übersichtlicher Form lassen sich die Merkmale des Bewusstseins und der Erkenntnis so darstellen:

Bewusstsein	Erkenntnis (spezif.)
1. ist unmittelbar, d. h.	1. ist ein <b>Schluss</b> , d. h.
2. <b>ohne</b> Beziehungspunkte, dient aber selbst als Beziehungspunkt der semiotischen Erkenntnis, d. h. als erkenntnisloses Element der spezif. Erk.	2. ein Koordinatensystem aus mindestens zwei Beziehungspunkten unter einem Gesichtspunkt verknüpft.
3. ist an sich unwandelbar, keiner Bildung fähig (z. B. das Bew. der weissen Farbe), also vollkommen, daher als Beziehungspunkt brauchbar.	3. ist immer identisch, unveränderlich, daher objektiv.
4. unterliegt der Kategorie der Intensität (Quantität).	4. unterliegt nicht der Kategorie der Intensität.
5. ist wirklich oder nicht.	5. ist wahr oder falsch.

24) PL. 29 f.

- |  |   |
|--|---|
| <p>6. hat (also) [reales Sein (Akte des Denkens, Wollens und Handelns).</p> <p>7. gehört in das blossе Gedächtnis (unbewusste Erinnerung) —</p> <p style="padding-left: 20px;">a) das einfache unmittelbare Bewusstsein und</p> <p style="padding-left: 20px;">b) die erk.-losen Assoz.-gruppen.</p> <p>8. ist nur semiotisch herauszufordern.</p> <p>9. umfasst systemlos die Singularia.</p> <p>10. ist zeitlich-räumlich eingestellt.</p> <p>11. berührt den mundus sensibilis.</p> <p>12. bildet, wenn isoliert, die Basis des einseitigen Sensualismus.</p> | <p>6. hat ideelles Sein (Vorstellungen, Erlebniskomplexe im denkend verarbeiteten Zustande).</p> <p>7. gehört in die klare bestimmte Erinnerungsfähigkeit (wegen der Beziehungspunkte).</p> <p>8. ist mitteilbar, beweisbar, lehrbar (durch die Beziehungspunkte).</p> <p>9. ist universal.</p> <p>10. ist zeitlos, raumlos.</p> <p>11. beherrscht den mundus intelligibilis (rational).</p> <p>12. bildet, wenn isoliert, die Basis des einseitigen Intellektualismus.</p> |
|--|---|

Auch an dieser Übersicht wird klar, warum bei der einseitigen Betonung der Erkenntnis oder der instinktiven Übertreibung der Erfahrung entsprechend einseitige Weltbetrachtungen sich bilden, ebenso aber bei der Verschmelzung oder Vermittelung ohne klare Unterscheidung der Grundlagen (wie beim Spinozismus, Parallelismus, Monismus, Identitätslehre, Dualismus) das Notwendige doch nicht erreicht werden kann.

Zu beachten ist eben, dass beide Seiten, sowohl die Erkenntnis wie das Bewusstsein, vor allen Dingen einem selbständigen Wesen, dem Ich, angehören, welches ausser diesen noch andere Funktionen hat und kein blosses Bindeglied seiner eigenen Funktionen ist. Erst das Ich als Substanz ermöglicht eine richtige und wahre Metaphysik, die dem Christentum tatsächlich entspricht.

Solange das Ich in seiner Substantialität nicht gefunden ist, sondern in geteilten Faktoren der Erkenntnis als Objekt und Subjekt entweder in unüberbrückbarem und unvereinbarem Gegensatz, oder in Parallelität, oder in absoluter Identität wirk-

sam sein darf, stossen wir viel leichter auf Grenzen der Erkenntnis, als bei der richtigen Scheidung dieser Faktoren innerhalb der Persönlichkeit.

Der Ertrag der Erkenntnis steigert sich aber jetzt mächtig, da die Bewusstseins-elemente, die einzelnen Akte im Bewusstsein, das Ichbewusstsein, das Gottesbewusstsein, das Weltbewusstsein als Beziehungspunkte, nach sehr verschiedenen Gesichtspunkten miteinander verknüpft und verglichen, ein gewaltiges Material, neue Problemstellungen und neue Lösungen liefern, die sonst unwirksam bleiben<sup>25)</sup>. Den extremen Weltanschauungen, dem Idealismus und dem Materialismus, ganz fremd und unmöglich, und ebenso ihren Synthesen, ist aber eine wirkliche Anthropologie, in der der Mensch mit seinem Wert und seiner Würde tatsächlich auch prinzipiell zur Geltung kommt. Der Drang nach dem berechtigten selbstverständlichen Menschenrecht hat impulsiv schon öfters Ausdruck gefunden (Humanismus, französische Revolution, Kant, Nietzsche). Aber die hohen Wogen haben sich immer wieder gelegt, weil es nicht möglich war, die Menschenrechte systematisch zu beweisen. So konnte der Mensch immer wieder auf völkerpsychologischem Grunde<sup>26)</sup> als Produkt der Geschichte oder der Umgebung und infolgedessen als blosser Zelle einer grösseren Gemeinschaft dargestellt werden ohne irgendwelchen persönlichen Eigenwert, während der grosse Nazarener aus Sündern und Zöllnern, Kindern und Kranken neue starke Menschen hervorzauberte und der Apostel Paulus sich rühmt, dass Gott dasjenige, das da nichts ist, erwählt hat, um die Stolzen in der Welt zu beugen.

So betrachtet, hat die christliche Botschaft eine ungeheure Mission in der Welt, und zwar auf allen Gebieten. Darum ist es aber auch notwendig, das vulgäre und offizielle Christentum mit aller Entschiedenheit von allen Fremdelementen zu befreien und das spezifische Christentum zu vollem Bewusstsein zu bringen.

### § 5. Ichbewusstsein.

„Da alle Erkenntnis Schluss ist und jeder Schluss ein Koordinatensystem enthält, so bildet unsere gesamte Erkenntnis einen Inbegriff von Koordinatensystemen, indem jedes System wieder anderen Systemen zugeordnet wird und durch dieselben seinen

25) RPh. III.

26) PL. 224 ff.

bestimmten Ort in dem Ganzen aller Koordinationen gewinnt. Alle diese Koordinationen aber haben ihre letzten Beziehungspunkte in den unmittelbar bewusst werdenden Funktionen und dem Ichbewusstsein. Sofern nun überhaupt gedacht oder erkannt wird, herrscht der zureichende Grund, der das Wesen des Denkens und Erkennens ausdrückt, und sofern die Erkenntnisse sich nicht widersprechen, herrscht das Identitätsprinzip. Dieser Funktion des Erkennens in seiner Form von Begründung und Widerspruchslosigkeit entspricht aber zugeordnet die Befriedigung des Gefühls, wie umgekehrt jede Grundlosigkeit (als Mangel einer zugehörigen Koordination) und jeder Widerspruch ein Gefühl des Missfallens oder der Unbefriedigtheit auslöst“<sup>27)</sup>.

„So geht jedes System der Erkenntnis in jeder Wissenschaft unvermeidlich auf das Selbst- oder Ichbewusstsein zurück, sogar zu den erkenntnislosen Elementen, die als die allerersten Beziehungspunkte zu fungieren haben (aber deswegen keine untere Stufe der Erkenntnis als Bewusstsein und Empfindung bilden). Das Gefühl tritt als Wertmesser und Richter auf und entscheidet nach erworbenem Geschmack über die Annehmbarkeit der Erkenntnis, sogar über wahr oder falsch. Denn die Erkenntnis selbst kann gar nicht darüber entscheiden“<sup>28)</sup>.

„Da nämlich jedes Gefühl eine Bewegung auslöst, die Bewegung aber hier in den Denkooperationen, wie man sie freilich nur mit instinktiver Richtigkeit genannt hat, besteht, so wird die Bewegung, falls das zugeordnete Koordinatensystem der Erkenntnis noch nicht gefunden ist, unruhig bleiben und auf zwei (dubium) oder mehreren Wegen suchen und fragen (*πρόβλημα*), weshalb das entsprechende Gefühl der Befriedigung und Gewissheit nicht eintreten kann. Sobald aber, z. B. bei einer mathematischen Aufgabe, die Gleichung gefunden ist, welche alle gegebenen Beziehungspunkte in Ordnung bringt, so hört diese Bewegung auf, die ihr Ziel erreicht hat. Mithin tritt im Gefühl Ruhe, Sicherheit und Gewissheit auf, was man ganz gut an den zugehörigen Ausdrücken, wie *fides*, *πιστις* (Festigkeit) und dem Platonischen *βέβαιον*, als an sicheren Spuren der schlichten Menschheitsphilosophie illustrieren kann“<sup>29)</sup>.

27) PL. 124.

28) PL. 125, 223.

29) PL. 124 f.

Aus dieser Darstellung sehen wir, dass die Erkenntnis als Resultat des Suchens der Wahrheit gar nicht die Frucht der Arbeit einer einzigen Funktion ist. Alle Funktionen sind an der Erkenntniserarbeitung tätig, und zwar mit Zweckbewusstsein. Da aber die letzten Beziehungspunkte als Bewusstsein der Denkakte, als Entscheidungen über den Wert der Ergebnisse oder ihr Vorhandensein überhaupt, sowie über die Notwendigkeit der Fortsetzung der Arbeit von dem Ich abhängig sind, so steht und fällt das Ich mit seiner Wahrheit, das heisst, mit der Sicherheit und Ordnung seiner Beziehungspunkte und deren Koordinationen. Die Wahrheit ist bei ihrer Entdeckung durchaus persönlich, ebenso bei ihrer Verbreitung von Person zu Person. Andererseits kann die sicherste Wahrheit, wie die Mathematik, in ziemlich engen Grenzen bleiben, da nicht alle dafür Interesse oder Zeit haben. So hat denn auch jede Konfession ihre Wahrheit und Pilatus hatte keine. Natürlich trifft solch ein Zustand nicht die Wahrheit an und für sich. Aber von der Wahrheit an sich allein hat der Mensch nichts, wenn er sie nicht findet. Dann ist es ebenso gut, als wenn sie überhaupt nicht da wäre. Eine überindividuelle Wahrheit im Sinne des Idealismus hat wenig Sinn und Wert, wie eine überindividuelle Nahrung, die niemand satt macht, oder eine unpersönliche Wärme, die alle kalt lässt, oder ein Licht, das keiner sieht. Daher kann der Nationalismus die Menschen leichter erhitzen als eine kühle Staatsidee, und die Aussicht auf persönliche Seligkeit die Gläubigen mehr anziehen als die Idee der offiziellen Kirche, die nur die Kirchenleiter idealistisch oder auch persönlich blendet.

Andererseits ist es gar nicht selbstverständlich, wenn man ideengeschichtlich-evolutionistisch denkt, dass die Wahrheit von selbst, wie eine automatische Offenbarung, sich ohne Mühe ausbreitet. Die idealistische unpersönliche Wahrheit, mag sie noch so vornehm und erhebend sein, hat eben mit Unrecht den Menschen vernachlässigt, und hat statt Brot vielen Steine geboten, indem der berechtigte persönliche Anteil des Einzelnen an der Wahrheit zu kurz gekommen ist, da der Mensch statt durch die wirkliche Wahrheit frei zu werden, jetzt immer noch ein blosses Werkzeug, ein Sklave, aber kein Herr oder Besitzer der Wahrheit ist.

Wir wollen damit keinen selbststüchtigen Menschen verteidigen. Der sogenannte „natürliche“ Mensch ist naiver Egoist.

Sein Egoismus ist projektivisch und perspektivisch. Er nimmt einen partikulären Standpunkt ein und betrachtet von dem einen Punkte die Umwelt projektivisch-sensualistisch. Die Werte seiner Sehnsucht, seiner Wünsche liegen draussen. Er will sie haben und geniessen. Darum entsteht ein Kampf auf Leben und Tod. Der naive Egoist hat eigentlich kein richtiges Selbstbewusstsein. Sein Ich ist mehr draussen als drinnen, eine Projektion wie die Ziele, Objekte seiner Absichten. Seine „Selbstsucht“ ist schliesslich Habsucht, Weltsucht, keine Ichsucht. Denn sein Ich ist sehr schwach.

Als tatsächliche Kraftquelle ist das Ich des Idealisten viel stärker. Er hat Opfersinn und Opfermut bis zur Selbstauflösung. Denn er schwärmt für seine Idee, deren Träger und Prophet er ist. Er ist frei vom Perspektivismus. Doch seine Idee projiziert er bis zu einem gewissen Grade doch hinaus, oder aber er identifiziert sich mit seiner Idee, so dass er sich selbst aufgeben kann. Tatsächlich kann er es trotzdem nicht. Doch er weiss nicht, dass das Ich unzerstörbar ist. Denn er sucht nur das Allgemeine, das Abstrakte, das sich in einer grösseren Idee einer Nation, einer Kirche, der Menschheit, des Fortschritts inkarniert. Darum ist er der Selbstentäusserung fähig. Er ist Pantheist oder Mystiker.

Wir suchen eine noch höhere Stufe des Ichbewusstseins, wo weder Selbstsucht noch Selbstlosigkeit die Parole ist, sondern wo der Mensch die Ruhe findet, ohne die Bewegung aufzugeben, wo er den Einklang statt der Zwietracht, die Harmonie statt der Dissonanz, das Schauen statt des Glaubens hat. Auf der ersten Stufe hatten wir das Ich ohne Ewigkeit, da der Mensch Leib und seine Seele dünne Materie war. Auf der zweiten Stufe hatten wir die Ewigkeit ohne Menschen (Staatsidee ohne Bürger, Kirchenidee ohne Gläubige u. ähnl.). Auf der höchsten Stufe sind wir ewige Menschen. Was weder der Materialismus noch der Idealismus leisten kann, kann das Christentum leisten: dem individuellen Menschen die Ewigkeit verbürgen. Der Mensch ist nicht vergänglich, sterblich, endlich, da er wesentlich nicht körperlich ist. Seine Seele ist nicht unsterblich, weil sie Luft ist. Er soll nicht ewig sein, weil er zeitlos und raumlos ist, wie die Idee des Würfels, oder wie die kein Mass kennende Freude des Wiedersehens, oder wie ein Kreis ohne Anfang und Ende.

Das Extremste beansprucht das Christentum: den göttlichen Menschen.

Wie soll man das philosophisch andeuten?

Das heisst: durch das dialektisch ausgebildete Bewusstsein des Geistes von sich selbst und seinen Tätigkeiten.

„Dialektisch zeigt sich der Charakter des Denkens durch die Beziehung. Materie und Form (= Idee) haben als Bauholz (*ὄλη*) oder Modell (Prototyp) etwas Hölzernes und Starres an sich, während das Denken die spröde Isolierung der Elemente durch Beziehung aller aufeinander vermittelt. Im Denken werden die Erkenntniselemente einander so gegenübergestellt, dass sie einander gleichsam anreden und antworten, miteinander verkehren, wie im Dialog. Das Denken lässt nichts isoliert: die Beziehungsformen der Anschauungsbilder löst es in die Empfindungen und die begleitenden Gefühle und Tätigkeiten auf und stellt dann die Gemeinschaft und Beziehung wieder her; die Ideen bringt es durch ihre Beziehung aufeinander zum Bewusstsein und zu Begriffen und verfolgt sie in ihrer Verknüpfung mit den Anschauungen in allen Urteilen und Schlüssen; endlich bezieht es allen Bewusstseinsinhalt auf das Selbstbewusstsein, da das Ich sieht und hört und fühlt und wirkt und vorstellt und denkt. Die sinnlichen Empfindungen (vom unreifen Bewusstsein einem fremden Objekt angehängt, das scheinbar in der „Anschauung“ gegenwärtig ist) nimmt das Denken in das Ich zurück, welches allein Sinnesempfindungen haben kann und welches die Meinung von einem Objekt in sich trägt“<sup>30</sup>).

„In jeder Kategorie finden wir den Weg zur andern. Keine geht (durch Verneinung ihrer selbst, wie bei Hegel) in die andere über, sondern hat in sich die Beziehung auf eine andere, die also mit ihr zugleich als wahr gesetzt ist, wie der Begriff des Vaters nur gesetzt ist zugleich mit dem des Sohnes und niemals der eine ohne den andern. Alle Kategorien zusammen bilden deshalb eine innerliche Einheit, ein System, eine von allen Seiten bezeugte ewige Wahrheit, die im Denken lebendig ist“<sup>31</sup>).

An Kant tadelt Teichmüller, dass seine Denkformen und Kategorien starr auseinanderliegen und keine Vermittelung zulassen, trotz der vielversprechenden Einheit der Apperzeption, so

30) WW. 20.

31) WW. 22 f.

dass er ein Drittes zwischen je zwei derselben stellen will, welches dann von jeder etwas an sich hätte. Aber Kant kommt nicht so weit <sup>32)</sup>.

Bei Hegel hebt sich jede Kategorie selbst durch die in ihr steckende Negativität dermassen auf, dass schliesslich das ganze System sich selbst widerlegt <sup>33)</sup>.

So kann man aber kein Urteil bilden. Wie können wir über die gegebenen Empfindungen urteilen, wenn das Denkende nicht zugleich das Empfindende wäre? Es muss also so sein, dass jedes Element das bleibt, was es ist, und in nichts anderes übergeht. Und alles ist in dem einen Beziehungspunkt, der mit allem in Verbindung steht, dem Bewusstsein, welches allem Denken und Empfinden koordiniert ist und in seinem Selbstbewusstsein alles übersieht, ohne dass irgendeine Kategorie oder Denkform oder eine Empfindung ihre Qualität preiszugeben oder sich aufzulösen hätte. „Es wird nicht Eins der Zahl nach und Verschiedenes der Qualität nach und ist doch dasselbige Sein“ <sup>34)</sup>. Wir haben die Einheit von Denken und Empfinden in unserer eigenen Erfahrung <sup>35)</sup>.

#### § 6. Das Sein.

Der grundlegende Begriff einer wahren Ontologie ist der Begriff des Seins. Obgleich dieser Begriff schon seit den Eleaten auf der Tagesordnung steht, ist er über die Bedeutung des nur Beharrlichen kaum herausgekommen. Entweder wird das Sein als Idee oder als Materie gedeutet. Wenn es bis zur Realität oder Substantialität gedeiht, gesellen sich ihm wieder die Deutungen des Ideellen oder Materiellen oder des Allgemeinen bei, wie die Zuständlichkeit, Gegenständlichkeit, Gedachtsein, Vorge stelltsein u. dgl. Weder die Aussenwelt noch die Innenwelt ist sicher genug, um das Sein beanspruchen zu können. Das Sein verwandelt sich in Geltung, Annahme, Sosein, Dasein. Aber auch diese Arten von Sein sind wiederum nur Abstraktionen nach der idealistischen Methode, deren Anfang bei den Eleaten liegt.

Wenn das Sein nur die oberste Kategorie, der allgemeinste Begriff sein soll, dann vermischen wir doch das wirkliche Sein und haben es also nicht gefunden.

32) WW. 22 f.

33) WW. 23.

34) WW. 23.

35) WW. 24.

Sicher ist, dass das Sein von Aussendungen oder Objekten erschlossen wird <sup>36)</sup>. Das merken wir bei Täuschungen (Träume, Fata Morgana, Halluzinationen), nämlich, dass wir dem Nichtrealen ein Sein zeitweilig zuschreiben und später in Abrede stellen. Also ist die Feststellung des Seins ein Schluss. Folglich stammt der Begriff des Seins selbst aus der Aussenwelt. Sehen wir von der Aussenwelt ab, so bleibt nur unser Ich übrig. Wir könnten jetzt vorläufig annehmen, das Sein bezeichne bloss unsere seelischen Tätigkeiten als Summe oder Einheit <sup>37)</sup> (Komplex der Aktualität, Funktionalität). Diese Tätigkeiten aber erweisen sich als so mannigfaltig und verschieden, dass wir die Identität des Seins dort vergeblich suchen, oder wiederum auf den blossen Zusammenhang des Akzidentellen reduzieren müssen und damit wieder ins Fahrwasser des Idealismus geraten <sup>38)</sup>. Wie ist aber dieser lose Zusammenhang, diese Einheit möglich bei qualitativ so grundverschiedenen Tätigkeiten, wie Denken, Wollen, Handeln? Diese Tätigkeiten sind erst möglich und wirklich, wenn ein Subjekt sie als die seinigen annimmt, wenn es sagt: ich denke, ich handle, in dem Sinne, dass es nicht von der entsprechenden Funktion, sondern von seinem Bewusstsein ausgeht und also das Ich betont: ich bin derjenige, der das tut. Nicht etwas Allgemeines denkt in mir oder durch mich, sondern ich selbst, ganz persönlich und tatsächlich bin ich mir bewusst, dass ich diese Tätigkeit ausübe. Ohne mich würde diese Arbeit gar nicht stattfinden. Und wenn ein anderer dasselbe tun würde, so wäre das etwas anderes, denn dann wäre ich nicht dabei mit meinem Bewusstsein, mit meinem Denken, Handeln, mit meiner Person und meinem ganzen Koordinatensystem, das der Tätigkeit und den Beziehungen einen anderen Charakter geben würde, nicht nur wegen der andersartigen Erfahrungen, die ich besitze, sondern weil ich nicht er bin. Ich als ich bin unersetzlich, undurchdringlich, unvertretbar im metaphysisch realen Sinn.

Statt der Abstraktion als Methode, die nur verallgemeinert und das Sein zu einem blossen Begriffe macht, gehen wir den Weg der intellektualen Intuition <sup>39)</sup>. Das Wesen dieser Intu-

---

36) WW. 24 ff.

37) WW. 29.

38) WW. 30 f.

39) WW. 32 ff.

ition besteht in der Zusammenfassung des unvermittelten Erkennens zur Einheit als Folge der erworbenen Intuitionskraft. Die einheitliche Zusammenfassung der gesonderten Beziehungspunkte oder Erkenntniselemente im Bewusstsein meiner einheitlichen Beziehungstätigkeit ist das Spezifische der intellektualen Intuition<sup>40)</sup>. Der Begriff der Einheit ist nicht lehrbar. Er stammt aus dem persönlichen Einheitsbewusstsein, ist also ein erkenntnisloses Element und nur semiotisch mittelbar, nichtsdestoweniger aber die einzige Garantie jeglicher wirklichen Einheit, die keine blosser Summe, und keine blutarme Abstraktion sein soll. Jetzt wissen wir, warum wir sie nach idealistischer Methode nicht finden können, und warum der Idealismus uns nicht helfen kann. Er geht an der Quelle der Wissenschaft vorbei. Es sei betont, dass diese offenbarungsmässige Einheit die gesonderten Elemente gar nicht übersieht. Es entsteht durch die Zusammenschau kein Verschmelzungsprozess, nichts gerät deswegen in den monistischen Gusstiegel. Keine Übergänge von Kategorien oder Veränderungen der Qualitäten sind deswegen notwendig. Die Hegelsche Ableitung von Allem aus Einem ist ganz überflüssig. Nur die Einheit des Vielen in guter Ordnung ist damit gesichert: „unvermischt und ungeschieden“, das heisst — weder absoluter Monismus noch absoluter Dualismus. Aber auch kein gemilderter Dualismus oder Monismus. Sondern überhaupt weder dieses noch jenes.

### § 7. Die Arten des Seins und das Ich.

Die Untersuchung der Gewinnung des Begriffs des Seins entsprechend seinen Arten führt Teichmüller nach zwei Methoden durch: nach der lexikographischen und nach der dialektischen.

Nach der ersteren Methode kommt er auf drei Arten des Seins heraus:

- 1) das logische Sein in der Kopula — Frage: Was?
- 2) das Sein = Existieren in den Temporalformen — das Dass.
- 3) das Sein als Subjekt — Ich (im Pronomen).

---

40) WW. 36, 37, 38.

Diese Gruppen entsprechen den Aristotelischen *τι ἔστιν* = Akzidenz (*συμβεβηγός*) nach allen Kategorien, dem *ὅτι ἔστιν* und *ὑπόκειναι* (Akt) und dem *ὑποκείμενον*, resp. *οὐσία* (Substanz)<sup>41)</sup>.

Das Neue in dieser Untersuchung liegt in drei Stücken: 1) in der Weglassung der illusorischen sinnlichen Substanzen, 2) in dem Nachweis, dass die Temporalformen dem Existentialsatz zukommen und daher überall, wo sie sich finden, die Einmischung des Existenzbegriffs in die Vorstellung des Was fordern, 3) in der Beschränkung des Wesens auf das Ich<sup>41)</sup>.

Da die sprachliche Analyse doch nur schaffend und symbolisierend ist, ist noch eine philosophische Untersuchung nötig, um Gewissheit darüber zu erlangen, ob den Namen auch eine Sache und ein Begriff entspricht. Als gewiss gilt, was als Ziel eines notwendigen Weges oder allerwege sich immer und unveränderlich darstellt. Die Wahrheit aber finden wir nur im Denken (natürlich in Koordination mit dem Ichbewusstsein und seinen Funktionen)<sup>42)</sup>.

Teichmüller betont dabei ausdrücklich, dass er vom gewöhnlichen Bewusstsein des Menschen ausgeht, um einen Ansatz zu haben, der ausserhalb alles Streitigen liegt. Bei der Analyse des Bewusstseins, wenn wir einerseits auf das wechselnde Tun, Wollen, Denken, andererseits auf die einzelnen gegebenen Inhalte dieser Funktionen hinblicken, entsteht in uns bei dieser Beziehung ein Begriff, der alles dieses Einzelne in Eins zusammenfasst, der jedoch in keinem der gegebenen Inhalte vorhanden ist, aber für alle diese Inhalte gilt, weil er die Beziehung dieses Ganzen zu einem davon verschiedenen Ganzen ausdrückt. Dieses geschieht nicht durch Abstraktion, indem man das Unterscheidende weglässt, da die gesuchte Kategorie nicht, wie in einer chemischen Sublimation, vorhanden ist<sup>43)</sup>. Der Begriff der Beziehung ist nichts Inhaltliches. Bei der Frage Was? wird nur nach dem Inhalt oder Objekt gefragt, worauf die Tätigkeit bezogen ist. Die Kopula bezeichnet attributiv eine Seite des Seins, die wir ideelles Sein nennen wegen der klassischen Terminologie, obgleich diese zu unserer Ableitung nicht stimmt. Ideell soll im engeren Sinne dem *εἶδος* oder der *οὐσία κατὰ τὸν λόγον* entsprechen (also der Vorstellung, resp. Gefühlsqualität).

41) WW. 49.

42) WW. 50 f.

43) WW. 51.

Nehmen wir nun dieses ideelle Sein in der wechselnden Tätigkeit im Bewusstsein, wo derselbe Gedanke, dasselbe Motiv wiederkehrt, so unterscheiden wir den Inhalt der Tätigkeit vom Akt der Tätigkeit in der Vielheit des letzteren gegenüber der Einheit (Einsheit) oder Identität des Inhalts. Der Ton C lässt sich n mal hören: der Akt ist jedesmal ein anderer und wiederholt sich nicht, der Inhalt aber wiederholt sich. Nennen wir diese Form des Seins reales Sein (= Existenz, Dasein oder Wirklichkeit) und stellen es mit dem Existentialsatz in Parallele.

Vergleichen wir nun das ideelle Sein mit dem realen Sein, so ergeben sich drei unterscheidende Gesichtspunkte.

Das ideelle Sein ist, wenn wir einen bestimmten Inhalt nehmen, immer Eins, nicht Vieles (jede Empfindung, jeder Begriff, jede Tragödie). Die Akte desselben als reales Sein können beliebig viele sein (Anwendung eines Begriffs, Lesen oder Aufführung einer Tragödie). Zweitens sind die Akte immer andere bei identischem Inhalt. Drittens ist der ideelle Inhalt als Sein zeitlos, das reale Sein — in der Zeit<sup>44</sup>).

Nach den Gesichtspunkten geordnet erhalten wir folgende Übersicht:

Gesichtspunkt:	Ideelles Sein.	Reales Sein.
a) Einheit — Vielheit.	a) Eins (a).	a) Vieles (n).
b) Identität — Anderssein.	b) Identisch.	b) Anders.
c) Zeit — Zeitlosigkeit.	c) Zeitlos.	c) In der Zeit.

Diese beiden Seinsarten lassen sich trotz ihrer Verschiedenheit nicht absolut trennen, sondern sind miteinander verknüpft wie Korrelate oder Koordinate. Weder das Eine noch das Andere lässt sich wegdenken. Sonst hätten wir Gedanken, Empfindungen u. a., die nicht gedacht, nicht empfunden werden, oder aber absolut inhaltslose Akte. Eine Isolierung oder Verselbständigung dieser Seinsarten ist ausgeschlossen<sup>45</sup>).

So sind sie wieder geeinigt und geschieden (oder unvermischt und ungetrennt). Aber welcher Art ist die Verbindung zwischen ihnen? Eine Einheit unter sich können sie nicht bilden. Wenn auch in einem Akte sich Beides findet, so ist doch im nächsten Akte mit demselben Inhalt nur der Inhalt derselbe, aber nicht mehr der Akt — das reale Sein. Die beiden Tatsachen, Getrenntsein und Aufeinanderbezogensein von Akt und Inhalt,

44) WW. 54 f.

45) WW. 55.

bilden eine Beziehungseinheit, die von einer dritten Grösse vollzogen sein muss, weil dazu ein Bewusstsein erforderlich ist, welches das Getrennte eint und unterscheidet und aufeinander bezieht.

Im Fall des Gegenteils müssten wir Bewusstsein und Vernunft überhaupt verneinen oder idealistisch auflösen, weil dann der Ort der Zuordnung fehlen würde, und infolgedessen alles zusammenfliessen<sup>46)</sup> müsste zu einem gallertartigen monistischen Prinzip.

Die dritte Grösse muss mindestens ebenso real sein wie die Akte, die in ihr stattfinden und sich wiederholen, anderen Akten entspringen und wiederkommen. Also muss dieses Wesen gegen seine zeitlichen Unterschiede gleichgültig sein, da es in allen gegenwärtig sein muss, um sie aufeinander zu beziehen, also sie alle zu besitzen.

Analog verhält es sich mit den Elementen des ideellen Seins, das von einer gegen deren spröde Vielheit gleichgültigen, sie alle umfassenden Natur beherrscht wird. Hier treten die Ideen in eine solche Verbindung miteinander, dass sie einander gegenüber nicht mehr abgeschlossen sind, sondern in verschiedener Durchdringung erst ein richtiges Koordinatensystem<sup>47)</sup>, also ein einziges Denken, bilden.

Endlich verschwindet in dieser dritten Natur auch der Gegensatz des Was und Dass, weil sie nicht nur ihre einzelnen Elemente, sondern auch das reale und ideelle Sein als Ganzes umfasst. Dieses alles umfassende und in sich schliessende Wesen nennen wir das Ich. Es ist nie Prädikat, sondern immer Subjekt, ist identisch in allen seinen Akten, resp. Akzidenzen, denen gegenüber es Substanz oder Wesen ist. Es ist gleichgültig gegen alle sich ausschliessenden Gegensätze und vermittelt sie durch Zeitunterschiede und andere Bedingungen.

Das Wissen um das Ich nennen wir Selbstbewusstsein<sup>48)</sup>.

Das Ich definieren wir als den in numerischer Einheit gegebenen seiner selbst bewusst werdenden Beziehungsgrund für alles im Bewusstsein gegebene ideelle und reale Sein<sup>49)</sup>.

46) PL. 218 f.

47) WW. 57 f. PL. 274.

48) WW. 59.

49) WW. 68. PL. 167.

Das substantiale Sein, resp. die substantiale Einheit des Ich ist keine Verallgemeinerung oder Abstraktion, da keine Merkmale abgestreift sind, sondern eine lebendige, wirklich seiende Einheit, die alle ihre Teile behält, durchdringt, verbindet, in allen gegenwärtig ist. Die Quelle dieses Begriffs ist das Selbstbewusstsein<sup>50)</sup>. Hier liegt auch die Quelle jeder anderen Erkenntnis.

Der Übersicht wegen möge eine graphische Darstellung der Metaphysik des Seins folgen.

**Die Metaphysik des Seins.**

**Das Sein.**



**Metaphysik.**

50) WW. 28 f., 44—79, 125 ff.

### § 8. Die Substanz.

Die drei Arten von Sein lassen sich nicht aufeinander zurückführen, da jede Art ihre Eigenart, ihre besondere Qualität hat. Logisch kann es aber nicht einen dreifachen Begriff geben. Wir können wohl diesen Mangel der Sprache zur Last legen, ohne jedoch von den Sprachschöpfern eine Philosophie verlangen zu können, zu der sich sogar die Fachwissenschaft nicht ohne weiteres durcharbeitet.

Unter den drei Arten des Seins ist aber eine Art, die schon ihres Charakters wegen die Einheit aufweist, das ist das substantielle Sein des Subjekts oder des Wesens. Wir bezeichnen daher dieses Wesen, das Ich, als Substanz. Die Substanz ist die Voraussetzung des realen und ideellen Seins, die auf jenes bezogen oder ihm zugeordnet sind.

Damit diese Substanz mit der **Spinoza'schen** nicht verwechselt werde, müssen wir die Unterschiede aufzeigen<sup>51)</sup>.

Erstens kann das Attribut der Ausdehnung nicht anerkannt werden als ein besonderes Sein. Denn der Raum gehört unter die anderen Vorstellungen nur als eine Ordnungsform im Gebiet des ideellen Seins und kann nicht das ganze Gebiet für sich beanspruchen.

Zweitens fehlt bei Spinoza die Existenz, das reale Sein, vollkommen. Nur als stillschweigende Voraussetzung ohne Begriff bleibt es nebelhaft.

Drittens ist seine Substanz ebenfalls ohne neue Ableitung aus der Tradition herübergenommen — ein *caput mortuum*. So ist jene Substanz auch kein Begriff, da die Beziehungspunkte nicht angegeben sind.

Viertens ist auch das Denken bei Spinoza nicht dasselbe, wie etwa unser ideelles Sein. Bei uns ist das Denken eine Tätigkeit, deren Inhalt ins Ideelle, deren Akte aber ins reale Sein gehören.

Da nun die Substanz bei Spinoza nur der gemeinsame Name von zwei Attributen ist, so ist sie in seinem System ganz überflüssig. — Hier aber ist die Substanz selbständig und hat klare Beziehungen zu ihren Akten und deren Inhalten, hat ein Bewusstsein, verschieden vom Bewusstsein der Akte. Die Akte haben ein Sein, anders als die Inhalte und die Substanz, und sie behalten es.

51) WW. 171 f.

wie das ganze Sein nicht verloren gehen kann. Unsere Substanz ist aber dazu ein lebendiges, individuelles Wesen und keine leere Abstraktion.

Der Mensch, die unzerstörbare Substanz, ist das viel gesuchte „Ding an sich“. Dieses Suchen musste mit einer Skepsis enden, weil der Idealismus, dem auch Kant huldigte, in seiner pantheistischen Form mit der projektivischen Äusserlichkeit Gottes auch den Menschen bloss für eine Erscheinung erklären musste, da er die Substantialität nur in der Idee finden und anerkennen konnte. So blieben vom Menschen nur seine Bewusstseins-Erscheinungen, resp. die Totalität des Inhalts dieser Erscheinungen nach <sup>52)</sup>. Freilich reagierte die „praktische Vernunft“ darauf in recht menschlicher Weise, wurde aber die Resultate des unglücklichen unmenschlichen Idealismus doch nicht ordentlich los.

Verhängnisvoll für die Auffassung der Substanz wurde aber viel früher die Einteilung in materielle und immaterielle Substanzen, auf dem dualistischen Boden von Materie und Idee. Obwohl diese dualistische Voraussetzung keine schroffe oder absolute ist, verdirbt sie gerade damit die weitere Arbeit, indem sie auf eine falsche Spur lenkt.

Dazu kommt auch eine irrtümliche Logik der Verallgemeinerung mit der Auffassung der Definition als einer Abstraktion, nämlich im absoluten Sinne, als ob das die einzig mögliche Form wäre. Durch diese Logik der Abstraktion wird es überhaupt unmöglich, das Bewusstsein, resp. das Selbstbewusstsein in die Philosophie hineinzubringen. Sobald das geschieht, spricht man selbstverständlich wieder nur vom „allgemeinen Bewusstsein“ oder vom Bewusstsein „überhaupt“. Nur die empirische Psychologie hat dann das Recht vom gewöhnlichen Bewusstsein zu reden. Doch kann dieses natürlich keine metaphysische Bedeutung beanspruchen. Deshalb ist auch eine Änderung des Begriffs der Definition unerlässlich, wie sie schon oben (Anmerkung 8 im I. Teil S. 125) angeführt wurde. Die Möglichkeit der Klassifizierung ist damit nicht aufgehoben. Die beiden Merkmale — *genus proximum* und *differentia specifica* — bleiben als Beziehungspunkte weiterbestehen. Der Gesichtspunkt, der sie verbindet, gewinnt jetzt systematische Bedeutung, sogar als perspektivisches Element. Denn ein Standpunkt, von dem aus etwas betrachtet

52) RPh. 104 f., 425 f., 504 ff.

wird, ist immer partikulär oder singulär. Man scheute sich aber, etwas Besonderes oder Zufälliges in das System hereinzubringen, um das Allgemeine nicht zu beeinträchtigen, umsomehr bei einer so wichtigen Angelegenheit, wie die Begriffsbestimmung. Trotzdem gehört der Gesichtspunkt in das System, wie z. B. bei Linné. Bei einem ganz allgemeinen Standpunkt, wenn solch einer möglich wäre, müsste sogar die Logik aufhören. Mit dieser Schwierigkeit haben ja auch die neuesten Intuitionsbegriffe zu ringen. Einerseits will man das Singuläre als Standpunkt nicht zugeben, andererseits ist Forschungsarbeit nicht möglich, wenn man das Selbstbewusstsein ausschaltet. So zwingt uns die idealistische Logik einen Zirkel auf, aus dem man nicht herauskommt, wenn das persönliche Bewusstsein nicht legitimiert wird. Solange das nicht geschehen ist, haben wir keine Aussicht auf ein haltbares System, — in keiner Wissenschaft. Die Fachwissenschaften sind daher merkwürdigerweise in einer günstigeren Lage, weil dort der partikuläre Standpunkt aus Prinzip mehr Anerkennung findet. Darum konnte auch der einseitig überspannte Empirismus eine Zeitlang in der Philosophie Eingang finden und der Neukantianismus mit seiner positivistischen Seite Erfolg haben. Darum wurde dem Individualismus Nietzsches zugejauchzt.

Dieses Element der Wahrheit hat auch die Monadologie Leibnizens und den Mikrokosmos Lotzes berühmt gemacht.

Doch spukt überall immer noch der Platonisch-Aristotelische Gegensatz von Idee und Materie. Und zwar, weil der Idealismus seinen Ausgang von der Materie der Aussenwelt genommen hat. Dass dieser Ausgang in dem natürlichen Projektionsverfahren der menschlichen Natur begründet ist, ist verständlich. Dass er aber in den Start der Wissenschaft kam, hat den bösen Dualismus geschaffen. Wiederum war es eine Grosstat, als Descartes den Menschen zum Ausgangspunkt nehmen wollte. Aber er konnte wegen der idealistischen Erbschaft dem Selbstbewusstsein nicht den richtigen Standort anweisen. Das Gute, das er sagte, z. B. von der Seele, war daher nicht genügend motiviert.

Geben wir nun mit Teichmüller den Gegensatz von Idee und Materie auf<sup>53)</sup> und erklären die Materialität für eine Phänomenalität der Sinne<sup>54)</sup>, die Idee für eine Frucht des Denkens, als des

53) U<sup>2</sup>. 80 ff.

54) U<sup>2</sup>. 80 f.

ideellen Seins, so eröffnet sich eine neue Weltanschauung, die gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen von Leibnitz und Lotze hat.

Leibnitz kam auf seine Monaden, indem er den Begriff des Atoms einer Kritik unterwarf. Er konnte dessen Materialität mit der Unteilbarkeit nicht zusammenreimen. Entweder materiell und teilbar oder unteilbar und immateriell konnte das Atom sein. Leibnitz entschied sich für das letztere, da die Unteilbarkeit die Hauptsache war und die Materialität den Begriff des Atoms ganz aufgelöst hätte. So gewann er die immaterielle unräumliche Monade mit substantiellem ewigem Sein. Aber leider nur in Opposition mit der Materie, also mit ursprünglich dualistischer Einstellung wie Aristoteles.

Es ist aber sehr wichtig, sich von allen Vorurteilen freizumachen (durch das Denken), indem man von der wirklichen Einheit des Ich ausgeht und seine Substantialität konsequent durchführt. Nur dann kann man ein dauerhaftes System bauen.

Solange die Vorstellung der Materialität mitspielt und mit Raum, Zeit, Veränderung verschweisst ist, kann die individuelle Substanz kaum ihr wirkliches Wesen behaupten, da die entgegengesetzten Argumente die Substanz nicht zu vollem Bewusstsein kommen lassen. Es ist daher hochwichtig, die Vorstellungen von Raum, Zeit, Objekt, Bewegung und alle Kategorien vom Standpunkt der individuellen Substanz zu betrachten.

Dabei ist der Begriff der Substanz nicht nur auf den Menschen und andere Lebewesen anzuwenden, sondern als Basis des ganzen Weltsystems zu betrachten, wie Teichmüller das speziell in seiner Monographie über „Darwinismus und Philosophie“ dargestellt hat. Ein Atom darf auch nicht in den Gegensatz von Materie und Idee hineingezogen werden. Da es schwer fällt, überall in der Natur von bewussten oder auch unbewussten Seelen zu reden, so müssen wir den Ausdruck Atom im Sinne der Substanz, aber ohne den dualistischen Gegensatz, annehmen. Fragen wir nun nach der Wechselwirkung dieser Atome, so genügt nicht die Erklärung durch Druck und Stoss. Alles, was etwas erleiden kann, ist also veränderungsfähig, also auch fähig etwas zu tun. Wechselwirkung ist Tun und Leiden<sup>55)</sup>. Wenn ein Körperchen ganz unveränderlich wäre, könnte es weder tun noch leiden. Die

---

55) D. 7 f.

Fähigkeit sich zu verändern kann nicht etwas rein oder nur Ausserliches sein. Das Atom muss diese Fähigkeit in sich haben.

Das kleinste Teilchen eines chemischen Elements wirkt genau so wie viele Teile und hat für jedes andere Element eine andere Reaktionsweise. Also sind alle Arten von Reaktionsfähigkeiten virtuell im kleinsten Atom enthalten. Die ganze Naturgesetzmässigkeit steckt in jedem Atom eines jeden Elements. Jedes Atom ist ein Mikrokosmos. Diese Möglichkeit von Tun und Leiden, die je nach der Begegnung mit verschiedenen Elementen zur Auswirkung kommt, ist weder eine blasse vergessene oder ins Unterbewusstsein gesunkene Idee noch eine materielle Eigenschaft. Die Analogie mit dem menschlichen Innenleben ist sehr gross, weil diese Analogie eben vom Menschen selbst her stammt. Die Relationsfähigkeiten in der ganzen Natur, den Menschen eingeschlossen, sind weder ideell noch materiell, sondern real, wenn sie wirken. In jedem Fall sind diese Kräfte innere Kräfte, nicht räumlich, sondern Substanzen gehörig. So besteht die ganze Welt nur aus Substanzen, die direkt oder indirekt miteinander in Beziehung stehen, einander koordiniert sind. Wollen wir dieses grösste Koordinatensystem oder seine Bestandteile, die auch Koordinatensysteme resp. Koordinaten sind, begrifflich nennen oder ausdrücken, so lässt sich das auch nur in analoger Weise durch entsprechende Koordinatensysteme oder deren Beziehungspunkte, die Koordinaten, tun, wie die neue Fassung der Definition fordert.

Die Substanzen sind unabhängig von Raum und Zeit, unräumlich und zeitlos, ewig, unzerstörbar, individuell. Dieses Atom bleibt immer dieses Atom, mag es noch so viele chemische Verbindungen eingehen, in noch so vielen Organismen sich je nachdem aufhalten. Es kann auf keine Weise in absolutes Nichts aufgehen, da es kein absolutes Nichts gibt, und daraus nie etwas wird. Die Formveränderung, die zum Leben gehört, ist keine Substanzveränderung, da die Identität nicht verloren gehen kann. Das Beharrliche im Fluss der Dinge ist eben die Substanz. Heraklit hat die Bedeutung der Veränderung stark überschätzt.

Die Identität der Substanz bedeutet ihre Ewigkeit, Kontinuität, Unveränderlichkeit, Unabhängigkeit in ihrem eigenen, substantialen Sein. Die Wechselwirkung mit der Aussenwelt berührt nicht die eigentliche Substanz als solche, sondern ihre Akte oder Akzidenzen, d. h. ihr reales und ideelles Sein, die ja auch ihr ge-

hören. Es ist so wie im Parallelogramm der Kräfte, wo die Kräfte, deren Zusammen- oder Gegenwirkung die Diagonale verlängert oder verkürzt, deswegen nicht verloren gehen. Denn im Weltganzen kann nichts verloren gehen, da das Ganze dann zusammenschumpfen, und ein Teil der Welt in absolutes Nichts übergehen müsste.

Teichmüller nennt die Substanz selbständige Ursache, da sie sonst keine Substanz, sondern Akzidenz wäre<sup>56)</sup>. Die Substanz ist nicht geschaffen. Die Seele kann weder von einem Menschen noch von einem Gott erschaffen werden<sup>57)</sup>. Wollte man hier einwenden, solche Substanzen hätten grosse Ähnlichkeit mit dem ersten Bewegter des Aristoteles, der ja von Teichmüller selbst (in der „Kritik der bisherigen Theologie“, oben S. 61 ff.) angefochten wird, so antworten wir: Aristoteles nimmt Gott in seinem kosmologischen Beweis projektivistisch-äusserlich, darum kommt er aus der Ursachenreihe nicht heraus, ohne ihr ein willkürliches Ende bereiten zu müssen. Unser Begriff der Ursache ist aber ein anderer. Wir haben keine äusseren, sondern nur innere Ursachen, die nur innerlich wirken, da sie nicht zwischen den Substanzen oder Atomen sich aufhalten, sondern in den Substanzen. Darum kann auch nicht eine Substanz aus der anderen, ein Atom aus dem anderen entstehen. Denn jede Substanz ist undurchdringlich. Bildlich verstossen wir ja leicht gegen diese Denkweise, wenn wir eine Idee aus einer anderen oder ein System aus einem anderen hervorgehen lassen, oder Teile und Ganzes anerkennen, oder von der Abstammung reden. Daran sehen wir eben, wie projektivisch die Sprache und die Denkweise ist, und welche Schwierigkeiten überwunden werden müssen, um wirklich rein sauber metaphysisch denken und reden zu können. Ja, wir wollen der projektivischen Denkweise ihre in gewissen Grenzen berechnete und notwendige Natürlichkeit ebensowenig streitig machen wie dem Perspektivismus. Die wissenschaftliche Metaphysik hat aber gerade in der Überwindung dieser Eigenschaften eine ihrer Aufgaben. So betrachtet, lässt sich unser Hauptproblem im Interesse des Christentums sogar entsprechend ausdrücken. Der Idealismus wollte ja die absolute Objektivität erreichen und will es immer noch. Aber mit dem Bade schüttete er das Kind aus: die Substanz. Wollen wir nun mit

---

56) U.<sup>2</sup> 21 f.

57) U.<sup>2</sup> 116, 125.

dem Christentum diese Substanz in ihrer Individualität retten, so wird der Idealismus zuerst alarmiert sein und uns den Perspektivismus vorwerfen, damit seine monistische Tendenz und Lebensfremdheit verrätend. Demgegenüber behaupten wir mit Bewusstsein: Dieser Vorwurf ist kein Vorwurf, denn das Individuum ist perspektivisch in Raum und Zeit. Unser Individuum als Substanz ist aber ausser Raum und Zeit, wie z. B. unsere Kenntnisse, unsere Kunst, unser Charakter. Die Verknüpfung der individuellen Substanz mit der Ewigkeit ist unser christliches Interesse und besitzt ihre eigene Metaphysik.

Es sollte mehr oder weniger einleuchten, dass das Christentum eine ganz neue Weltanschauung darstellt, deren systematische Deduktion wohl möglich und nötig ist. Denn der aus Hellas herstammende Idealismus und seine Synthesen sowie Epigonen eignen sich nicht für ein bewusstes Christentum.

Um diesen Abschnitt zu schliessen, erwähnen wir noch, dass wir die Natur und Gott analog unserem eigenen Wesen erfassen. Wie die Natur in jedem Elemente ganz und ungeteilt vorhanden ist, so auch Gott. Deswegen ist Gott weder mit der Natur noch mit ihren Elementen identisch, wie auch der Mensch nicht einfach Natur ist, sondern im Denken (aber nicht einseitig idealistisch) seine Freiheit gewinnt. Wir geben wiederum eine Übersicht des Substanzbegriffs in tabellarischer Form,

**Substanz** = Seele (1—3), Atom (1 u. 2)  
 = Elementarprinzip, identisch,  
 selbständige Ursache, zeitlos,  
 unräumlich, in Vielheit.

enthält:

<b>  </b> <b>Gott.</b> Einheit der Gesetze	{	<b>Natur</b>	1. <b>Bildungsgesetze</b> — Identität des Typus, normativ, relativ beeinflussbar.	}	Zeitlos, unräumlich, der Seele unbewusst.
			2. <b>Naturgesetze</b> — (Koordinationen) — unfehlbar, unveränderlich.		
			3. <b>Denkgesetze</b> — (Koordinationen) — unfehlbar, unveränderlich.		

### § 9. Der Begriff der Seele.

In seiner „Neuen Grundlegung der Psychologie und Logik“ gibt Teichmüller eine Übersicht der überhaupt möglichen Be-

griffe der Seele nach ihren reinen Formen (S. 148 ff.) und stellt in zwei Gruppen im ganzen sieben solche Formen fest:

### I. Projektivische Seelenlehre.

#### a) Dualistische Auffassung:

- 1) Materialismus (Seele im Blut, Atem, Gehirnphosphor etc.).
- 2) Spiritualismus (Seele getrennt vom Leibe).

#### b) Monistische Auffassung:

- 1) die Pythagoräische Harmonie (in Zahlen ausgedrücktes Verhältnis als Wesen).
- 2) die Platonisch-Aristotelische hylozoistische Entlechie.

### II. Kritische Seelenlehre (Ausgang vom Bewusstsein).

#### a) Verlegung der Seele selbst ihrem Inhalte nach allein in eine Funktion:

(Denken — Idealismus, Brahmanismus,  
Wollen — Schopenhauer, Voluntarismus,  
Handeln — Faust: Am Anfang — Tat).

#### b) Befund der Seele in der Einheit der Funktionen, resp. des Bewusstseins:

- 1) ohne eigenen Inhalt — leere Einheit (Kant, Fichte etc.).
- 2) Seele als wesenhafte substantiale Einheit, intelligible, unvergängliche Person als unmittelbar Gegebenes (personalistisches Christentum).

Um diesen letzten, dem spezifischen Christentum wesentlichen Begriff herauszuarbeiten, sind eine Reihe Vorbedingungen zu erfüllen<sup>58)</sup>:

1) muss eingesehen werden, dass Wille und Gefühl zwei Namen für ein und dasselbe sind,

2) müssen die Empfindungen dem theoretischen oder Vorstellungsgebiet weggenommen und als bewusst gewordene Bewegungen erkannt werden,

<sup>58)</sup> PS. 157.

3) muss man Erkenntnis, Gefühl (=Willen) und Bewegung als blosse Funktionen erkennen, die untereinander in Koordination stehen,

4) muss das Bewusstsein von der Erkenntnisfunktion unterschieden werden,

5) endlich muss man zu dem Hauptpunkt kommen und diese Funktionen als einem Ich zugehörig auffassen, ohne welches sie halt- und sinnlos wären, wie *diseicta membra*.

Die letzten drei Bedingungen sind bei uns schon erfüllt. Es bliebe nur übrig, die ersten zwei nachzuholen, die auch bei Teichmüller an zwei verschiedenen Stellen zur Behandlung gelangen (RPh. 42—67 und PL. 67—78). Doch genügt uns das folgende Kapitel.

### § 10. Wille oder Gefühl und Handlung.

Einen reinen Willen, der nichts als Wille ist, kann es gar nicht geben. Er hätte keinen Zweck oder Sinn. Einen Sinn erhält der Wille durch sein Ziel. Dieses ist in der Vorstellung gegeben. Wir nennen dieses Ziel das *Motiv*. Der Neidische sieht das Glück des Andern und möchte es haben. Er stellt es sich vor als sein Glück und empfindet Lust. Die Vorstellung, der Gedanke macht ihn froh und kann ihn in Bewegung setzen, zum Handeln bewegen, um sein Ziel zu erreichen, wenn keine Hindernisse oder Hemmungen im Wege sind, die es nicht gestatten und ihn daher zum Verdruss umstimmen. Unlust tritt an die Stelle der Lust, weil das Ziel sich als unerreichbar erwies. Was uns nicht gefällt (in der Vorstellung), ruft sofort Unlust hervor. Dann sagen wir: Das will ich nicht, nämlich das Vorstellungsbild, die Zukunftsaussicht, die mir unangenehm ist. Macbeth stellt sich selbst als König vor und freut sich, nicht weil er die Krone hat, sondern weil der Gedanke ihm schmeichelt; er will König werden. Wodurch unterscheidet sich die Lust vom Willen und Gefühl? Ich will nicht, was gegen mein Gefühl ist? Wie soll ich das können? Das Gefühl sagt ja gerade, was ich nicht will, was mir nicht gefällt. Oder umgekehrt: Ich fühle, was ich will? Das Motiv wird dabei nicht anders, die Vorstellung bleibt dieselbe. Jede Vorstellung, ob gut oder schlecht, günstig oder ungünstig, wird im selben Augenblick vom Gefühl auf ihre Annehmbarkeit hin einer Schätzung unterworfen. Der Geschmack entscheidet. Er ist der inappellable Richter, der das letzte Wort

spricht. Ganz ohne Begründung. Das Wort Motivierung ist ebenso ungenau wie Begründung. Denn das Motiv müsste dann im Gefühl liegen. Doch da liegt gar nichts ausser der Qualität des Gefühls — Lust oder Unlust, Lust etwas zu unternehmen oder nicht zu unternehmen. Freiwillig tut man doch nur, wozu man Lust hat. Sonst ist man gar nicht frei. Die Freiheit bedeutet also Übereinstimmung zwischen Wille und Vorstellung. Wille ist Lust, Unwille Unlust.

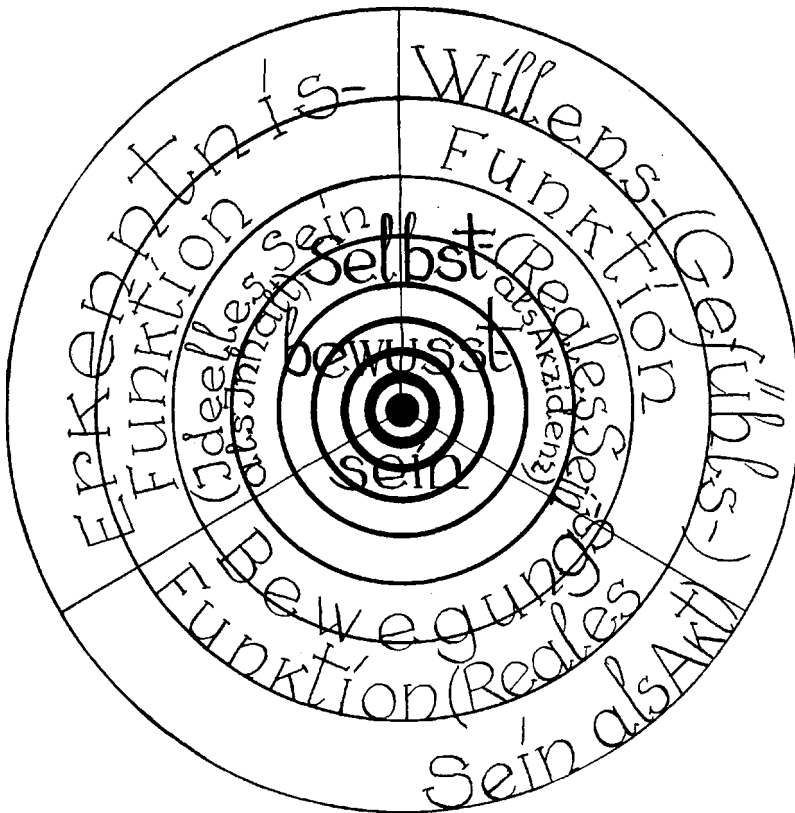
Das praktische Leben bestätigt diese Teilung der Funktionen. Im Gericht wird zuerst an einer klaren Vorstellung von der Klage gearbeitet. Das Verhör dient dazu, mit den Zeugen und dem sonstigen Beweismaterial. Ist die Erkenntnis der Sachlage erreicht, so folgt die Entscheidung. Trotz der trockensten Paragraphen muss der Richter mit seinem Willen oder Gefühl dabei sein: „Der Schuldige muss bestraft werden, das verlangt unser Rechtsgefühl“. Der Richterspruch ist ausser dem Gesetz auch vom Willen oder Gefühl des Richters abhängig. Er will kein Unrecht dulden (auch wenn er irren sollte). Nach der Entscheidung (des Willens oder Gefühls) kommt die Handlung oder Bewegung: die ausführenden Organe werden in Bewegung gesetzt. Diese haben kein eigenes Urteil mehr.

Ebenso ist es mit der Gesetzgebung im Parlament. Um Gesetze zu geben, muss man Vorstellungen von den Bedürfnissen des Staates oder Volkes haben. Dann entscheidet man sich, ob man diese Bedürfnisse befriedigen soll, und verhält sich dementsprechend.

Die reine Vorstellung leistet nichts. Hat sie die Kraft, das Interesse des Willens oder Gefühls zu erregen, dann wird das Motiv leicht bewegungsfähig. Folgt aber keine Handlung, dann sind eben zwei oder mehrere Vorstellungen da, die sich die Wage halten. Der Wille bleibt indifferent, interesselos. Die ganze Wertgebung hängt einzig und allein vom Willen oder Gefühl ab.

So haben wir drei Funktionen der Seele: Vorstellen (Denken, Erkennen), Willen (Gefühl) und Handeln (Bewegen). Diese sind aufs engste miteinander verbunden, jede mit ihrer unveränderlichen Qualität. In bezug auf das Handeln ist man bis jetzt nicht einig geworden. Man hat freilich von Strebungen geredet, die schon halbe Bewegungen sind. Weil aber die Denkbewegung leicht übersehen wird, so ist man immer unschlüssig. Lösen wir aber die Bewegung (das Handeln) vom Willen ab und identifizieren wir den Willen mit dem Gefühl, so ist gleich alles in Ordnung.

Nehmen wir das Ich mit seinem Selbstbewusstsein, den drei Funktionen und ihrer Koordination, so liesse sich das andeutend folgendermassen bildlich darstellen.



### § 11. Der Begriff der Religion.

Welch eine Unordnung in bezug auf den Begriff der Religion herrscht, ist jedem Sachkundigen bekannt. Der Idealismus hat den Schwerpunkt in das Denken verlegt. Dadurch ist der Gnostizismus, der Rationalismus, der Intellektualismus entstanden, mit Bevorzugung des Dogmas und des Bekenntnisses und mit der Verbalinspiration als formeller Grundlage des Dogmas.

Oder aber man erkennt oder erfasst die Bedeutung des Ge-

fühls und wird Mystiker, Pietist, Romantiker, Moralist (Wille), sittlicher Fanatiker.

Legt man das Schwergewicht auf die Handlung, so ist man besonders an der Liturgie, an der Organisation, Missionstätigkeit, Prozessionen und drgl. interessiert.

Alle diese Einseitigkeiten haben sich historisch geltend gemacht und auch wissenschaftliche Vertretung gefunden. Doch haben alle eine ungesunde disharmonische Teilung der Seelenfunktionen vorgenommen, ohne dessen jedesmal bewusst zu sein, indem manchmal auch die normale Menschenseele gegen idealistische Verengung der Religion Front gemacht hat.

Nach dem Schema unserer Begriffsbestimmung müssen wir zuerst die nötigen Beziehungspunkte finden, die den Begriff bilden können. Diese sind des Menschen Selbstbewusstsein und sein Gottesbewusstsein in Beziehung zueinander, und zwar mit Beteiligung aller Funktionen. Den religiösen Charakter gewinnt dieses Verhältnis durch den zweiten Beziehungspunkt, indem der Mensch ein Verhältnis zu Gott hat, gleichviel wie die Gottesvorstellung ist, und ob Gott anerkannt oder verneint wird, wenn nur die Einstellung da ist. Wir müssen für den Gottesbegriff einen sehr weiten Rahmen nehmen, da wir alle Religionen unterbringen wollen. Das Selbstbewusstsein aber nehmen wir als einen Beziehungspunkt, weil wir nicht abstrahieren, sondern verstehen, uns einfühlen wollen in das entsprechende religiöse Leben, sei es noch so unentwickelt.

Nehmen wir die Funktionen hinzu, so haben wir jetzt eine sehr bequeme Einteilung der religiösen Elemente: dem Denken oder Vorstellen entspricht die Dogmatik, dem Wollen die Ethik, dem Handeln der Kultus. Um einen gemeinsamen Namen für das Verhalten der ganzen Person zu Gott zu gewinnen, erweitern wir den Begriff der Gesinnung und geben unsere Definition: Religion ist die Gesinnung des Menschen zu Gott, wie sie sich in Dogmatik, Ethik und Kultus symbolisiert.

## § 12. Die Einteilung der Religionen.

Durch die neue Einteilung der Funktionen wird uns auch die Einteilung der Religionen bedeutend erleichtert. Wir brauchen nicht mehr künstliche Hilfsmittel und zufällige Kennzeichen. Jede Religion bietet ihre Offenbarung, jede Religion will erlösen,

Funktion.	Projektivische Religionen. Gottesbewusstsein: projektivisch.		Übergang: Kritik.
	A. Furchtreligion.	B. Rechtsreligion.	D. Der Athelismus.
a) Gefühl (Wille) — <b>Ethik.</b>	Motiv: persönliches sinnliches <b>Interesse.</b> a) {Unlust: Furcht} in {Lust: Hoffnung} in bezug auf die Zukunft-Zeitkategorie. Grund: <b>Auswärtige Macht.</b>	Motiv: sozial geregeltes <b>Gewissen — Pflicht.</b> a) {Unlust: Schuld — Sünde.} {Lust: Friede (Lohn).} Grund: <b>Gottes Heiligkeit.</b>	Motiv: innere Leere. a) <b>Affektlosigkeit.</b> Statt Furcht Sicherheit infolge der Naturüberwindung durch Denken. Relativität des Gesetzes durch Vergleichung.
b) Denken (Vorstellung) — <b>Dogmatik.</b>	b) <b>Gott — Despot (Macht).</b> {Sein Zorn —} Launen, unberechenbar. {Seine Gnade —} I. Gott — veränderlich. II. Beziehung — Gemeinschaft. III. Gottes <b>Abhängigkeit</b> vom Menschen (Gaben, Opfer, Gelübde). IV. Parallele Entwicklung der Interessen Gottes und des Menschen. V. Der Mensch — Mitstreiter Gottes.	b) <b>Gott — Rechtsforderer.</b> {Strafe —} Vergeltung {Segen —} (Gerechtigkeit). {Folge —} jüdische Geschichtsphilosophie: Der Erfolg entscheidet — Dekal. Ende.] I. Der <b>Monotheismus</b> — da nur <b>Ein</b> Recht. II. <b>Bildlosigkeit</b> Gottes, daher dominiert nicht die <b>Dogmatik</b> , sondern die <b>Ethik.</b>	b) <b>Glaubensobjekt</b> — fehlt. Gottes Veränderlichkeit besteht nicht vor dem Denken (weder A noch B).
c) Handeln — <b>Kultus.</b>	c) <b>Beschwichtigung</b> des Zornes Gottes: {1. Schmeicheln (Ver-) 2. Opfer. [herrl.)	c) <b>Versöhnung Gottes:</b> 1. Bekenntnis d. Sünde (conf.). 2. <b>Genugtuung (satisf.)</b> a) Opfer, β) Askese, γ) Vikarieren und Verdienste.	c) Der <b>Kultus</b> fehlt wegen des Mangels der Vorstellung Gottes. [NB! Der <b>Atheismus</b> ist <b>Skepsis</b> am projektiv. Gottesbegriff oder kurz — projektivistische <b>Skepsis</b> . Seine richtige Stellung ist nicht nach, sondern <b>VOR</b> dem Pantheismus.]
a) Gefühl.	<b>C. Unreiner Typ.</b>		
b) Denken.	Motiv: <b>summum bonum.</b> a) <b>Ethik</b> — unsicher, da Erfolg — unsicher und entscheidend.		
c) Handeln.	b) <b>Relig. Krisis</b> — Ursprung der <b>Theodizee</b> (cf. Kant): Identifik. des moral. Gesetzgebers mit dem Schöpfer der phys. Welt: <b>summum bonum = Macht und Heiligkeit. (A + B.)</b> c) <b>Juridische Normierung</b> der Versöhnung — Kompromiss zwischen Inhalt und Form der <b>Ethik.</b> (Disharmonie.)		

Pantheistische Religionen. Gottesbewusstsein: immanent.

T y p.	M o t i v.	Ethik.	Dogmatik.	Kultus.
<p><b>A. Pantheismus der Tat.</b></p> <p>1. Fortschritts-enthusiasmus.</p>	<p><b>Not.</b> Furcht vor Leiden. Hoffnung auf Überwindung.</p> <p><b>Ziel</b> — Zukunft, ungewiss, veränderlich.</p>	<p><b>Soziale Ethik</b>, vorwiegend soz.-ökonomisch: Utilitarismus, Prometheismus.</p> <p><b>Arbeitsfreudigkeit.</b></p>	<p>An Gottes statt — <b>Gemeinschaft</b>, allgem. Glück, gemeinsame Zukunft. Evangelium der <b>Arbeit.</b></p>	<p>Selbstvergessende <b>Arbeit.</b> Kultus des Fortschritts. Sozialistische Neigungen.</p>
<p>2. Werkhelligkeit.</p>	<p>Kosmische Überwindung des <b>Leidens.</b> Auflösung der Kategorie der Zeit.</p>	<p><b>Askese</b> — Auslöschung d. Lebensdurstes. Kreuzigung des Fleisches. Opera supererogationis. Leugnung des Individuums. Kein Prinzip für d. Ethik.</p>	<p>Atheismus (im Buddhismus), nur rechter „Glaube“. Gebot aus „innerem“ Drang, ohne Heteronomie. Kein System.</p>	<p>Selbstquälerei. Leiden aus Flucht vor d. Leiden. Übereinstimmung von Weg und Ziel.</p>
<p>3. Staatsenthusiasmus.</p>	<p><b>Soziale Ordnung</b> statt Zufall. Nivellierung statt Differenzierung. Die Kategorie d. Zeit ist da.</p>	<p><b>Prinzip d. soz. Ordnung</b> mit allen Härtemitteln. (Sparta. Moltke.) <b>Militarismus.</b> Vergöttlichung des Staates.</p>	<p><b>Staats-Ideal.</b> Politik = Religion. (Lykurg, Moses, Perikles, Rousseau, Hegel, Fichte, Bismarck.)</p>	<p>Zeremonien. Staatsfeste. Fahnenweihen.</p>

<p>4. <b>Kirchenenthusiasmus.</b></p>	<p>Gemeinde, Kirche, resp. <b>Kirchenmacht</b> — als <b>Vertreter Gottes</b>. Kirchl. Interessen über alles. Kategorie der Zeit am Werk.</p>	<p><b>Kirchenpolitik</b> wichtiger als persönl. Sittlichkeit. Kirchenpolitische Einstellung d. Ethik. — Statistik und <b>Disziplin.</b></p>	<p>Deutung der kanon. Schriften im Sinne der Kirchenpolitik. <b>Kirche</b> — räumlich aufgefasst.</p>	<p><b>Gott — Mittel</b> der Gebetserfüllung und Patron der Kircheninteressen, auch zur Verfügung des geistl. Standes.</p>
<p>5. <b>Kunstenthusiasmus.</b></p>	<p>L'art pour l'art — <b>ohne Ziel.</b> Übereinstimmung von Weg u. Ziel. Freude an Bewegung. (Schiller.)</p>	<p>Äusserste Freiheit. (Renaissance. Orgien.) Ästhe'sische Erziehung. Phantasie. Anarchie.</p>	<p>Absolute Gleichgültigkeit. Dogma nur Kunstmittel. (Kathol. Elem. bei Goethe, Schiller u. a.)</p>	<p><b>Formenkultus.</b> Theater — Tempel der Kunst. Keine Differenz zwischen Leben und Traum.</p>
<p><b>B. Gefühls-Pantheismus.</b></p>	<p><b>Frieden durch Indifferenz.</b> Mystik. Auflösung des Individuellen.</p>	<p>Gleichgültigkeit gegen die Einzelnen und die Gesellschaft. <b>Innerer Friede.</b> Keine Prinzipien.</p>	<p>Interesselosigkeit gegen Erkennen und System. Ergebung dem All.</p>	<p>Quietismus — ohne Tat.</p>
<p><b>C. Der Pantheismus des Gedankens.</b></p>	<p><b>Gnosis.</b> (Platonismus, Brahmanismus, Fichte, Hegel.)</p>	<p>Apotheose oder Transfiguration durch gnostische Offenbarung.</p>	<p>Vollkommene <b>wissenschaftl. Dogmatik.</b> Gegensatz zw. Gnosis u. Pistis. Glaubensfeindliche Dogmatik.</p>	<p>λόγος. Reines Denken. (Eremitentum.)</p>

helfen, trösten. Da musste man denn Unterschiede in den Nöten, Objekten, Mitteln und Zwecken suchen. Doch das wäre eine projektivische Methode. Wir wollen doch nach unserer Definition vom Bewusstsein des religiösen Menschen ausgehen und fragen, was für ein Gottesbewusstsein er hat. Ein projektivisch betrachtender Mensch hat auch eine projektivische Gottesvorstellung: sein Gott ist draussen. Wird die Gottheit ins Bewusstsein zurückgenommen, und zwar so, dass der idealistisch denkende Mensch wie in der Idee so auch in der Gottheit ganz aufgeht, so haben wir den Pantheismus. Diese zwei Hauptstufen mit ihren Unterstufen kommen vor dem Christentum in Betracht. Da es hier nicht möglich ist, alle die Deduktionen zu wiederholen, die Teichmüller in seinem Werk „Religionsphilosophie“ auf mehr als 600 Seiten geboten hat, wollen wir wiederum die Übersicht tabellarisch geben. Nur soll bemerkt sein, dass das keine Enzyklopädie aller Religionen sein soll, sondern nur eine Übersicht von ganz reinen Typen, die praktisch-historisch in vielerlei Mischungen vorkommen und in ganz konsequenter Form nicht unbedingt empirisch zu sein brauchen, wie es auch chemische Elemente und Verbindungen „gibt“, die erst nach der Tabelle gesucht, resp. hergestellt werden. Diese naturwissenschaftliche Analogie wird uns mindestens bei einem Teil der Leser rechtfertigen.

Ein Blick auf diese sehr zusammengepresste Übersicht dürfte uns leicht davon überzeugen, mit welcher gründlicher Analyse bei dieser Einteilung zu Werk gegangen worden ist. Die Topik ist so streng eingehalten, dass man den Ursprung einer jeden Vorstellung nach dem Typ genau feststellen kann. Treffen wir z. B. den Begriff der Sünde nur in der Rechts- oder Gesetzesreligion, und ebenso denjenigen der Versöhnung, so ist der psychologische und topologische Ursprung dieses Begriffs sehr lehrreich. Daraufhin liesse sich eine streng analytische Dogmatik, Ethik und Kultuslehre aufstellen. Nicht weniger interessant ist die Ortsbestimmung des Atheismus zwischen den projektivischen und pantheistischen Religionen. Die manchmal ausgesprochene Befürchtung, der Pantheismus führe zum Atheismus, erweist sich als ganz grundlos. Und dieses Schreckgespenst innerhalb des Christentums ist nur denen gefährlich, deren Religion in Wirklichkeit vorwiegend projektivisch ist. Vom reinen Christentum gibt es keinen Rückweg, weder zum Pantheismus noch zum Atheismus.

Betrachten wir den unreinen Typ der Mischung aus der Furcht- und Rechtsreligion (die letztere kann auch Sündenreligion heissen), so wird uns die Theodizee in ihrer Zusammensetzung verständlich. Und die genetische Verbindung unserer beliebten Gottesbeweise mit der Theodizee, die ein Anlauf zum Atheismus ist und mit Vernunftmitteln (also gnostisch) überwunden werden soll, leuchtet uns ein. Wir begreifen die Problemstellung als eine der Gesetzesreligion zugehörige.

Die Elemente, die hier zur Betrachtung gelangen, werfen un-  
gemein viel Licht auf das volkstümliche kirchliche Christentum.

Analog ist es mit den pantheistischen Religionen. Der Fort-  
schrittseнтуhiasmus ist ein pantheistisches Korrelat der Furcht-  
religion, die folgenden drei Typen Korrelate der Rechtsreligion.  
Der Kunstenthusiasmus ist ein rein pantheistischer Typ.

Es könnte manchem auffallen, dass beim Pantheismus die  
3 Funktionen sowohl in der wagerechten wie in der senkrechten  
Linie vorkommen und somit doppelt genommen sind. Das ist nicht  
der Fall. Denn wenn auch in einer Form eine Funktion domi-  
niert, so sind die anderen Funktionen trotz ihrer schwachen  
Wirksamkeit psychologisch nicht imstande zu verschwinden.  
Das merkt man denn auch in den entsprechenden Rubriken. Z. B.  
ist beim Kunstenthusiasmus sowohl wie beim Gefühlspantheismus  
die Dogmatik so gut wie gar nicht da. Desgleichen fehlt beim  
Quietismus der Kultus. Beim Gedankenpantheismus behalten  
wir nur reines Denken, natürlich als Denkbewegung. Das bedeu-  
tet jedoch nur, dass die anderen Funktionen so zurückgedrängt er-  
scheinen, dass sie keine neuen Formen in ihrer Reinkultur  
bilden. So begnügt sich der Kunstenthusiasmus mit ganz fremden  
Vorstellungen, wie Schiller mit katholischen Heiligen, da er keine  
eigenen hat. Der Gedankenpantheismus ist weder gefühl- noch  
bewegungslos: sein Enthusiasmus approbiert eben die „erhebenden“  
Gedanken und kann sie auch zu Papier bringen, wie bei den  
Gnostikern.

So streng und konsequent methodisch abgesonderte Typen  
der Religion lassen sich nur bei der uns schon bekannten Einteilung  
der Funktionen erreichen. Alle Nebendinge und alles Nichtwesent-  
liche ist von selbst abgefallen. Die Elemente der Mischtypen aber  
lassen sich jetzt nach den reinen Typen zerlegen und ableiten.

In der umstehenden Tabelle sind die Elemente der verschiede-  
nen Typen mit Einschluss des Christentums übersichtlich dargestellt.

Elemente.	Projektivische Religionen.	Der Atheismus (Kritik u. Übergang).	Pantheistische Religionen.	Christentum.
<b>Motiv :</b>	Egoistische Interessen (auch in der Gemeinschaft).	Interesselosigkeit : Seelische Leere.	Objektive Interessen: Aufgehen Gottes in den menschlichen Funktionen (Identifizierung, Mystik).	<b>Freiheit</b> durch reale Gottesgemeinschaft.
<b>Dogmatik :</b>	<b>Gott — äussere Macht :</b> a) <b>Despot</b> , launisch, unbeständig, zornig oder gnädig, auf Gaben, Opfer, Gelübde erpicht. b) <b>Gesetzgeber</b> , gerecht, segnet und straft nach Normen, unabbildbar, <b>monotheistisch</b> .	<b>Gottlos</b> : Fehlen des Glaubensobjekts. (Kritik, Rationalismus.)	<b>Gott</b> — unpersönlich, mit dem Ich oder einer Funktion <b>identifiziert</b> oder ins Allgemeine verlegt (Staat, Gemeinschaft, Fortschritt, Kunst). Wirkliche Dogmatik nur in der Gnosis.	I. <b>Gott-in</b> uns, nicht Ich, sondern <b>verschieden</b> vom Ich (uns). 1) Unsere Kraft, 2) Liebe und Vollkommenheit, sofern von uns unabhängig. II. <b>Mensch</b> — persönliche ewige Substanz.
<b>Ethik :</b>	a) <b>Furcht</b> und <b>Hoffnung</b> der fremden Macht gegenüber (dualistisch). b) <b>Sündenstrafe</b> und <b>Frieden</b> (Vergeltung).	<b>Affektlosigkeit</b> . Neue Sicherheit durch rationale Naturbeherrschung.	<b>Sozial-Ethik</b> , Askese, Disziplin (Militarismus, Pazifismus, Sozialismus), Apotheose der <b>Selbstlosigkeit</b> .	<b>Liebe — Mission</b> — Friede (ohne Verlust der persönlichen Substanz).
<b>Kultus :</b>	a) Opfer und Schmeichelei. b) Sündenbekenntnis und Satisfaktion (persönlich oder durch Vertretung).	Kein Kultus ohne Gott.	<b>Selbstlose</b> Arbeit, Leiden, Enthusiasmus, Formenkultus, Quietismus.	Freie Gemeinschaft mit Gott und Menschen (ohne äusseres Gesetz): unsichtbare Kirche, <b>freie Tätigkeit der Liebe</b> aus innerer Notwendigkeit.

Aus dem Vergleich des Christentums mit den vorchristlichen Typen der Religion ist das Mass der Mischung vorchristlicher Elemente im traditionellen kirchlichen Christentum leicht zu ersehen. Jetzt können wir mit guter Begründung sagen: alles, was mit Furcht, Sünde, Enthusiasmus zusammenhängt, gehört in das Koordinatensystem der entsprechenden reinen Typen, und wenn es noch so veredelt und vergeistigt ist. Jetzt sind wir imstande zwischen der pantheistischen und der christlichen Liebe zu unterscheiden: die erstere ist unpersönlich, natürlich in der Einbildung, die letztere persönlich, doch ohne Egoismus, da dieser in die projektivischen Religionen hineingehört.

Diese Übersicht der betreffenden Vorstellungs- und Begriffsnetze veranlasst uns auch die Auslegung der Worte Christi, sowohl ihrem Stil wie ihrem Sinne nach, einer neuen Prüfung zu unterwerfen und setzt uns in den Stand, die Dogmatik des Christentums von allem vor- und unterchristlichen Vorstellungsstoff zu befreien und das Christentum in wahrer Reinheit zu erfassen. Wo Jesus Begriffe anderer Religionstypen anwendet, sind wir sicher in der Lage, einen humorvollen Stil mit paradoxen Umdeutungen zu erkennen, da die zu überwindenden Vorstellungen nur als kritisch behandelte Gesichtspunkte die Hörer von jenen Religionstypen lösen sollen, um ihre Freiheit zu ermöglichen.

### § 13. Religion und Metaphysik.

Unsere Aufgabe war, das Christentum in philosophischer Form auszudrücken, um es als Weltansicht zu rechtfertigen. Damit sollte es in eine Reihe oder auf gleiche Ebene mit den „intellektuell“ bevorzugten philosophischen Systemen gebracht werden, um einen Vergleich damit zu ermöglichen. Unser Resultat erwies das Christentum als System im Sinne des Personalismus.

Gleichzeitig erwies es sich, dass die philosophischen Systeme ebensowenig rein intellektuelle Konzeptionen sind, wie eine auch noch so systematisch zusammengefasste Religion, da dort ebenso alle Seelenfunktionen wirksam sind wie hier, und auch das Bewusstsein auf keine Weise zu übergehen ist, gleichviel ob man diese Tatsache sieht oder nicht. Der Kern jeder Philosophie drückt sich apriorisch, d. h. metaphysisch aus. So rücken beide, Religion und Metaphysik, einander so nahe, dass man sie identifizieren könnte. Die Rechtfertigung dazu scheint auch logisch not-

wendig, wenn man bedenkt, dass von allen Formen der Religion, resp. des Christentums, nur eine richtig sein kann. Desgleichen können nicht alle Systeme der Metaphysik richtig sein, sondern nur eins. Also sollte eine Übereinstimmung sowohl logisch wie psychologisch statthaben. Es kann jedoch die Frage gestellt werden, ob diese Übereinstimmung vollkommene Identität bedeute. Denn beide wollen Wahrheit. Und zwei Wahrheiten nebeneinander kann es nicht geben. Sind sie aber ineinander, so kann nicht die eine die andere umschliessen, wenn sie beide richtig und erschöpfend sind, wenigstens im Prinzip erschöpfend, d. h. wenn sie ein richtiges Koordinatensystem bieten. Nach unserem Wahrheitsbegriff konnte auch die Wahrheit keine Frucht der reinen einseitigen Erkenntnistätigkeit sein, da diese nicht in absoluter Isoliertheit von den anderen Funktionen dasteht, obgleich diese im Denken selbst gerne ausgeschaltet werden, wie die heutige Phänomenologie immer wieder mit extremem Nachdruck behauptet. Doch ist die Bewegung als Arbeit beim Denken auf keine Weise zu beseitigen. Wenn das gelänge, würde das Denken als Funktion aufhören, es müsste erstarren. Auch die Benutzung der Früchte des Denkens, deren Unbeweglichkeit dann anerkannt wäre, ist ohne Bewegung des Nachdenkenden nicht möglich.

Weder Lernen noch Lehren lässt Ruhe zu. Die „objektive“ Welt der Erkenntnis wird immer durch das wirkliche Subjekt lebendig, oder sie hat keinen Sinn. An diesem Leben hat der Wille oder das Gefühl einen sehr lebendigen Anteil durch Approbation der Ziele sowie der Resultate, die immer weiter führen. Eine absolute Objektivität im Sinne der Geltung und der Notwendigkeit kann daher nie ausserhalb des Subjekts gesucht werden. Daher ist auch die Wissenschaft merkwürdigerweise immer Parteisache und bedarf immer der Abstimmung oder der Anerkennung der Fachgenossen oder ihrer Kritik. Trotzdem ist kein Mensch imstande die Wahrheit umzugestalten, auch wenn er sie nicht kennt oder sieht. Das gibt uns aber kein Recht, die Wahrheit projektivisch aufzufassen als etwas Ausserpersönliches. Denn ohne Teilnahme des Bewusstseins gibt es keine Wahrheit. Darum muss sie so gelehrt und verbreitet werden, dass das Bewusstsein der Aufzuklärenden angeregt und ihre Funktionen zur Tätigkeit erweckt werden. Dieses geschieht durch neue Vorstellungen, die als Motive das Gefühl, den Willen anschlagen und in Bewegung setzen. Auch die religiöse Erweckung

kann nur auf demselben Wege vor sich gehen. Ohne neue Motive (= Vorstellungen) gibt es weder Interesse noch Anregung. So kann auch keine Weltanschauung eine tote Gedankenmasse bilden, wie die Idealisten sie in eine fremde unerreichbare Welt versetzen.

Die Verwandtschaft zwischen Religion und Metaphysik ist somit sehr gross, sobald wir sie in Beziehung zum Menschen betrachten, weil beide ohne diese Beziehung ganz unbrauchbar sind.

Gibt es denn einen Unterschied zwischen Religion und Metaphysik?

Nach Teichmüller ist Religion soviel wie Beziehung zu Gott in allen Funktionen. Philosophie ist bei ihm — der seiner selbst bewusste Geist. Der Geist ist nicht individuell, sondern allgemein, aber doch im Menschen, das Notwendige, Apriorische, das Identische in allen, schliesslich das Eine, Gott in allen. Die individuellen Unterschiede des Gottesbewusstseins machen nicht Gott verschieden, wie ein Reflex der Sonne im Wassertropfen die Sonne wohl anders spiegelt, aber nicht die Sonne selbst umgestaltet und ohne sie auch keinen Reflex abgibt. Wiederum nähert sich die Religion der Metaphysik. Die erstere ist Beziehung zu Gott, die zweite bewusster Geist, also Bewusstsein jeder Beziehung. Es sind also verschiedene perspektivische Standpunkte, denen wir diese Beziehungen verdanken. Vom Standpunkt des Bewusstseins der Beziehung zum Höchsten und Letzten (das ist die wahre Eschatologie) haben wir unsere Philosophie und Metaphysik, die personalistisch ist, weil sie nur durch unser Bewusstsein und unsere Funktionen im richtigen Verhältnis unsere unaufgebbare Wirklichkeit (Substantialität) erfassen lässt, die in jedem Fall besteht. Die Metaphysik ist zugleich objektive Wahrheit, obgleich sie nur in uns ist, wie sie analogisch in jeder Seele sein muss, da sonst jeder Zusammenhang, jede Einheit und Gemeinschaft aufhören müsste. Vom Standpunkt der Beziehung aus sind wir (2) religiös, wir haben persönliche Beziehung zum Einen und Ewigen, eine Beziehung, die nicht aufhören kann, weil sonst auch der andere Beziehungspunkt, also Gott, ebenso aufhören müsste, da er dann nicht nur mit uns, sondern mit allen Seelen und Atomen, mit der ganzen Welt seine Beziehung verlieren würde, also für niemand mehr da wäre, wie die Dualisten es so hartnäckig behaupten, dabei vermeinend, darin fromm zu sein, während sie in Wirklichkeit Gottesleugner sind, indem

sie nur einen projektivischen Gott setzen und ihn von sich entfernen bis zur Gottlosigkeit.

Also unterscheiden sich Metaphysik und Religion nicht wesentlich, sondern nur durch ihre perspektivische Stellung. Darum können wir uns perspektivisch ausserhalb der Religion setzen und darüber philosophieren, was wir als Religion besitzen, und was ontologisch, d. h. als wirkliches Sein unverlierbar ist, selbst wenn man glaubt, es verloren zu haben. Weil unser Sein aber zusammen mit unserem Wert unverlierbar ist, so kann auch ein verlorener Sohn wiedergefunden und lebendig werden. Denn das Leben ist weder materiell noch ideell, sondern eine Äusserung der personalen Substanz, und kann ebensowenig aufgegeben werden, wie das Sein dieser Substanz.

Die Rettung der Menschen vom Druck der Hemmungen (unter Furcht, Gesetz und vermeintlicher Selbstaflösung) zum wahren freien Leben ist die grosse Erlösungstat Christi. Durch ihn kommen wir zum Bewusstsein unserer Menschenwürde in Unvergänglichkeit. Darin bewährt sich das Christentum immer persönlich ohne Zwang.

Das wahre Evangelium ist nicht blosse negativ gefasste Erlösung aus Not und Sünde, sondern „Leben und volles Genüge“.

---

### III. Teil.

---

## Das Verhältnis Teichmüllers zu neueren Vertretern des Christentums und der Philosophie.

### A. Theologen.

Es ist auffallend, dass heutzutage der Widerspruch gegen den Idealismus unter den Theologen bedeutend lebhafter ist, als unter den Philosophen. Mit Schlatter und Schaefer beginnt eine neue Emanzipation der Theologie von der Philosophie, ihre Forderung der Autonomie. Diese Richtung ist insofern hochwichtig, als die Philosophie selbst infolge ihrer stark hervortretenden positivistischen Tendenzen die Theologie nicht mehr zu stützen vermochte, da ihre Metaphysik versagte.

Eine eigentümliche Stellung nimmt unter den Theologen Emil Pfennigsdorf ein. Fast einsam steht er da. W. Eiert versteht mit ihm nicht viel anzufangen. Obgleich er in gebildeten Kreisen viel und mit Recht viel gelesen und verstanden wird und einen gesunden Standpunkt einnimmt, auch in Theologenkreisen gut bekannt ist, scheint man ihm aus persönlicher Achtung nicht widersprechen zu wollen. Im Zentrum seiner christlichen Weltansicht steht wirklich die Persönlichkeit mit Eigenursächlichkeit, im Gegensatz zur seelenlosen Psychologie so vieler Philosophen. Dass Pfennigsdorf von gebildeten Laien besser gewürdigt und verstanden wird als von Theologen, ist wohl durch die idealistische Not zu erklären, in die man leichter hinein- als herauskommt.

In dieser Not greifen viele wieder auf die Reformation zurück. Andererseits wird das Kind mit dem Bade energisch ausgeschüttet, indem man fast gar nicht mehr systematisch verfährt, sondern meistens ganz einseitig historisch. Es wird sogar daraus ein Prinzip gemacht, wie bei H. Groos, der behauptet, dass „die Aufgabe, das Christentum zu definieren und auf eine Formel zu

bringen, aussichtslos ist“, ja sogar „unsinnig<sup>1)</sup>, weil es eine historische Grösse ist und daher nicht zeitlos-logisch definiert werden kann“. Scheinbar ist es die Scheu vor dem Begriffsrealismus im Zusammenhang mit dem Bankrott des Idealismus, die so zu denken nötigt. H. Groos hält sich darum an die Lebensäusserung der wirklichen Gemeinde, wie sie sich in dem Festhalten am Biblischen und im Gesang der Christenheit ausdrückt<sup>2)</sup>. Ähnlich versteht W. Elert unter Christentum „den Inbegriff derjenigen innerlichen oder geistigen Bestimmtheiten, durch die sich die Christenheit von allen anderen Geistesgemeinschaften qualitativ unterscheidet“<sup>3)</sup>.

Wegen der Leugnung der Mystik und Metaphysik überliess auch A. Ritschl das letzte Wort über das Wesen der christlichen Religion der Gemeinde, nur ohne auswärtige Parallelen, die Material zum Vergleich geboten hätten.

Sieht man von klaren Begriffen mehr oder weniger ab, weil der feindliche Idealismus seine Ideen auf dem Wege der Abstraktion gewinnt, so ist man auch von der Philosophie, ja fast von der Logik freigeworden. Statt der „leeren“, „abgeblassten“ Begriffe hat man aber das „Leben“ in der Hand, freilich nicht mit allzugrosser Klarheit, geschweige denn mit Exaktheit.

Der Widerspruch gegen den Idealismus ist in jedem Fall eine nicht zu überschätzende Errungenschaft. Doch kommt es sehr auf das Wie an. Die Barthsche Richtung hat ja auch dieses Verdienst. Ihr grosser Erfolg ist mit Recht gerade der antiidealistischen Tendenz zuzuschreiben, wie auch Fr. K. Schumann es meint. Doch verhängnisvoll ist der Rückfall in den Dualismus, die Verherrlichung der absoluten Transzendenz, des ganz Anderen, des numinosum, fascinosum, tremendum, der Diastase u. dgl., wenn das alles für christlich genommen wird, wie bei R. Otto, E. Brunner, K. Barth, H. Groos, Fr. Gogarten u. a. Dass man sich dabei auf die Autorität M. Luthers und auf die Reformation beruft, kann nicht dem reinen Christen-

1) H. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, 1927, S. 4, 10. Trotzdem will er einen Beitrag zur Frage nach dem Wesen des Christentums liefern, allerdings auf einem Umwege. Er ist gegen logische Abstraktion zugunsten eines Typischen, das zugleich konkret und abstrakt ist (S. 11, 13). Als Ziel nimmt er ein Mittleres zwischen dem Konkret-Historischen und dem Abstrakt-Systematischen an: das Typisch-Phänomenologische.

2) A. a. O. S. 19.

3) W. Elert, *Der Kampf um das Christentum*, 1921, S. 1.

tum dienen. Hier bewährt sich unvergleichlich besser die Methode Teichmüllers, wie er sie in seiner Religionsphilosophie entwickelt. Man vertiefe sich in seine Analyse der projektivischen Religionen (Furcht- und Gesetzesreligion), und man wird sich ganz klar, wohin selbst so hinreissende Motive führen, wie die Erhabenheit der Majestät Gottes, sein absoluter Wille u. ähnl. Seinem Ursprung nach, psychogenetisch, gehören diese Motive in die Furchtreligion, wie das Heilige von R. Otto. Ob sich daraus irgend etwas für das spezifische Christentum retten lässt, ist mehr als fraglich. Die Berausung an dem absolut Transzendenten, an dem schroffen Dualismus, kann trotz der schönsten poetischen Verklärung nicht für christlich erklärt werden. Der Dualismus ist kein Massstab für die Christlichkeit, wie H. Groos harmlos annimmt. Die „Diastase“ zwischen Glauben und Wissen, der Gegensatz zwischen Pistis und Gnosis ist selbst eine Eigenschaft des Idealismus. Im Dualismus verbinden sich auf solche Weise idealistische, jüdische und primitive Elemente.

Will man nun die Alternative Dualismus — Monismus stellen, wie so viele heute tun, so kommt man aus dem Bannkreise nicht heraus. Dann muss das Christentum entweder monistisch oder dualistisch sein, und die gegenseitige Beeinflussung von Idealismus und Christentum muss dann auf dieser Linie sich bewegen. So ist es auch bei H. Groos. Darum ist es ihm fremd, dass Fichte die Furcht Gottes als heidnischen Aberglauben ablehnt und ebenso die Schöpfung<sup>4)</sup>. Natürlich kommt es auf die Motivierung an. Doch ist es ja bekannt, dass historische Bewegungen und Strömungen, gleichviel auf welchem Gebiet, selten rein sein können. Wenn die Furcht weder zum Idealismus noch zum Christentum gehört, so ist eine Motivierung bei diesen überflüssig. Die Furcht gehört in die dualistische Furchtreligion, ist somit vorpantheistisch und erst recht vorchristlich, psychogenetisch-typologisch betrachtet.

Auch wenn gewaltige Propheten in höchst plastischen Visionen das tremendum erleben, so erscheint die Furcht der Majestät gegenüber zwar als ziemlich geadelt, bleibt aber als religiöser Affekt immerhin selbst unterhalb der Gesetzesreligion, trotzdem Jesajas „unreine Lippen“ den ethischen Charakter seines Erlebnisses zu verraten scheinen.

---

4) H. Groos, Der d. Idl. u. d. Chr., S. 138, 119.

Wenn daher R. Otto, Fr. K. Schumann, H. Groos u. a. für den majestätisch-absoluten Gott Stützen bei Luther suchen, so verlassen sie sich in diesem Fall auf ihren subjektiven Geschmack und ihren Autoritätsglauben, der allerdings nicht auszuschalten ist, aber dennoch abgewiesen werden muss, wenn wir im Besitz einer genaueren Analyse der Religionstypen sind.

Wir beanspruchen von Luther gar nicht alles. Wir begnügen uns vollkommen mit seiner Grosstat. Aber wir sind nicht verpflichtet, seine impulsiven Aussprüche immer für das letzte Wort anzusehen, besonders wenn sie eigentlich nicht in sein System gehören. Und sogar das System dürfen wir der Kritik unterwerfen, wo noch höhere „Interessen“ im Spiel sind.

Der Kern der Leistung Luthers war ja der Protest gegen die katholische Gesetzesreligion, gegen die Werkgerechtigkeit, also gegen die judaisierend-romanisierende Vermoralisierung des Evangeliums mit deren demoralisierenden Folgen. Die reine Gesetzesreligion richtet sich nach dem Gewissen, das mit den Forderungen des Gesetzgeber-Gottes übereinstimmt und sich danach richtet. Nun hat A. Bonus wunderbar treffend darauf hingewiesen, dass Luther „sein Leben lang gegen die Anläufe und Angriffe seines Gewissens gekämpft hat, sie als Versuchungen des Teufels zurückgewiesen“<sup>5)</sup>. Diese Charakteristik ist von weittragender systematischer Natur, indem hier eine besonders hell erleuchtete Erkenntnis offenbar wird. Luther steht turmhoch über der Gesetzesreligion, indem er das Charakteristikum dieser Religion, das Gewissen, und folglich auch die Gesetzgebung und den Gesetzgeber verneint. Es ist dann nicht recht, seinen Begriff der Gnade noch tiefer herunterzudrücken, zur willkürlich-launischen Tat einer despotischen Majestät des projektivischen Furchtgottes. Der Begriff der Gnade gehört, genau genommen, überhaupt nicht in die Gesetzesreligion, da sie ebenso willkürlich ist wie die despotische Laune des Furchtgottes. In der Gesetzesreligion wäre die Gnade die Aufhebung der Strafe, also auch des Gesetzes (für den gegebenen Fall). Da das Gesetz Ordnung bedeutet und keine Willkür, so ist der richtige Ort der Gnade nur in der Furchtreligion. Gnade

5) Arthur Bonus, Religion und Kultur, in „Weltanschauung“ von Max Frischeisen-Köhler 1911, S. 397.

geht wirklich vor Recht, wie das Sprichwort unbeabsichtigt, aber richtig andeutet. Das Gesetz ist rücksichtslos und kennt nur Pflicht oder Schuld, keine Gnade. Da die Gnade für Luther weder in die Furcht- noch in die Gesetzesreligion, noch in irgendeine Form des Pantheismus gehören konnte, so ist sie bei ihm ein ganz neuer Begriff, da der landläufige nur dem Furchtgott eignet. Ebenso oder ähnlich dürfen wir diese Auffassung bei Paulus und Augustin annehmen. Um es kurz zu sagen, würde ich diese Gnade mit „neuem Leben“ (in Christo) gleichsetzen, also nicht mit dem Sündenerlass oder dem Vergebungsakt identifizieren. Dieses Licht sollte auch den Begriff der Rechtfertigung erhellen. Die Rechtfertigung würde dann nicht Gerechtmachung<sup>6)</sup>, auch nicht irgendeine forensische „Erklärung“ bedeuten dürfen, sondern die Offenbarung der Schuldlosigkeit<sup>6)</sup> im Prinzip, etwa wie die Natur keine Schuld kennt. Die Sünde existiert überhaupt nicht, wo Christentum ist. In der Gesetzes- (oder Sünden-) Religion ist die Sünde eine rein soziale Erscheinung, wie das Gesetz selbst. Das Gewissen ist nur die persönliche Anerkennung des sozialen Gesetzes, also Entpersönlichung des Einzelnen zugunsten der Gemeinschaft. Dieser Zug ins Objektive, Allgemeine, Sozialethische ist gleichsam ein Bindeglied zwischen dem Pantheismus und der Gesetzesreligion. Beides war M. Luther persönlich unannehmbar, nur vom Milieu anerzogen, aufgenötigt. So sind wir vollkommen berechtigt ihn als Christen zu betrachten, da er zu keinem anderen Typus gehören kann. Was in seinen Schriften und Taten nicht auf dieser Höhe steht, können wir wohl menschlich begreifen, doch in keinem Fall als absolute Wahrheit auf seine Autorität hin zugunsten moderner projektivischer Regressionen anbringen. Der „ganze“ Luther ist nicht der totale Luther, sondern der wesentliche Reformator, nur wo er selbst seiner Sehnsucht, seiner Konsequenz, seinem System entspricht. Was aus diesem Kreise herausfällt, ist prinzipiell nebensächlich, also unlutherisch, selbst wenn Luther es gesagt hat, da es seinem Wesen nicht entspricht. Nur Luthers Wesen ist lutherisch, nicht seine Biographie.

6) Eine überraschende Analogie dazu ist das aussergewöhnliche altägyptische Verbot, „sein Herz zu fressen“, an seinem Herzen zu nagen, eine Tätigkeit, die Luthers Beichtvater Staupitz ihm so wunderbar vorhielt. Eine ähnliche grüblerische Selbstanalyse mit pedantischen Gewissensbissen finden wir in den russischen Seelen Dostojewskys.

Sobald die Topologie rückständiger oder niedrigerer Typen und Begriffe festgelegt ist, dürfen sie nicht mehr im überwundenen Sinne als positiv christlich in Anwendung kommen. So fallen sowohl der Dualismus wie der Monismus für uns ganz weg. Denn das Christentum ist ausgesprochen pluralistisch-personalistisch. Das bedeutet nicht absolute Verneinung des Idealismus, sondern nur Abweisung seiner Ansprüche als einer richtigen Weltanschauung. Als Denkmethode, als Weg zur Überwindung des perspektivischen Standpunktes ist er dienlich. Ob er eine notwendige Stufe der Entwicklung ist und übersprungen oder direkt vermieden werden kann, ist eine Frage, die im vollem Masse verstanden wird, wenn das Wesen des Christentums gesichert ist. Vorläufig genügt es, den Idealismus nur in die Grenzen des Erkennens zu weisen. Dort entsteht erst die Frage über seine Alleinberechtigung. Beachten wir aber die unablässige Koordiniertheit aller seelischen Funktionen, so hat weder das Denken noch das Gefühl einen Vorrang im religiösen Leben, also weder einseitige Gnosis noch Mystik, noch Gegensatz von Glauben und Denken. Die Diastase sowohl wie die sogenannte Kulturfeindlichkeit des Christentums hat dann keine Berechtigung mehr, wenn weder die Kultur noch die Güter der Religion als Projektionen behandelt werden, noch in pantheistisch-mystischer Weise das Aufgehen des Menschen in ihnen oder seine Identifizierung mit ihnen verlangen. Denn alle diese Güter besitzt der Mensch (seelisch) — in sich, ohne sich zerreißen zu lassen. Der Dualismus, die Diastase, von denen in der jüngsten Theologie soviel die Rede ist, sind mindestens Folgen von Projektionen, wenn nicht diese selbst. Dasselbe gilt von den „zwei Seelen in einer Brust“. Jeder innere Zwiespalt ist eine Frucht der Projizierung, weil dazu ein überspannter perspektivisch-partikulärer Standpunkt gehört. Mit der Überwindung dieses egozentrischen Perspektivismus werden auch die Kategorien von Raum und Zeit mit ihren Konsequenzen überwunden, ohne dass das Ego als Substanz unterzugehen braucht. Die Auflösung der Persönlichkeit wird nämlich in pantheistischen Formen der Religion angenommen, trotzdem sie tatsächlich unmöglich ist. Interessant ist in dieser Hinsicht der Drang Schleiermachers nach Vernichtung der Persönlichkeit. Solche Mystik ist unchristlich. Sie entspricht dem Idealismus als dessen religiös-pantheistische Auswirkung und Anwendung. Darum gibt es überhaupt keine christliche

Mystik. Diese Bezeichnung kann höchstens als eine historische in Anwendung kommen, wobei sie sogar dort irreführend ist, — in keinem Fall aber als eine systematische.

Da die Alternative Monismus — Dualismus in der Diskussion über das Wesen des Christentums eine so ungebühliche Rolle spielt, ist es notwendig sich darüber zu besinnen.

Ein wirklich konsequenter absoluter Monismus kann, wenn auch in der Theorie, nur da vorliegen, wo wirklich nur ein Prinzip in absoluter Reinheit und Identität angenommen wird. Da darf denn auch keine innere Differenzierung<sup>7)</sup> überhaupt möglich sein, wie sie etwa als Endresultat der Entropielehre in ewiger Ruhe vorgestellt wird. Innere Antithesen wie bei Hegel und A. Dorner (in seinem Gottesbegriff) darf es dort nicht geben. Nur ein solcher Monismus würde seinem Namen entsprechen. Alles andere ist abgeschwächt. Die Einheit in der Vielheit, die Harmonie des Verschiedenen, die Einheitlichkeit des Weltbaus u. dgl. dürfen von Rechts wegen nicht als Monismus bezeichnet werden. Wie nun die Ableitung der Welt und der Geschichte aus einem Prinzip ganz unmöglich ist, so ist der Monismus als Ziel ebenso unmöglich. So können wir apriori die Entropie ablehnen, wie die Ektropie.

Der Dualismus ist nichts Anderes als verdoppelter, also projizierter Monismus. Der konsequenteste Dualismus ist seine schroffste Form. Doch gerade dort fragt es sich, woher wir denn von der Existenz des anderen Prinzips, der anderen Welt wissen. Da gibt es kein Herüber und Hinüber, wie bei dem reichen Mann und dem armen Lazarus nach dem Tode, sogar im dualistischen Jenseits. Der Mittler oder Vermittler aber ist schon eine Auflösung des Dualismus. Denn nach der Vermittelung wissen alle davon, zu denen die Nachricht gelangt ist. Also hat der schroffe Dualismus — nur dieser ist der echte — nur so lange Sinn und Bestand, als man davon nichts weiss. Für den Nichtwissenden aber existiert ein solcher Dualismus sowieso nicht. Sobald er ins Dasein

7) In genialer Weise wird die absolute Indifferenz in der indischen Kosmologie vermutet von jener Zeit, wo es weder Sein noch Nichtsein gab, weder Tod noch Unsterblichkeit, weder Tag noch Nacht; selbst das Chaos war ununterscheidbar. Die Differenzierung erscheint erst mit dem Lebenskeim als Erguss des Denkens. Auch hier also hat der absolute Monismus kein Bleiben. Der konsequente Monismus bedeutet vollkommene Gleichwesenheit, Einartigkeit, kann also keine Unterschiede: Objekte, Subjekte, Bewegung, Beziehungen kennen. Ewige unveränderliche Alleinheit ist sein Spezifikum.

tritt, hat er aufgehört zu sein. Also ist er weder vorher noch nachher da. Er ist nur eine Projektion, nur eine ideelle Grösse, wie der Begriff des viereckigen Kreises, um das Nichtsein des Unmöglichen zu demonstrieren.

Wenn der Monismus und der Dualismus in ihrer reinsten echtsten Form ihren Sinn verlieren und keine Weltansicht bilden können, so können wir das noch viel weniger von ihren Kombinationen und Abschwächungen erwarten.

Schon nach dieser Kritik müssen wir im Mikrokosmos, in der persönlichen Monas, im Atom, das alle Reaktionen gegen alle Fälle **in** sich hat, das wahre Prinzip der Welt erblicken. Die Wechselwirkung und die Kausalität sind nicht räumlich-zeitlich zwischen den Atomen, sondern **in** den wirklichen Substanzen, weder materiell noch immateriell, sondern als reale Akte der Koordination. Obwohl wir von aussen nach Qualität und Quantität urteilen, sind diese im Besitz von Individuen, die das wahre Sein „haben“ und somit nicht blosser Träger, sondern Besitzer von Werten sind, ohne die keine Werte „an sich“ möglich sind. Der Grundwert ist der Mikrokosmos in jedem Fall. Die übrigen, akzidentellen Werte sind von ihm als von der Ursache abhängig.

Die Gegenüberstellung des Monismus und des Dualismus als prinzipieller Gegensätze ist überhaupt ebenso verfehlt wie eins und zwei als Gegensätze zu behandeln, die doch nur Glieder einer Reihe sind. Auch die Motivierung durch den Gegensatz von Differenz oder Indifferenz ist nicht statthaft, da eine wirkliche Verschmelzung von wirklichen Substanzen unmöglich ist. Insofern ist die hochpoetische Ununterscheidbarkeit des indischen Chaos reine Begriffsmystik, da sie die absolute Selbständigkeit der Substanz nicht kennt. Keine Substanz kann in eine andere hineingehen oder übergehen. Die Substanz ist undurchdringlich. Und wenn auch alle ihre Veränderungen nur **in** ihr möglich sind, so betreffen sie doch nicht die Substanz selbst, sondern nur ihre Akzidenzen, Attribute oder Koordinationen.

Da weder der Dualismus noch der Monismus ihrer Disposition nach die individuelle Substanz kennen können, sondern sich prinzipiell in Allgemeinheiten bewegen, so ist die Diskussion über diese Alternative ein Streit ausserhalb des Christentums, der für uns nicht ernstlich in Betracht kommt. Das Allgemeine hat ideelles Sein nur im Erkennen. Das Einzelne hat wirkliches Sein: der Akt ist real, das Individuum substantiell seiend.

Unsere Bundesgenossenschaft kann sich nicht in dem blossen Widerspruch wider den Idealismus erschöpfen, wenn dafür der Dualismus auf den Plan tritt. So erfreulich genannter Widerspruch auch ist, er darf nicht andere Fremdkörper in den Organismus des Christentums einführen.

Um die fremden Elemente zu unterscheiden, genügt die blosser historische Analyse nicht (W. Lütgert, H. Groos), wenn der philosophische Standpunkt nicht geklärt ist. Diese Forderung wird von Kurt Leese mit Recht unterstrichen, indem er Ritschl und seinen Schülern, sowie Barth, Gogarten usw. die Isolierung der Theologie von der Philosophie vorhält<sup>8)</sup>. In der Philosophie aber stehen wir, wie E. Hirsch feststellt, vor der Wahl zwischen dem Idealismus und dem Positivismus<sup>9)</sup>. Dass von diesen der Positivismus die fernerliegende Richtung ist, bedarf keiner Erklärung. Nun kommen aber Synthesen vor, wo selbst diese Einteilung nicht zutrifft, wie bei Kant, der selten als Positivist betrachtet wird, obgleich seine Erkenntnistheorie wesentlich positivistisch ist. Die Not des Christentums ist eben, dass es einen unglücklichen Bund mit dem griechischen Idealismus einging und eine eigene Philosophie nicht hervorbrachte. Die erhebende pantheistische Mystik, mit der auch K. Leese sympathisiert, täuschte die Seelenverwandtschaft beider vor. Darum sagt ihm (K. Leese) auch R. Otto's *mysterium tremendum* und das *fascinans* zu, das wir mit Teichmüller<sup>10)</sup> zu den Verirrungen des empirischen Christentums rechnen, ohne seine Wirksamkeit zu verkennen. Aus der Sympathie mit der Mystik und aus der Erklärung K. Leese's, die Meinung (der dialektischen Theologie), der Idealismus habe „das Christentum“ entleert und ausgehöhlt, sei ein fundamentaler Irrtum, ersehen wir, dass er selbst den Idealismus weniger systematisch als historisch genommen hat. Bekennt er doch selbst, dass „dem Idealismus ein reiches Erbe von neutestamentlicher Religionsanschauung zugeströmt und von ihm (dem Spätidealismus) verarbeitet sei“<sup>11)</sup>. Das Zugeflossene und Verarbeitete ist aber nicht idealistischen Ursprungs. Wie glatt und mit welchen Verlusten diese Entwicklung vor sich ging,

8) Kurt Leese, *Philos. und Theologie im Spätidealismus*, 1929, S. 4 Anm. 3.

9) E. Hirsch, *Die idealist. Philos. u. das Christentum*, 1926, S. 115

10) G. Teichmüller, *RPh.* 419.

11) Kurt Leese, *a. a. O.* S. 226.

kann erst in richtige Beleuchtung treten, wenn wir sowohl vom Idealismus wie vom Christentum eine philosophisch geklärte Auffassung haben. Eine Mischform, wie der Spätidealismus, gibt von keiner der beiden zu vergleichenden Grössen eine richtige Vorstellung, da er selbst eine Mischung ist. Dass der Widerspruch der dialektischen Theologie anders motiviert ist, als derjenige Teichmüllers, ist schon bekannt. Doch da K. Leese mit der Linie Böhme — Oetinger und der Theosophie auch gut steht, so kommt er dem Dualismus bedenklich nahe. Immerhin will er nicht zu den Dualisten Barth, Brunner, Gogarten halten, obgleich E. Brunner diejenigen, die die Sünde im tiefsten Inneren des Menschen nicht sehen, Mystiker und Romantiker schilt, während Gogarten das Gegenüber von Gott und Mensch in radikalster Weise betont. Doch nicht sehr weit von dieser Scheidung steht auch K. Leese, wenn er das Problem des Idealismus als das der Autonomie und das der Identität<sup>12)</sup> formuliert. Die Berührung zeigt sich im Satz: „Wo das Ja, wie beim Idealismus, mit nicht selten erdrückender Wucht überwiegt, droht die Zerstörung des Gottesgedankens“, freilich in entgegengesetzter Richtung. Es besteht immer ein Gegensatz, wo Gott oder Mensch verlieren muss. Also ist sein „Identitätsdenken“ doch dualistisch orientiert, wie wir schon bei Leeses Anerkennung des tremendum sahen. Wenn Leese für die Autonomie des Menschen im Namen des Idealismus die Lanze bricht, so muss er wohl historische Mischformen im Auge haben und ausser Acht gelassen haben, dass das Wesen des Idealismus, wie E. Hirsch richtig erkennt, sich vom Einzelnen immer zum Ganzen oder Allgemeinen wendet und erst im Allerallgemeinsten Ruhe findet, wie Schleiermacher im Einswerden mit dem Universum.

Wenn die Kulturfreudigkeit auf Rechnung des Idealismus gestellt wird, so stimmt das freilich mit dem pantheistischen Fortschrittsenthusiasmus im Schema von Teichmüller überein. Doch ist zu bedenken, dass die Kultur vom genuinen Idealismus nie im Interesse des Menschen gedacht werden kann, sondern ein „höheres“ Ziel darstellt und den Menschen in den „selbstlosen“ Dienst dieses hohen Zieles stellt. Hier ist der Mensch um des Sabbats

12) K. Leese, Der deutsche Idealismus und das Christentums, 1927, S. 14.

willen da, ein Mittel, kein Herr, sondern Sklave. Nur der idealistische Enthusiasmus lässt es nicht empfinden. Da kann die dialektische Theologie dem Idealismus getrost die Hand reichen. Ihre Furcht vor dem Ich-Titanismus des Idealismus ist nur ein Teufel an der Wand. Er gehört gar nicht zum Idealismus seinem Wesen nach, sondern ist trotz starker Farbe, wie bei Fichte, ein blosser Anlauf und endet kläglich mit einem ganz allgemeinen abstrahierten Bewusstsein, an den sich jeder theologische und idealistische Dialektiker ohne Furcht vor dem gemalten Löwen heranwagen darf. Der „Personalismus“ des Idealismus ist nur ein menschenähnlicher Schatten ohne Menschen, umgekehrt wie bei Chamisso's Schlemihl. Von der ganzen Wahrheit des Idealismus bleibt nur das Recht und die Pflicht des Denkens übrig, praktisch wohl in Zuordnung zum wirklichen Menschen, doch ohne idealistische Sanktion.

Sehr viel Vorbeireden und eine Menge Missverständnisse entstehen gerade dadurch, dass solche Überzeugungen oder Stellungnahmen, wie Idealismus und Christentum, fast nur als historische Erscheinungen betrachtet werden, ohne in deren Wesen richtig einzudringen. Da können wir Teichmüller nicht genug preisen, dass er diese Arbeit schon längst getan hat. Die heutige Diskussion zeigt, dass er das Problem weit vorausgriff.

Mehr systematischen Sinn als andere haben Emanuel Hirsch und Fr. Karl Schumann unter den Theologen, sogar im Vergleich mit manchen Philosophengruppen. E. Hirsch kommt von Fichte zu Luther, weiss dem Idealismus Dank und muss ihn doch überwinden. Er stellt die Frage: „Was heisst Idealismus überhaupt?“ und „Wie ist der Idealismus des näheren entstanden?“ Er führt ihn auf Kant und Spinoza zurück. Die grosse Schwierigkeit sieht er in der Zusammenfassung aller idealistischen Denker zu einer Einheit. Also will er doch historisch abstrahieren, statt (wie Teichmüller) die unvermeidlichen Züge, die innere natürliche Logik des Idealismus im spezifischen Sinn zu verfolgen. Selbstverständlich ist das komplizierter und unsicherer zugleich. Es ist nur natürlich, dass bei dieser Methode leicht Unwesentliches mit unterläuft, besonders da der Idealismus nicht im ganzen, sondern nur der deutsche in Betracht gezogen wird. Die Hinzunahme des griechischen würde eine reinere Charakteristik des Idealismus ergeben haben. Aber trotzdem ist zu bewundern, mit welcher Klarheit E. Hirsch bei Fichte, Hegel

und Kant den Begriff der Persönlichkeit im christlichen Sinne<sup>13)</sup> vermisst und die Wichtigkeit der Seele<sup>14)</sup> im Unterschied vom Geist im Christentum betont. Erfrischend ist auch sein Standpunkt gegenüber der Phänomenologie, der heutigen Mode, die nicht imstande ist, eine evangelische Theologie aufzubauen, da sie aus dem Gegensatz Idealismus-Positivismus nicht hinausführen kann und daher unsere ganze junge Generation von Forschern verdirbt<sup>15)</sup>. Das Bedürfnis nach einer neuen, tieferen Philosophie, die den Idealismus überwindet, empfindet E. Hirsch mit Bewusstsein<sup>16)</sup>. Ebenso erfreulich ist sein Gegensatz gegen die Diastase, die uns heute angeraten wird<sup>17)</sup>. Auf die dialektische Theologie geht er überhaupt nicht ein. Bei Hirsch finden wir soviel gesundes Denken, dass wir einige Fragezeichen auf die Rechnung des unverarbeiteten Materials setzen möchten und lieber mit der Wirrnis der Umwelt und dem chaotischen Erbe der Wissenschaft erklären, da der Mut und die Lauterkeit des Denkens hier verbürgt erscheinen. Den ihm gemachten Einwand wegen einer allzu starken Betonung des ethischen Charakters des Christentums wollen wir uns ersparen, da er in Spinozas Ethik mit einem Feingefühl den „Zerstörer“ der Ethik sieht. Also ist hier Rigorosität ausgeschlossen.

E. Hirsch bietet kein neues System, sondern historische Kritik auf systematischem Hintergrunde. Seine nicht sehr anspruchsvollen Bemerkungen veranlassen Fr. K. Schumann zu einer Kritik über E. Hirsch, deren Fazit sehr radikal klingt: Hirsch arbeite zu sehr mit idealistischen Denkmitteln, nach der idealistischen Erkenntnistheorie, um vom Idealismus freizukommen. Denn „mit der idealistischen Erkenntnistheorie ist die idealistische Religionsphilosophie unausweichlich mitgesetzt. Da gibt es kein Entrinnen. Die Gefahren des Idealismus liessen sich auf ein einfaches und umfassendes Schema bringen: Das Subjekt-Objekt-Verhältnis. Nach Barth darf Gott, weil er Gott ist, nie Objekt sein, d. h. als Gedachtes vom Denkenden begrifflich eingefangen werden“. Der häufigste Ausbruchversuch aus dieser Not ist nach Schumann

13) E. Hirsch, die idealist. Phil. u. d. Christentum, S. 69 ff.

14) E. Hirsch, a. a. O. S. 113 f.

15) E. Hirsch, a. a. O. S. 115.

16) E. Hirsch, a. a. O. S. VIII.

17) E. Hirsch, a. a. O. S. 115.

die Flucht in den sogenannten „nichtgegenständlichen Gottesbegriff“. Doch dadurch gerät man wieder in das zu Fliehende hinein, d. h. man kommt zu einem idealistisch jenseitigen Bewusstseins- und Seinsgrunde. Oder man macht Gott heimlich doch zum Objekt. Schumann hat seinen Führer in Rehmke, der durch seine radikale Verneinung der gesamten idealistischen Erkenntnistheorie einen Ausweg gefunden habe. So sind wir bei der Philosophie angekommen, um mit ihrer Hilfe die Theologie von der unbrauchbaren Philosophie zu befreien<sup>18)</sup>.

## B. Philosophen.

J. Rehmke (in seiner Grundwissenschaft) verwirft die bisherige Erkenntnistheorie vollkommen. Sie kann nichts erreichen, weil sie einen unüberwindlichen Dualismus von Subjekt und Objekt, von Bewusstsein und einem Anderen, das ins Bewusstsein treten soll, schon in die Problemstellung mit hineinnimmt und deswegen zum Herumdrehen im Kreise verurteilt ist, ohne dass ein Übergang vom Objekt zum andersartigen Subjekt möglich wäre. Dieser Dualismus ist sogar in der Immanenzphilosophie nicht auszurotten, da das Bewusstsein seinen Inhalt formt, im Unterschied vom Selbstbewusstsein, wo einzig und allein Erkennendes und Erkanntes wirklich identisch sind. Also ist das Problem der Erkenntnis überhaupt falsch gestellt, ja sinnlos, überflüssig. Denn das Gegebensein des Gegebenen ist kein Problem, sondern nur das Bestimmtsein des Gegebenen.

Als Grund der erfolglosen Problemstellung in einer derartigen Erkenntnistheorie gibt Rehmke ein falsches Verständnis des Menschen von sich selbst an, nämlich als eines leiblich-seelischen Einzelwesens, während er in Wirklichkeit nicht Einzelwesen, sondern Wirkenseinheit zweier Einzelwesen sein soll, d. h. aus Leib (zusammengesetztes Einzelwesen) und Seele (einfaches Einzelwesen) bestehe. Das Unglück der „falschen“ Auffassung vom Einzelwesen sieht Rehmke in seiner Gebundenheit an die Örtlichkeit oder Räumlichkeit, von der der Mensch nur durch die „richtige“ Auffassung der Wirkenseinheit frei werden soll. Die Auffassung von dem Menschen als leiblich-seelischem Einzelwesen nennt Rehmke die „philosophische Erbsünde“ und sieht darin besonders

---

18) Fr. K. Schumann, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, S. 314 f.

Spinozas Schuld (Einheit der Substanz), welcher die Urkonzeption einer Einheit von Ich und Welt, Denkendem und Seiendem, Seele und Anderem entsprechen soll, aus der zu allen Zeiten die mystische Frömmigkeit sich entwickelt habe. Also ist die mystische Selbsterfassung die Wurzel der dualistischen Fragestellung, wie das (örtlich bestimmte) Bewusstsein Anderes, von ihm (örtlich) Geschiedenes doch als sein Gewusstes haben könne. Daher der Versuch, das Gewusste (das Erkenntnisobjekt) kritisch zu zerlegen in einen Anteil des Bewusstseins (etwa die „Form“) und einen Anteil des Anderen (etwa den „Stoff“). Solche Verbindung sei aber ohne Aktivität („Spontaneität“) als der Tätigkeit des Verbindens („Synthesis“), resp. des Formens oder Setzens unmöglich. Da das Denken jedoch weder „innere“ Tätigkeit noch überhaupt Tätigkeit (!) sei, so sei „Wissen“, das Wesen des Bewusstseins (!) — „beziehungloses (!) Haben“ des Gewussten, und „Denken“ das Fortschreiten (!) des Denkenden vom unklaren zum klaren Wissen, wobei sich der Wissende, nicht das Gewusste verändere. Wissen als beziehungsloses (!) Haben sei ein letztes, einfachstes Urdatum, wo jedes analysierende Denken aufhöre. Also ist der Wille derjenige, der Gott als Objekt setzt, sagt dazu Schumann, gar nicht das Denken, weil das Denken eben gar keine Tätigkeit sei(!)<sup>19)</sup>.

Den heimlichen Dualismus hat Rehmke nur als Tatsache richtig gesehen. Aber überwunden hat er ihn doch nicht. Sein Menschenbegriff ist genau so dualistisch, wie derjenige, den er bekämpft. Mit der Wirkenseinheit ist er nicht weit von der schattenhaften Einheit der Apperzeption Kants, noch weniger weit von der Aktualität Wundts. Wie diese Einheit jetzt besser möglich sei, ist nicht einzusehen.

Was das Subjekt-Objekt-Verhältnis anlangt, so ist dieses gar nicht ein Irrtum und auch gar nicht eine besondere Einstellung des Idealismus, sondern eine unveräusserliche Notwendigkeit der

19) So ernst nimmt Schumann die Barthsche Warnung Gott als Objekt zu denken, dass eine ganze Umstellung notwendig erscheint, um die Reinheit des Denkens zu retten. So wird nun das Denken Gottes allerdings unschuldig, dafür ist aber der Wille der Sündenbock. Was ist damit gewonnen? Um sich vor der Majestätsbeleidigung Gottes zu schützen, wird die Psychologie direkt umgestaltet, und zwar weder glücklich noch richtig. Also ist der Furchtgott, die projektivische Gottesvorstellung, bei Schumann ebenso massgebend wie bei R. Otto, K. Barth u. a.

Denkfunktion<sup>20)</sup>. Es geht dabei höchst natürlich, ganz ohne Mystik, her. Die Mystik gehört wohl zum Idealismus und zur idealistischen Überspannung der Gefühlsfunktion, nicht aber zum Denken überhaupt. Wir werden doch aus Opposition gegen den Idealismus nicht auf das Denken verzichten!

Rehmke will uns helfen, indem er das Denken nach Analogie des Bewusstseins behandelt, ja sogar den Unterschied verwischt. „Wissen“ ist nie Wesen des Bewusstseins, sondern Resultat des Denkens mit Beteiligung des Bewusstseins, weil dieses in stärkerer oder schwächerer Intensität immer dabei sein muss. Nicht das Wissen, sondern das Bewusstsein ist das letzte, eigentlich das vorletzte Datum, weil das Bewusstsein kein Subjekt, sondern eine Akzidenz des Subjekts, der Substanz ist. Das letzte Urdatum ist die persönliche Substanz, die ihr Bewusstsein hat. Das Bewusstsein hat keine Beziehungspunkte, weil es keine Erkenntnis ist, es liefert aber solche, und ist gar nicht beziehungslos. Sonst müsste es absolut isoliert dastehen. Isoliert, beziehungslos ist gar nichts in der Welt. Auch Gott nicht. Wirklich kann auch das Gott-Denken nicht ohne Bewusstsein geschehen, nämlich ohne Gottesbewusstsein. Bevor ich Gott denke, muss ich ihn als Beziehungspunkt in meinem Bewusstsein haben. Sogar der Atheist muss es, um ihn zu leugnen. Da Religion aber nicht Denken allein ist, und auch weder die Theologie noch irgendeine andere Wissenschaft faktisch das Denken von den anderen Funktionen losreißen kann, die miteinander für immer koordiniert sind, so kann der Widerspruch weder dem Denken noch dem Willen gelten, sondern nur der Bevorzugung der einen Funktion vor den anderen. Dass das Auseinanderreißen der Funktionen unmöglich ist, sieht man, wenn man dem Denken die Aktivität ganz absprechen will. Ohne Bewegung ist Denken überhaupt nicht möglich. Ebenso ohne Willen. Doch das Wesentliche ist die Arbeit an Begriffen, Urteilen, Schlüssen. Würde diese stillstehen, gäbe es überhaupt weder Denken noch Begriffe. So gehören alle Funktionen in engster Koordination zueinander, eine jede mit ihrer Qualität.

Das Bewusstsein der Räumlichkeit ist freilich nicht leicht zu überwinden. Doch ist sein Ursprung nicht auf das „mystische Selbstverständnis“ zurückzuführen, sondern auf den Perspekti-

---

20) Ausführlich bei Teichmüller WL. 153 ff.

vismus des natürlichen menschlich-partikulären Standpunkts. Die Entstehung der Raumvorstellung lässt sich psychologisch untersuchen und erklären sowie metaphysisch überwinden ohne Preisgabe der Individualität.

Zur Frage nach dem Ursprung des Dualismus und deren Lösung verweise ich auf Teichmüller's Kritik der bisherigen Theologie (Beilage I, S. 69 f.). Teichmüller sieht sehr klar den dualistischen Ausgangspunkt des Idealismus, resp. des Pantheismus, und dessen tragikomische Folgen. Die idealistische Erkenntnis geht tatsächlich vom Einzelnen in Raum und Zeit aus (also aus dem „Stofflichen“, „Materiellen“) und kommt nur durch Abstraktion zur Idee oder Form. Da liegt der Gegensatz des Sensiblen und Intelligiblen. Weil dieser Gegensatz den Ausgangspunkt bildet, so ist er im Idealismus selbst auf keine Weise mehr aufzulösen. Er bleibt starr, weil beide Elemente als Koordinaten der Erkenntnis gerade die Erkenntnis liefern und auf keine Art ineinander übergehen können, ohne die Erkenntnis auszulöschen. Aus dem Vergleich der Problemstellung bei Rehmke und Teichmüller sehen wir, dass der Brennpunkt der Kritik wirklich derselbe ist. Nun will Rehmke das Böse samt der Wurzel herausziehen, aber da vergreift er sich. Er sieht die Wurzel anderswo, als wo sie ist. Um den Dualismus, der in die Voraussetzung des Idealismus mit aufgenommen ist, wieder loszuwerden, ist der idealistische Erkenntnistheoretiker genötigt, von Verdichtung, Abkühlung, Verfinstern der Idee zur Materie zu reden, oder von der Entlassung ins Anderssein und Aussersichsein, oder vom Abfall der Idee. Das alles ist nur ein Gerede der Verlegenheit, die sich sehr einfach blosslegen lässt: es ist nichts anderes, als der Versuch, den **Inhalt des Begriffs in den Umfang überzuführen**. Das ist ebenso klug, wie aus dem Begriff des Komischen den Sancho Pansa oder Falstaff erzeugen zu wollen. Inhalt und Umfang sind aber Koordinaten, wie Oberst und Regiment, Angebot und Nachfrage, Hunger und Speise, die niemals aufeinander zurückzuführen sind.

Der materialistische Monismus macht es gerade umgekehrt: er produziert den Inhalt des Begriffs aus dessen Umfang. Im Bilde: als ob der eben absteigende Reiter im Moment aus dem Pferde geboren sei.

Dass auch Rehmke die Gegensätze nicht auseinander ableiten kann, zeigt seine leiblich-seelische Wirkenseinheit. Mit dieser

Einheit ist der „Dualismus“ doch nicht überwunden und das „Einzelwesen“ nicht widerlegt. Die Wirkenseinheit bleibt genau so „mystisch“ wie die Mystik des Zusammentretens der beiden Anteile (des Bewusstseins und des Anderen).

Der Grundfehler Rehmkes ist derselbe, den wir sogar bei starken Verfechtern des Ichs, wie Fichte, und der Substanz, wie Spinoza, immer wieder finden, dass das Bindeglied der Erkenntnis, das Dritte, das die Gegensätze vergleicht und koordiniert, das Ich, das da denkt und ein Bewusstsein von seinem Denken und dessen Wert und Folgen hat, trotz allem Scharfsinn nicht gefunden ist, weil der Begriff des Seins unter den Händen zerrinnt. Dieses aber hängt zusammen mit der Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis und mit der Anerkennung der anderen richtig erfassten seelischen Funktionen. Nur das wirkliche substantielle Ich mit seinem wirklichen Sein kann die Schwierigkeiten lösen. Ohne das Ich gibt es weder Sein noch Erkenntnis, weder Einzelnes noch Allgemeines. Ohne die Sicherstellung des Ich rührt sich nichts von der Stelle. Erst das Ich bringt Sinn und Bewegung in die Welt und in alle Beziehungen.

Die Notwendigkeit den Raum zu überwinden ist bei Rehmke stark betont. Die Zeit macht ihm keine Sorgen. Teichmüller beweist in seiner „Wirklichen und scheinbaren Welt“, dass Raum und Zeit real gar nicht existieren, sondern nur perspektivische Ordnungsformen sind. Als solche sind sie aber durchaus nicht überflüssig, sondern durch die perspektivische Natur des Menschen bedingt. Die absolute Leugnung des Raumes, wie sie im Begriff des Menschen bei Rehmke lauert, würde zugleich den natürlichen Perspektivismus des Ich aufheben und damit auch das Ich, welches auch ohne metaphysischen Raum perspektivisch bleibt. Damit bestätigt sich wiederum die unbeabsichtigte Abhängigkeit Rehmkes vom Idealismus. Seine Raumlosigkeit, also auch Ewigkeit muss idealistisch sein, trotz seiner unsterblichen Seele, deren Unvergänglichkeit nur eine Behauptung bleibt, ohne wirkliche Grundlage.

Der ungewollte Idealismus Rehmkes bekundet sich noch in der Bevorzugung des Willens als der Hauptfunktion in Gott und im Menschen. Dieser Voluntarismus kann auch nur auf dem Boden des Idealismus gedeihen. Übrigens setzt Rehmke (mit Schumann) den Willen als Aktivität, was auch mit Wundt stimmt.

So aner kennenswert der Befreiungskampf gegen den Idealismus ist, finden wir immer wieder, mit was für starken und

geheimen Banden selbst der bewusste und gewollte Gegensatz doch noch an den Idealismus gekettet ist.

Direkt mit dem Namen des Personalismus bezeichnet L. W. Stern sein System, mit dem Attribut „kritisch“. Auch er empfindet das Bedürfnis nach einer neuen Weltanschauung. Die Psychologie ohne Seele und ohne Metaphysik befriedigt ihn nicht. Das Ich erkennt er an, den Gegensatz des Seelischen und des Körperlichen nicht. Den Begriff der Person aber nimmt er sehr weit und relativ, um eine Hierarchie der Person aufbauen zu können. So ist ihm die Gemeinschaft (Familie, Volk, Menschheit) eine reale überindividuelle Person. Da halten wir nicht mit. Da wir die Person als Substanz ansehen, ist die Gemeinschaft trotz aller Einheit keine Substanz, sondern eine Summe von solchen. Die Substantiierung einer Gruppe ist schon so gut wie ihre Hypostasierung, nicht weit von der Projektion einer repräsentierten realen Idee. Freilich ist auch Sterns Person Substanz, doch in der Hierarchie niedriger als die Gruppen und mit einem entsprechenden Grade der Unsterblichkeit ausgerüstet, obgleich er auf dem Standpunkt steht, den auch Teichmüller einnimmt: *ex nihilo nihil fit et in nihilum nihil fit*.

Die Gegenüberstellung von Person und Sache verrät irgendeinen verkappten Dualismus.

Die Selbsttätigkeit im Begriff von Person und Sache (bei der letzteren negativ) ist keine deutliche Eigenschaft. Auch eine als Sache im Dienste anderer Zwecke stehende Person verliert die Selbsttätigkeit nicht. Sie braucht gar nicht in so hohem Masse in den überindividuellen Zwecken aufzugehen, dass sie ein blosses Organ wird. Wenn sie es aber tut und zwar ohne Auftrag, so haben wir einen Idealisten vor uns, der idealistische Askese treibt. Auch ist die Natur selbsttätig, ohne Person zu sein. Ebenso wenig ist sie Sache. Jedes Atom ist selbsttätig. Ist es Person oder Sache? Jedenfalls ist das Atom eine Einheit. Es hat Besonderheit und Zweckwirken, sogar Vieleinheit.

Die Gesichtspunkte, nach denen Person und Sache bei Stern unterschieden und definiert werden, sind Vielheit-Einheit, Realität, Eigenart, Eigenwert, Zielstrebigkeit, Selbsttätigkeit. Die Existenz soll beiden zukommen, ebenso Teilbarkeit (!) und Teilfunktionen. Eine absolut einfache Substanz, d. h. eine unteilbare Substanz, kennt Stern also nicht. Das Sein ist auch vernachlässigt. Desgleichen das Subjekt, der Besitzer der Eigenart, des

Eigenwerts (offenbar für sich), der Zielstrebigkeit und der Selbsttätigkeit. Wie kommt er aber zu der Eigenart, wenn die Art nicht feststeht? Wo beginnt die Differenzierung, wenn die Person sogar als Sache fungieren kann, also der Unterschied flüssig wird, der Eigenwert sich in Fremdwert, der Selbstzweck in einen Fremdzweck sich verwandelt? Wie kann ein Wesen, eine Person Einheit und Vielheit zugleich haben? Ist aber Einheit Hierarchie, auch in der Person, im Atom, dann ist die Vielheit der Regierten kein Gegensatz, sondern Korrelat (also nicht Einheit „trotz“ der Vielheit!).

Wenn Eigenart eine Qualität besonderer Art ist, ist dann eine bestimmte Farbennuance mehr im Besitze solcher Eigenart, als ein Durchschnittsmensch? Oder hört die Eigenart bei einer grösseren Zahl von Vertretern derselben Art auf? Steigt man auf der Stufenleiter der Hierarchie immer höher, so geht immer mehr Eigenart verloren, bis Gott auf der höchsten Stufe alles einschliesst, aber wegen realer Gattungslosigkeit weder Art noch Eigenart haben kann. Also hört gerade auf der Spitze etwas Wesentliches auf? Nehmen wir Gott als die höchste Spitze der personalistischen Hierarchie, dann wird sogar seine Personalität fraglich. Was für eine Zielstrebigkeit kann er dann haben? Was für Teile könnte er haben? Welchen Sinn hat bei ihm Selbsttätigkeit? Nur der Eigenwert könnte bei ihm verständlich sein. Gerade auf ihn, dem gegenüber alles Übrige in die Klasse von Sachen fallen sollte, passt die Definition der Person am schlechtesten, während sie hier absolut sicher sein sollte.

Also ist die Definition für Gott unbrauchbar, für Menschen aber nur relativ brauchbar.

Auf solchem Grunde muss das System als Ganzes versagen, trotz der vielversprechenden Ansätze.

Nach diesen Enttäuschungen erscheint ein Autor besonders anziehend, der in zwei grossen Werken die neue Monadologie und den Personalismus systematisch behandelt. Es ist dies Charles Renouvier. Seine Lehre kommt derjenigen von Teichmüller sehr nahe. Auffallende Ähnlichkeit mit Teichmüller zeigen folgende Punkte: die Wichtigkeit, die Renouvier dem Bewusstsein und dem Wollen bei der Erkenntnis zuteilt; die Betonung der allgemeinen Relation (bei T. Koordination); die Rückführung alles Äusseren auf das Innere (en nous); die Verneinung des Unendlichen und der Kantschen Antinomien,

also auch derjenigen des Raumes und der Zeit; der Widerspruch gegen die Herabwürdigung der wirklichen Person zu einer blossen Erscheinung. Renouvier nennt seine Richtung neokritizistisch und stellt sich damit in bewussten Gegensatz zu Kant<sup>21)</sup>.

Renouvier nimmt selbst direkt Stellung zum Christentum und spricht von der Übereinstimmung seines Systems mit der Philosophie des Christentums, da diese mit seiner monadologischen Philosophie das gleiche Fundament rationaler Ordnung haben soll, indem die grossen Linien der christlichen Philosophie: Gottes Personalität, Welterschöpfung, Freiheit des Menschen, sein Fall, Verderbtheit der Natur durch die Sünde, die Auferstehung, das Gericht und die Erlösung — in der neuen Monadologie beibehalten (conservées) seien<sup>22)</sup>.

Sein Widerspruch richtet sich gegen:

1. die Theologie der Hypostasen (wegen Zusammenhang mit Immanenz und Emanation);

2. den inneren, obgleich nicht zugegebenen, doch systematisch aufrechterhaltenen Gegensatz zwischen der Absolutheit Gottes und seiner Beziehung zur Welt als Schöpfer; den Gegensatz zwischen seiner Ewigkeit, Unendlichkeit einerseits und der Existenz der Zeit sowie der kontingenten Erscheinungen andererseits, deren Realität verneint und in die seinige absorbiert wird;

3. die Definition des Mysteriums, soweit die Formeln der nicht geoffenbarten und der Offenbarung überhaupt unzugänglichen Wahrheit dem christlichen Glauben dennoch auferlegt sind, ohne dass jenen ein Sinn abgewonnen werden könnte als nur zur Beurteilung der Ketzerei. Sowohl die Trinität, das erste dieser Geheimnisse, wie die Inkarnation, welche jener folgt, verhindern die Fixierung des Gedankens auf die Personalität Gottes. Der Messias wird der wahre lebendige Gott, fast mit einem himmlischen Hofstaat;

4. die Erbsünde, die ihrem Wesen nach unbestimmt, bloss im Zustande des Symbols geblieben ist, nur als Akt des einfachen Ungehorsams dem Willen Gottes gegenüber, so dass sie keinen Zug der Vergewaltigung der Moral enthält. Also ist der Sündenfall in diesem Sinn kein Wesensbestandteil des Lebens der Menschheit und gehört nicht vor dessen und der Natur Verderb-

21) Charles Renouvier, *Le personalisme*, 1903, S. II ff.

22) Charles Renouvier, *La nouvelle monadologie*, 1899, S. 522, 534.

nis. Die Erkenntnis des Guten und Bösen geht dann nicht dem freien Akt voraus, sondern ist nur eine Folge der Erfahrung. Der Grund, warum die Sünde dem ganzen Menschengeschlecht zugerechnet wird, ist nicht zu entdecken, solange sie nur von einem ersten Paar vorausgesetzt und ihrem Wesen nach unbekannt bleibt;

5. die Verdammung zur ewigen Qual, verhängt über alle, die von diesem Geschlecht geboren werden, vor ihrer persönlichen Determinierung, mit Auswahl der zur Rettung Prädestinierten; das Institut der Hölle, die Heimat der Dämonen, die die Verdammten quälen und die Lebenden versuchen;

6. den Begriff des Opfers, mit antiken Annahmen perpetuiert, die Substituierung des Opfers, mit der Auferlegung des Leidens dem Einen, zur Satisfaktion des Gefühls der göttlichen Strafe, die von anderen herausgefordert ist;

7. das Institut der Riten, denen zugemutet wird, durch eine okkulte Kraft die Veränderung der Seele oder der Natur zu veranlassen; gegen den unvernünftigen und leidenschaftlichen Glauben an unwahrscheinliche Begebenheiten; gegen die den Menschen zugeschriebene Macht über die Wahrheit durch göttliche Einsetzung zu entscheiden und übernatürliche Dinge zu leisten, wodurch der Priester das Recht gewinnt, das Verhalten der Menschen zu bestimmen und die Gewissen zu beherrschen<sup>23</sup>).

Renouvier's Arbeit ist von aussergewöhnlichem Ernst getragen, methodisch mit seltener Strenge und Objektivität durchgeführt und verdient zweifellos eine besondere Aufmerksamkeit. Seine neue Monadologie ist eine Leistung, die wir, so eigentümlich es klingen mag, ohne Bedenken den Arbeiten vieler heute gepriesener Philosophen vorziehen müssen. Es ist keine lebensfremde Metaphysik, die Renouvier bietet, und dennoch eine Metaphysik hochedler Natur.

Es ist erstaunlich, auf wie viele Ähnlichkeiten der Gedanken mit Teichmüller man bei Renouvier stösst, wenngleich diese in einem anderen Zusammenhange, also unabhängig voneinander aufgenommen und behandelt werden. Wir müssen eine weitgehende Seelenverwandtschaft zwischen Renouvier und Teichmüller annehmen. Eine vollkommene Übereinstimmung wäre trotzdem eine zu grosse Überraschung. Der Abstand zwischen den beiden Philosophen ist

23) Renouvier, a. a. O. S. 533 f.

manchmal so gering, dass von einer prinzipiellen Differenz kaum geredet werden dürfte. Ist doch Renouvier ebenso wie Teichmüller bewusster Personalist, also Gegner des Idealismus, resp. des Pantheismus, wie auch des Dualismus. So könnten die Differenzen entweder nur in Fragen mehr peripherischer Natur bestehen oder in einigen Lücken, die von dem einem oder dem anderen im System zurückgelassen sind.

Wenn z. B. Renouvier die Unverträglichkeit der Absolutheit Gottes mit seiner Beziehung zur Welt als Schöpfer feststellt und bereit ist die erstere Eigenschaft zu opfern, so scheint ihm die Relation dermassen wichtig zu sein, dass er das andere Korrelat preisgibt. Bei Teichmüller spielt die Koordination ebenfalls eine so grosse Rolle, dass er einmal sogar sein System als Koordinatensystem zu bezeichnen denkt und auch die Logik und die Erkenntnis auf Koordinaten aufbaut. Auch er will keine Unendlichkeit anerkennen als etwas, was gegen die Teleologie verstösst und deren Erzfeind ist. Das Absolute im relationsfeindlichen Sinne passt auch in Teichmüllers System nicht hinein. Doch findet sich bei ihm kein Widerspruch gegen den unbedingten Charakter der Gesetze in der Natur und im Denken (ausser den möglichen Abweichungen der sogen. Bildungsgesetze), die sogar die perspektivischen Ordnungsförmigen bestimmen oder bedingen, ohne trotz der Notwendigkeit die Freiheit aufzuheben. Der Sinn des Perspektivismus und sein Verhältnis zum Objektiven scheint Renouvier unbekannt zu sein. Darum droht ihm auch die Gefahr, trotz seiner Konsequenz und Anstrengung, die Monade als Substanz in das Bewusstsein, den Willen<sup>24)</sup> und die eigenen Qualitäten oder deren Beziehungen aufzulösen<sup>25)</sup>, ohne vor allen Dingen das Sein der Substanz als Substanz festzuhalten. So zeigen sich also doch grundsätzliche Unterschiede zwischen Renouvier und Teichmüller. Dass Renouvier trotz diesen Mängeln soviel Treffendes gesagt hat, ist dann seinem zähen Festhalten am Personalismus zuzuschreiben.

In seiner Auffassung vom Sündenfall und von der Erbsünde, die er nicht preisgeben, sondern nur korrigieren will, melden sich Elemente der Gesetzesreligion, die aber ihre Kraft vom Voluntarismus beziehen.

24) Ch. Renouvier, *Le personalisme*, S. 532, 11.

25) Ch. Renouvier, *La nouvelle monadologie*, S. 3, 5 ff.

Von Interesse bleibt jedenfalls die Behauptung, dass die Philosophie des Christentums nur personalistisch sein kann.

Als ein anderer Versuch in personalistischer Richtung könnte Dietrich Mahnke's Schrift „Eine neue Monadologie“<sup>26)</sup> genannt werden, falls sie auf dieser Linie geblieben wäre. Mahnke will Leibnizens Monadologie „Paragraph für Paragraph in die heutige philosophische Sprache umschreiben und im Sinne der fortgeschrittenen (! E. T.) Denkbewegung weiterbilden“. Dieses geschieht, obgleich Mahnke „das Doppelwesen des historischen Leibniz zu seinem Rechte kommen lassen will“, auf Kosten der wirklichen Monade. Wir sehen es gleich im ersten Paragraphen, der bei Mahnke lautet: „Die *Monad*en sind die kleinsten selbständigen Funktionseinheiten, in die sich die wahre Wirklichkeit zerlegen lässt und aus denen man sie sich als aus ihren Urelementen aufgebaut denken kann“.

Damit ist der Kern der Leibnizschen Monadologie im Prinzip „überwunden“. Die Monade ist keine Substanz mehr, sondern nur eine Funktionseinheit, und zwar die kleinste, also nach der Kategorie der Quantität, vor der Renouvier so nachdrücklich warnt. Mahnke sieht in Leibniz einen Begriffsidealisten, dem „die wahre Wirklichkeit eine von mathematischen und anderen Gesetzen durchzogene geistige Welt ist“.

Mahnke's Monadologie ist eine idealistische Energielehre, also eine Verbiegung der personalistischen Initiative Leibnizens, also keine Monadologie mehr.

Ganz in die Nähe von Teichmüller ist in der jetzigen Philosophengeneration nur K. Tr. Oesterreich gekommen, obgleich auf einem anderen Wege, nämlich demjenigen der empirischen Psychologie. In seiner „Phänomenologie des Ich“ (1910, S. 225) kommt er auf die Frage nach dem Subjekt: „Das Ergebnis alles Vorangegangenen ist, dass alle eigentlich psychischen Prozesse Zustände oder Funktionen eines Subjektes sind, einem Ich angehören und ohne ein solches nicht möglich sind. Bei allen solchen Vorgängen, wie dem Perzipieren, dem Apperzipieren, dem Vorstellen, dem Urteilen, dem Zweifeln, dem Fühlen und Wollen, überall ist die Frage unabweisbar: Wer perzipiert, wer apperzipiert, wer stellt vor u. s. w.“

Bei dieser Gelegenheit erinnert Oesterreich an St. Witasek

---

26) Berlin, Reuther und Reichard, 1917.

und A. Messer, die zu der gleichen Auffassung kommen. Bei Witasek findet Oesterreich unter allen neueren die zutreffendste Lehre vom Ich, doch auch noch zu weitgehende Konzessionen an die materialistisch-physikalische Psychologie. Weitere Beispiele für das Festhalten des Subjektbegriffs findet Oesterreich bei Bolzano, Lotze, Teichmüller, Schuppe, Rehmke, Leibniz, Lipps. Auf Teichmüller bedauert er erst während der Drucklegung aufmerksam geworden zu sein und findet, dass dessen Schriften mit Unrecht der Vergessenheit anheimgefallen sind. In der von ihm bearbeiteten Neuauflage der Überweg'schen Geschichte der Philosophie räumt Oesterreich daher Teichmüller auch mehr Raum ein. Er selbst aber verfolgt weiterhin mehr die aussergewöhnlichen und abnormen Erscheinungen am Ich als seine metaphysische Art.

Vielversprechend ist auf den ersten Blick W. James „Pluralistisches Universum“ mit seinem Kampf gegen den einseitig intellektualistischen Monismus. James beruft sich sogar mit Anerkennung auf Ch. Renouvier. Doch mehr scheint er von Fechner und Bergson gelernt zu haben. Letzten Endes ist James' Pluralismus eine Frucht des „radikalen Empirismus“, der eine Spielart des voluntaristischen Fiktionalismus bildet und die „praktische“ Wahrheit, die Lebenswahrheit, mit einem verzweifelten „*sic volo*“ begründet. Da er im Namen der Intuition glaubt auf die Logik verzichten zu dürfen, so schüttet er mit dem Bade des Intellektualismus auch das Kind aus. Die wirkliche Seele des Menschen hat er doch nicht gefunden, weil sein Selbstbewusstsein die Erkenntnis verachtet, statt sie ins richtige Verhältnis zum Bewusstsein zu bringen. Seine Propaganda für Bergson ist daher nicht von Dauer.

Neben dem Amerikaner wollen wir gleich eines Engländers, des Oxforders A. M. Fairbairn gedenken, dessen „The Philosophy of the Christian Religion“ in 2. Auflage 1902 uns vorliegt. Im Vorwort beschreibt er seine Absicht in zwei Punkten: 1) Religion durch Natur und Mensch zu erklären, 2) Christentum durch Religion zu konstruieren. Religion sei ein gemeinsames Erzeugnis (product) des Geistes im Menschen und der Natur um ihn. Der Geist (mind) sei die Quelle der Ideen, die sein Wesen (its soul) konstituieren, die Natur bestimme die Sitten und Gebräuche, die seinen Körper ausbilden. So wird die Religion, die grösste von allen unbewussten Schöpfungen des Menschen, an die lokale

Natur oder Umgebung gebunden. Fairbairn begnügt sich nicht mit der historischen Erforschung Christi, er findet ihn intellektuell mehr real als historisch<sup>27)</sup>. Er weist ihm seinen Platz in der Geschichte zu, analog der Stellung Gottes in der Natur, also zentral. „Das Mysterium Christi“ ist also metaphysisch: „das bloss Perspektivische weit überragend“, würde es in unserer Terminologie heissen. Die Persönlichkeit rückt bei Fairbairn auf einen wichtigen Platz: ohne sie gibt es keine Natureinheit<sup>28)</sup>. Die Natur gibt uns, was sie von uns erhält. Der Schlüssel aller Geheimnisse ist der Mensch<sup>29)</sup>. Das ist er aber durch das Denken, denn das Denken ist das Höchste in der Natur und dient zur Erklärung der Natur, wird aber selbst von der Natur nicht erklärt. Also kann die Natur auch keine Religion schaffen<sup>30)</sup>. Selbst die Naturordnung ist nur eine Vernunftordnung, da die Einheit der Ordnung nicht aus der Natur kommt, sondern aus dem Geist.

Die Religion erkennt Fairbairn als Angelegenheit des ganzen Menschen an mit allen Funktionen und mit dem Bewusstsein. **Das Christentum** ist nach ihm in erster Linie **persönliche, nicht positive Religion**.

Trotz eines auffallenden Dranges zur Metaphysik kommt Fairbairn nur zu wenig entscheidenden Resultaten. Er verarbeitet eine Unmenge Material, aber bewegt sich doch in einiger Entfernung vom Zentrum. Freilich lässt sein gesunder Instinkt viel Treffliches und Zutreffendes sagen, ohne eine sehr feste Methode und ein klares System zu besitzen.

Nicht unwichtig ist die Auseinandersetzung mit H. Scholz, da er sich bewusst ist, die einzig mögliche Religionsphilosophie auf einem neuen, strengen Begriff der Philosophie gegründet zu haben, den er aus Kants impliziter Form zum expliziten Begriff erhebt. Danach hat „die Philosophie, als Durchdenkung der geistigen Werte, die Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens lediglich in dem Umfange zu analysieren, in welchem sie, ohne Verlust ihrer Eigenart, konstitutive, also aufbauende Elemente unserer eigenen Existenz werden können“<sup>31)</sup>. Von

27) A. M. Fairbairn, *The Philosophy of the Christian Religion*, 16 ff.

28) a. a. O. 33.

29) a. a. O. 60.

30) a. a. 210 ff.

31) H. Scholz, *Religionsphilosophie*<sup>2</sup>, 1922, 7.

den Werten werden also nur die geistigen herangezogen, unter der Voraussetzung, dass die primitive Religion keine solchen hat oder hatte. Der Kreis der Philosophie wird beschränkt, sowohl in Hinsicht auf das Objekt, wie auf dessen Umfang und das Subjekt. Also ist die Philosophie keine allgemeine Wissenschaft mehr. Dass die Philosophie um des Menschen willen da ist und auf Wertbestimmungen ausläuft, bestreiten wir nicht. Doch darf dieses in einer wirklichen Philosophie nicht für selbstverständlich gelten. Auch ist sie keine Wissenschaft des Notwendigen, wenn sie Erscheinungen untersucht, die erst Elemente unserer Existenz werden können, es aber nicht unbedingt brauchen. Wenn Scholz im selben Werke die Interessentheorien (Seligkeitsinteresse, Gemütsbedürfnisse, Zweckgesichtspunkte) bekämpft<sup>32)</sup>, so sollte er das zu Bekämpfende nicht in der Philosophie selbst vertreten. Ein prinzipieller Unterschied ist ja zwischen diesen und jenen Interessen kaum aufzuspüren. Oder soll der Begriff besagen, dass erst mit den Resultaten jener Philosophie unsere eigene Existenz in Erscheinung tritt? Ist diese Erscheinung eine andere Erscheinung, als jene, durch deren Analyse die konstitutiven Elemente unserer Existenz für die Zukunft festgestellt werden sollen, damit wir zu existieren anfangen können? Also gibt H. Scholz uns eine Zukunftsphilosophie. Die imponderable Religion (die erstorbene) schliesst er ganz aus und beschäftigt sich nur mit der ponderablen, der erlebbaren, unmythischen. In diese Gruppe zählt er den Pantheismus, die Mystik und das Christentum, die alle philosophische Valenz haben und miteinander im Wettbewerb stehen<sup>33)</sup>. Unter Christentum versteht Scholz jede Form des Gottesbewusstseins, die mit der Christusbeziehung verknüpft ist. Er unterscheidet zwei Hauptformen dieser Beziehung, die apriorische (unbedingte) und die sekundäre (indirekte), und lässt diesen als Typen das klassische und das idealistisch transformierte Christentum entsprechen.

Als besondere Verdienste rechnen wir Scholz die Frage nach der Entstehung des Gottesbegriffs und die starke Betonung des Gottesbewusstseins als Quelle der Religion an. Es liegt aber kein Grund vor, das Gottesbewusstsein

---

32) a. a. O. 34 ff.

33) a. a. O. 202, 209.

erst auf der Höhe der ponderablen Religion zu untersuchen, da auch primitives Gottesbewusstsein da ist, mit Lebenswerten und Bestimmtheiten des Lebensgefühls zu schaffen hat und auch der Durchdenkung nicht gar so bar ist, obwohl wir dieses Denken mythisch nennen. Plato hatte eine grössere Achtung vor dieser Mythologie. Um so weniger Recht haben wir zu dieser absoluten Scheidung, als z. B. die eigentlich primitiven Affekte der Furcht und Hoffnung auch bei dem ponderabel Religiösen nicht ganz verschwunden sind, also ein ganz reiner Typus doch nicht empirisch ist. Den empirischen Ausgangspunkt konnte Scholz nicht aufgeben, da das Gottesbewusstsein ein Bewusstsein ist und nur in unmittelbarer Erfahrung gegeben ist. Zu reinen Typen der Religion gelangt H. Scholz überhaupt nicht, da er das Verhältnis und die Qualität der seelischen Funktionen nicht prinzipiell beachtet und überdies die niedrigeren Stufen der Religion verachtet. Merkwürdig ist auch seine Trennung der Mystik vom Pantheismus, dessen Unterart sie ist. Trotz der Voraussetzung des persönlichen Wesens des Menschen, wenn auch leider nicht substantiell, wird der wesentliche Unterschied, der daraus zwischen dem Pantheismus und dem Christentum erhellt, nicht gefunden. Dies ist um so auffallender, als gerade Scholz die naive Voraussetzung des Gottesbegriffs ohne Rücksicht auf das Gottesbewusstsein allen anderen vorhält. Im einzelnen findet sich, wie bei Fairbairn, manches Treffende, das aber zufälligen Charakter hat, da der Begriff der Philosophie selbst, wie wir sahen, nicht so fruchtbar sein konnte, wie Scholz wollte.

Es ist unmöglich, an der heute so mächtigen phänomenologischen Schule vorüberzugehen. Trotz seines Widerspruchs gegen den logischen, erkenntnistheoretischen Psychologismus hat die Phänomenologie diesem angeblichen Erzfeinde sich nicht entwinden können. Die scharfsinnigsten Bewusstseinsanalysen und die Wesensschau haben es doch zu keiner sicheren einheitlichen Methode gebracht. Die Reduktionen, Ausschaltungen und Einklammerungen unterscheiden sich im Grunde herzlich wenig von den idealistischen Abstraktionen, deren Resultaten schliesslich das dürftige Residuum entspricht. Aus den Banden des Subjekts kann am allerwenigsten die Wesensschau des Objekts befreien. Der Begriff oder das Wesen des Seins hat auch keine besonderen Erfolge zu verzeichnen. Es werden nur zwei Arten des Seins bekannt, das Dasein und das Sosein, welche nur zwei

Abarten des ideellen Seins von G. Teichmüller darstellen. Die Wesensschau selber würde dem realen Sein Teichmüllers entsprechen, sofern reale Akte des Schauens, Vorstellens, Denkens in Betracht kommen. Das substantiale Sein wird weder erkannt noch gesucht, da der Nachdruck auf dem objektiven Wahrheitsgehalt in Unabhängigkeit vom Subjekt gesucht wird, also ganz gnostisch-idealistisch.

So wird auch klar, warum der religiös interessierte Max Scheler trotz seiner stark anthropologischen Tendenzen den Menschen nicht finden kann, obgleich er Kant und Fichte gerade in dieser Hinsicht so treffende Kritik angedeihen lässt. So findet er in Fichtes „Geschlossenem Handelsstaat“ eine vollkommen sozialistische Versklavung der Person als das erste staatsphilosophische Ergebnis jener konsequenten Wendung des Kantischen Personbegriffs<sup>34</sup>). Er selbst in seinem letzten Büchlein „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ hat aber nicht viel Glück mit der Feststellung des Wesens des Menschen oder seiner Person. Darnach ist die Person das Zentrum des Geistes, also weder gegenständliches noch dingliches Sein, nur ein in sich selbst stetig selbst sich vollziehendes (wesenhaft bestimmtes) Ordnungsgefüge von Akten (S. 58). Die Person des Menschen ist keine Substanz, sondern nur eine monarchische Anordnung von Akten, unter denen je einer die Führung und Leitung besitzt (S. 75). Der Kräfte- und Wirkstrom, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben (S. 76). Von der Formung der Zellen, Gewebe, Organe durch den Lebensprozess ist S. 88 die Rede. Das Leitmotiv Schelers ist zuletzt heraklitisch. Und wenn es von der neuesten Biologie „empirisch“ „bestätigt“ wird, so ist diese Naturphilosophie ebensowenig sicher, wie die Hegelsche Geschichtsphilosophie, die längst aufgegeben ist.

Es ist merkwürdig, wie sogar bei starker Tendenz zum Finden des Ich immer antike Gedankengänge sich hereinmischen. So sagt der verdienstvolle Nietzscheforscher L. Klages, indem er das Einzelich vom andern Einzelich scharf unterscheiden und völlig sondern will: „Ich bin ich, sofern ich samt allen son-

34) Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1921, S. 386.

stigen Ich an einen und selben Geiste teilnehme, und ich bin eigenes Ich, sofern mein beteiligter Lebensablauf von unteilbarer Eigenart (individuell) und daher vom Lebensablauf aller sonstigen Lebensträger verschieden ist“<sup>35</sup>).

In dieser Beleuchtung sollte uns Nietzches Übermensch als ein notwendiger Vertreter des gefürchteten Ichtitanismus als eine erwünschte, wenn auch verzweifelte pädagogische Leistung ersten Ranges erscheinen, um das Ich mit allen Mitteln zur Geltung zu bringen. Leider war aber der persönlich sanftmütige Nietzsche, obwohl er sich gründlich mit Teichmüller beschäftigte, selbst stark vom Idealismus abhängig. Er verlegte das Ich nur in eine Seelenfunktion, den Willen, verkleinerte es also um zwei Drittel, und die numerische Einheit vergrößerte er bis zur Einzigkeit des einen Übermenschen als des einzigen Vertreters der ganzen Gruppe, wodurch die übrige Menge zur Herde wurde.

Wir müssen noch einem starken Geist der Verneinung und der Kritik das Wort erteilen, der leider zu früh seiner Mission entrissen wurde. Es ist Dietrich Heinrich Kerler, der mit seiner Herausforderung verblüffte. Er vertritt atheistischen Impersonalismus<sup>36</sup>). Den Theismus leugnet er mit Bewusstsein, vom Allgeist will er nichts wissen<sup>37</sup>). Die psychischen und physischen Einzelwesen<sup>38</sup>) erkennt er an, doch nicht als Substanzen, sondern als Seelenstaaten<sup>39</sup>).

Das Interessanteste bei Kerler ist sein nihilistischer Okkasionalismus. Er leugnet den Satz der Erhaltung der Energie für das Seelenleben vollkommen, für das Physische leugnet er seine absolute Geltung. Also ist die Entstehung der Seelenenergie aus Nichts und Vergehung in Nichts möglich<sup>40</sup>). Die Reproduktion des Gedächtnisses geschieht **aus dem Nichts**. Der alte Satz „ex nihilo nihil fit“ hat somit seine Geltung verloren, besonders psychisch. Neue Wunder sind möglich. Also ist auch keine Kontinuität

35) Ludwig Klages, Vom Wesen des Bewusstseins, 2. Aufl. 1926. S. 24. Meine Sperrung. E. T.

36) D. H. Kerler, Die auferstandene Methaphysik, 2. Aufl. 1921, S. 159, 220, Vorwort.

37) a. a. O. S. 75 f.

38) a. a. O. S. 58, 61.

39) a. a. O. S. 74.

40) a. a. O. S. 24 f., 106.

nötig. Man könnte diesem Begriff wie Scheler dem Substanzbegriff die Analogie mit dem Dingbegriff vorwerfen, um ihn sofort zu erledigen. Die Wundtsche „schöpferische Synthese“ würde den deus ex machina sofort darstellen können. Die vorhandenen Vorbedingungen, resp. die Teichmüllerschen Koordinaten würden das zu erwartende System sofort von selbst ergeben. Nur würde es sich fragen, woraus die Koordinaten bestehen sollten. Oder ist diese Frage vielleicht schon materialistisch? Oder soll die Welt aus lauter Punkten und Linien bestehen, wie es Wilhelm Busch in „Eduards Traum“ so geistreich geschildert hat?

D. H. Kerler unterwirft unter anderen Fr. J. Kurt Geisslers „System der Seinsgebiete“ einer eingehenden Kritik<sup>41)</sup>, aus der hervorgeht, dass keiner von beiden einen wirklichen Begriff des Seins oder seiner Arten hat. So kann es auch keinen Begriff des Nichts oder Nichtseins geben. Tatsächlich gibt es kein absolutes Nichts, wie Teichmüller nachgewiesen hat<sup>42)</sup>. Ein reales Nichts (der Phantasie) hat ein schönes ideelles Sein. Ein substantiales Nichts kann ein reales Etwas sein. Wenn D. H. Kerler von Nichts spricht, aus dem Kräfte entstehen, so kann es kein absolutes Nichts sein, da sogar dieses ideell ist, also Vorstellung. Und die Vorstellungen sind weltbewegende Kräfte als Handlungsmotive. Für die Substanz im Sinne Teichmüllers kommt es gar nicht auf die Räumlichkeit an. Auch die Psychoanalyse weiss von keinem Raum, wenn sie vom Unbewussten oder Unterbewussten redet. Das Entfallene ist nicht im Gedächtnis und ist dennoch da, natürlich nicht räumlich. Nach Kerler hört beim traumlosen Schlaf das Sein des Menschen auf. Also verwechselt er das Sein mit dem Bewusstsein des Wachseins, wie Geissler es teilweise mit dem Stofflichen verwechselt.

Was den theologischen Impersonalismus Kerlers angeht, so braucht er uns keine Sorgen zu machen, da der Atheismus nach unserer Übersicht nur eine Kritik der projektivischen Religion sein kann.

Wir schliessen mit einem positiven überzeugten Vertreter des Personalismus, Ottmar Dittrich, nach seinem Vortrage in der Kantgesellschaft über „Individualismus, Universalismus, Persona-

41) a. a. O. SS. 99—134.

42) WW. S. 153 ff., 156 ff., 161 ff., 173.

lismus“ 1917. O. Dittrich unterscheidet diese drei Standpunkte nach den vier Gesichtspunkten der Psychologie, Ethik, Religion und Metaphysik, unter Zugrundelegung der Scheidung des Ich vom Selbst. Das egoistische Ich rechnet er zur Monadologie mit der prästabilierten Harmonie — ohne Freiheit, also indeterministisch. Die Leibnizsche Substanz gefällt ihm nicht. Den pantheistischen Universalismus billigt er nicht, weil die Person hier geopfert wird. Er verwirft den Zwang sowohl im individualistischen Imperialismus wie im entmenschlichten Beamtenstaat des universalistischen Gesamtums. Seine Theologie ist theistisch: Gott ist Schöpfer durch Entlassung der Welt aus sich und Zurücknahme in sich. Dadurch soll sie von ihr (Individualismus und Universalismus) zu ihrem Selbst (Personalismus) erlöst werden. Gott ist vernünftige Liebe in höchster Potenz. Der Mensch soll Gotteignigkeit, Gottinnigkeit besitzen, doch nicht sich mit Gott identifizieren. Im Menschen relativiert sich der absolute Gott vermöge seines Wesens aus sich selbst und teilt von seiner Absolutheit den relativen Wesen mit, welche auf diese Weise das relativ Absolute bilden. Das ist ihr Selbst, mit einer Spannung, also Motiv zur Annäherung an Gott. Der Kern der Persönlichkeit ist die vernünftige Liebe (wie im Wesen Gottes). So ist der Mensch weder vereinzelt noch aufgelöst.

Das Interesse O. Dittrichs ist staatlich orientiert, wie bei Renouvier soziologisch. Das ethische Resultat Dittrichs ist innere Freiheit, Selbstbestimmung im personalistischen Freiheitsstaat und personalistisches Völkerrecht, Einklang von Staats- und Privatmoral, nicht panto- sondern theozentrisch, letzten Endes Gottesstaat und Gottesmenschheit.

In diesem hochwichtigen Schema ist leider die Monadologie unterschätzt. Es ist schwer einzusehen, wie ohne die substantiale Auffassung der Person überhaupt ein Personalismus begründet werden kann.

Die einseitige Betonung der ewigen Schöpfung ist dagegen ausgesprochen idealistisch und führt leicht zum Staatsenthusiasmus, den O. Dittrich vermeiden will, aber in höherer Form doch bietet. Die staatliche Orientierung, die gewiss kulturell von grosser Wichtigkeit ist, lässt doch die persönliche Substanz weder metaphysisch noch theologisch zur vollen Geltung kommen. Auch darin finden wir wohl mit Recht eine Überspannung, dass das

Ich ohne weiteres als verwerflich hingestellt ist, während das ethisch tadelnswerte Ich doch nur die Verabsolutierung des Ego den anderen gegenüber ist, nicht das Ich als solches. Im Hintergrunde lauern wohl Motive, die im kurzen Vortrage nicht zum Ausdruck gelangen. Bei Dittrich dringt ein überflüssiger Dualismus in das Ich hinein, der ihm sehr gefährlich werden muss.

Es wäre notwendig, noch auf die schwedischen Ansätze zum Personalismus bei Boström und Wikner einzugehen, doch muss das hier unterbleiben, da es mir nicht mehr möglich war, in den Besitz von deren Systemen zu gelangen.

Die im vorhergehenden gebrachten Beispiele zeigen hoffentlich klar genug, dass in der Philosophie und Theologie nicht weniger als im praktischen Leben der Kampf dem Recht der menschlichen Persönlichkeit gilt. Die Hauptschwierigkeit entsteht bei der Forderung der Objektivität und Allgemeingültigkeit gegen Zufälligkeit und Subjektivität. Deshalb will man nicht gerne das persönliche unmittelbare Bewusstsein in das System aufnehmen oder verweist es in die Psychologie. Gerade deshalb schwankt aber auch die Philosophie und mit ihr die Theologie unausgesetzt zwischen dem Idealismus und dem Materialismus resp. ihren Auswirkungen, ohne zur Ruhe zu kommen.

Der philosophische Personalismus bedeutet weder Egoismus noch Subjektivismus, wohl aber den unvermeidlichen Anteil des Subjekts, seines Bewusstseins und seiner seelischen Funktionen an der Wissenschaft sowie deren ausschlaggebende Rolle im Leben.

Im Interesse des Lebens wie der Wissenschaft ist es daher, an der Hauptsache, dem Träger, genauer dem Besitzer beider Grössen nicht vorüberzugehen, auch nicht bloss einen Vermittler beider in ihm, dem Menschen, zu suchen, sondern sein Wesen und seine Rechte einzusehen, anzuerkennen und zu fördern. Dann verschwindet die durch Hegel erneuerte falsche Auffassung von der philosophischen Spekulation und somit der Widerspruch zwischen der missverstandenen spekulativen und der sogenannten Lebensphilosophie.

Ist ferner die idealistische Verbiegung des Christentums, die dessen Natur direkt widerspricht, gleichfalls aufgedeckt, wie doch auch Pfennigsdorf, Em. Hirsch und Fr. K. Schumann wollen, so wird eine neue philosophische Darstellung des reinen Christentums wirklich möglich und notwendig.

## Namenregister.

- Angelus Silesius 11.  
Anselm 66 f.  
Aphrodite 20.  
Apollon 7.  
Aristipp 93 f.  
Aristoteles 3, 4, A.' Gott 61 ff., 65,  
74, 81, 97, 168.  
Athanasius 27, 29, 68, 76, 175.  
Augustin 15.  
Autolykus 34.  
Barth, K. 186, 193 f., 196.  
Baur 3.  
Biedermann 27.  
Bismarck 176.  
Böhme 194.  
Bonus, A. 188.  
Boström 216.  
Brentano 126.  
Brunner, E. 186, 194.  
Celsus 5.  
Christus, Sohn Gottes 15, sein Geist  
in uns 15 f., nicht Gott 16, Be-  
wusstsein Chr. 17, πρωτότοκος 17,  
seine Gottheit und Mittlerschaft  
nach Hartmann 27, Davids Sohn  
33, 35, 37.  
Clemens Alexandrinus 16.  
Comte, nach Wundt 23 f.  
Daniel 22.  
Demokrit 93.  
Descartes 66, 143.  
Diogenes Laërtius 44.  
Dionysius Areopagita 11.  
Dittrich, O. 214 ff.  
Dorner, A. 191.  
Eckhart 91, 92, 93.  
Elert, W. 185, 186.  
Elsenhans 126.  
Epaminondas 10.  
Epikur 93.  
Eros 20.  
Fairbairn, A. M. 208 f.  
Feuerbach 24.  
Fichte 11, 29, 176 f., 187, 201.  
Geissler, F. J. K. 214.  
Girgensohn 126.  
Goethe 29, 177.  
Gogarten 186, 193 f.  
Goltz, v. d. 6.  
Groos, H. 185, 186 ff., 193.  
Hamann 23.  
Harnack 5, 8.  
Hartmann, Ed. v. 2, Kritik 26 ff.  
Hegel 3, 11, 17, 77 ff., 81, 191, Kri-  
tik 20 f., Sprache 20 f., nach  
Wundt 23, 77 ff., 81, 191.  
Henoeh 22.  
Herbart 3, 145.  
Hermes 17.  
Hirsch, Em. 194, 195 f., 216.  
Jahve 28, 34, 35.  
Jakobi 23.  
Jakobus 5, 18, Kritik 31 f., 43.  
James, W. 208.  
Jesus, historische Persönlichkeit 7,  
54, äusseres Leben 7 ff., Tod und  
Auferstehung 8, 44, 49 f., Origin-  
alität 17, 19, 54, Bruch mit dem  
Judentum 33—37, 42, nach Renan  
22, nach Hartmann und Strauss  
28 f., Davids Sohn 33, sein Leben  
37—50, Lehrweise 41, Leugnung  
der äusseren Macht 42, 47, Kon-  
flikt mit der Obrigkeit 8, 42, 45 f.,  
Verklärung 43, Religion Jesu  
50—57, seine Dogmatik 50—54,  
Ethik 54—56, Kultus 56 f., Gott  
50 ff., Ich 50 f., Gottes Sohn 54.  
Johannes, Evgl. 5, 18, 27, 33, 132,  
Ep. 5.  
Johannes der Täufer 7, 28, 35, 37,  
41, 121.  
Judas 18.

- Judas, der Verräter 46 f.  
 Kant 1, 3, 81, 82 f., 104, 143, Rationalist 20, nach Wundt 23, pro-  
 jektiv. Religion 58 ff., Gott 60,  
 Sensualist 66 f., omnitudo realita-  
 tis 67, Methodologie 97, Katego-  
 rien 155 f., 175.  
 Keim 41.  
 Kerler, D. H. 213 f.  
 Klages, L. 212 f.  
 Konfuzius 25.  
 Kratylos 71.  
 Krug 11.  
 Lasson 91 f.  
 Leese, K. 193 f.  
 Leibniz 165 f., 207, 208.  
 Lessing 6.  
 Linné 165.  
 Lippert 25.  
 Locke 104.  
 Lotze 165, 208.  
 Lubbock 25.  
 Lukas 48 f.  
 Lütgert, W. 193.  
 Luther, M., seine Absicht 19, nach  
 Hartmann 27, gegen Aristoteles  
 137, antijuristisch 186, Gnade  
 188 f.  
 Manu 19.  
 Maria 7.  
 Maria Magdalena 33, 49.  
 Matthäus 18, 33, 34, 43 f.  
 Messias 22, 44.  
 Minucius Felix 34.  
 Mohammed 19.  
 Müller, Max 2.  
 Nietzsche 165, 213.  
 Origenes 92.  
 Oesterreich, K. Fr. 207 f.  
 Oetinger 194.  
 Oettingen, Al v. 3, 14, 56, 129, 130,  
 142.  
 Otto, R. 186, 193.  
 Paulus 5, Auferstehung im Christen-  
 tum 8, 13, gegen die Furcht 9, hat  
 Jesus nie gekannt 18, nach Hart-  
 mann 27, 29, nach GT. 29—31.  
 Perikles 176.  
 Petrus 5, 18, 32, 42 f.  
 Pfennigsdorf, E. 185, 216.  
 Pfeleiderer, O. 142.  
 Pilatus 49.  
 Platon 1, 3, 4, 7, 16, 17, 21, 29, 81,  
 83, 91, reines System 34, Schüler  
 40, pädagogisch 41, Welt 65, Pan-  
 theismus 67, 81, Hylozoist 68, rei-  
 nes Denken 137 f., Mängel 141.  
 Plotin 91 f.  
 Plutarch 92.  
 Porphyrius 5.  
 Rehmke, J. 197 ff., 208.  
 Renan 2, 22 f.  
 Renouvier, Ch. 203 ff., 208, 215.  
 Ritschl 3, 19 f., 142, 193.  
 Ritter, H. 1.  
 Rousseau 176.  
 Rückert 92.  
 Satanas 22.  
 Schaefer 185.  
 Scheler, M. 212.  
 Schiller 10, 177.  
 Schlatter 185.  
 Schleiermacher 11, 21 f., 23, 27, 94,  
 190.  
 Scholz, H. 209 f.  
 Schumann, Fr. K. 196 f., 198, 216.  
 Shakespeare 29.  
 Spencer 27.  
 Spinoza 11, 24, 27, 69, 77, 195, Sub-  
 stanz 163.  
 Stern, L. W. 202 f.  
 Strauss 2, 28.  
 Tacitus 29.  
 Tauler 11.  
 Tertullian 12.  
 Theophilus 34.  
 Thilo 3.  
 Thomas 33.  
 Voltaire 29.  
 Wikner 216.  
 Windthorst 10.  
 Wundt, W. 23 ff.  
 Zacharias 34.  
 Zeus 17.

## Sachregister.

- Absolute, das relativ, bei Dittrich 215.  
Absolute Religion, bei Hegel 20.  
Absolutheit Gottes, bei Renouvier 206.  
Abstraktion 66, 156 f., 164.  
*ἁδιον* 21.  
Akt 117, 160, 162.  
Aktivität 116.  
Akzidenz 162.  
Allegorisch 28, 41, 107.  
Allgegenwart Gottes 13.  
Allgemeine, das 13; wird erst am Besonderen bewusst 4, 70, 194.  
Allgemeingültigkeit 216.  
Alte Testament, das, bei Ritschl 19, bei den Evangelisten 33, unvereinbar mit dem Evangelium 33, abgeschafft vom Christentum 34—37, Jesu Anwendung 37, Bruch mit 42, umgedeutet 132.  
Analogie 53, 106 ff., 120.  
Analyse 33.  
Anderssein, bei Hegel 21.  
Anfang, der absolute 130.  
Antagonismus zwischen Welt und Gottesreich 14.  
Apokalyptik 22.  
Apologetik 136.  
Apostel 5, 18, Juden- 29, berufene 57.  
Apotheose 17, 177.  
Apperzeption 25.  
a priori 1, 4, 6, 8, 9, Gottesbewusstsein 104.  
Askese 26, 176.  
Atheismus 27, 29, 68, 76, 96, 175 f., 213.  
Atom 129, 166 f.  
Auferstehung, Glaube 8, 13, nach Renan 22, leiblich 49, 126.  
Autonome Ethik, bei Hartmann 27, ohne Prinzip in der Werkheiligkeit und im Gefühlspantheismus 176 f.  
Autorität, bei Ritschl 19, 186.  
Befreiung 22, 51, 55, 129.  
Begabung 41.  
Begriff und Objekt 18, B. und Offenbarung 18, B. und Bewusstsein 18, Gottes in der bisherigen Theologie 98 f., Entstehung und Charakter 159.  
Bergpredigt 34.  
Besessenheit 117.  
Besitz (Haben) 116 f.  
Bewegung (Handeln), als seelische Funktion 9, 26, 171, 173.  
Bewusstsein, christliches, als Erkenntnisquelle 5, 17, Christi 17, bei Ritschl — unterscheidend 20, Elemente bei Wundt 24, das unmittelbare 82, in der Philosophie 143 ff., B. und Erkenntnis 145 ff., Definition 147, Eigenschaften 149, nach Rehmke 197 ff.  
Beziehungseinheit 125.  
Beziehungsgrund 127, 161.  
Beziehungspunkte 125, 149.  
Brahmanismus 10, 25, 177.  
Bruch mit dem Judentum 33—37, 42.  
Buch des Lebens 13, 128.  
Buddhismus 10, 25, 176.  
Bundestgott 33.  
Busse 28.  
Chaos 15.

- Christ, Begriff 7.
- Christentum, Philosophie des 1, 2, das in Personen gebundene eigentümliche Leben, Gesinnung 1, 6, 33, eigentümliche Form des Geistes 1, nicht zufällig, singulär 1, in der Natur des Menschen begründet 2, nicht abgeschlossenes System 4, Nominaldefinition 6 f., nicht Lehre, nicht Kultus, nicht blosse Ethik 6, Realdefinition 7, 12 ff., unvereinbar mit dem Idealismus 11, 110, bedarf einer neuen Metaphysik 11, eine Weltanschauung 12, konstituierende Elemente 12—17, hat nur ein Prinzip 12 f., hebt die Zeit durch den Begriff der Vorsehung Gottes auf 15, nach Ritschl 20, nach Renan 23, nach Wundt 25, nach Hartmann 26 f., unvereinbar mit AT. 33, erkennbar nur in und durch falsche Darstellungen 33, schafft alle Jüdische ab 34 ff., neue Religion 32, 37, 42, 54, Dogmatik 50—54, Ethik 54—56, Kultus 56 f., ermöglicht die Naturwissenschaft 51, Hauptproblem 128, hat eine eigene Metaphysik 142, Zusammenfassung des Chr. in Dogmatik, Ethik und Kultus 180, ist ausgesprochen pluralistisch - naturalistisch 190, nach Renouvier 204 f., nach Fairbairn 209.
- Communicabile 16.
- Darwinismus 1.
- Dasein Gottes, Beweise, kritisiert, kosmologischer 61 ff., physikotheologischer 64 ff., ontologischer 66 ff., neuer erkenntnistheoretischer 96 ff., 100 ff.
- Deduktion 106, 117.
- Definition der Philosophie der Religion 7, im NT. 120 ff., individuelle 121 ff., Def. der Definition 125.
- Deismus 23.
- Denken, Einheit des D. 144, lässt nichts isoliert 155.
- dialektisch 155.
- Diastase 187, 190.
- διδαχή τῶν ἁποστόλων* 5.
- Diessets, bei Hartmann 26.
- Dogmatik 6, Ursprung 141, Schicksal der theologischen D. 141 f.
- Doketismus 16, 17.
- Dreieinigkeit, keine 53.
- Dualismus, im Gegensatz zum Christentum 12 f., 187, nach Hartmann 27, im Pantheismus 69, in reiner Form 191, Ursprung des D. 69 f., 73 f., 165, 200.
- Eigenursächlichkeit 185.
- Einheit der Gesetze = Gott 167.
- Einheit der Person 144.
- Einteilung der Elemente der Religion 133, der Funktionen 9, 77, 85, 126, 133, 173, der Fragen 96 ff., der Religionen 174 ff.
- Einteilungsgrund der Religion 9.
- Einzelne, das 4, 70, der 45.
- Elimination, Methode 8 f., 31.
- Entelechie 65, 110.
- Entpersönlichung 189.
- Erbsünde 117, bei Renouvier 204.
- ἔργα* 3.
- Erkenntnis, semiotische 6, 18, 124 f., der Religion 18, sittliche 40, spezifische 18, 125, 149, des Christentums 33, der Natur 40, im Pantheismus 70 f., 77, Gottes 104, 106, als Koordinatensystem 98, E. u. Bewusstsein 145 ff., Definition 147, Eigenschaften 149 f.
- Erkenntnisfunktion 9, 26, 84, 171, 173.
- Erkenntnisquellen 5, 17, 99 f., 101 ff., Hindernisse 145 f.
- Esoterisch 28.
- Ethik, christliche 54 ff., 180, nach Hartmann 27.
- Ethische Religionen 5.
- Ethos 24.
- Evangelisten 5, 18, nach Hartmann 28, Juden 29, 32 f., Fälschung 34, Kritik 43.

- Ewiges Leben 106, s. Zeit, Unsterblichkeit, Auferstehung.  
 Ewigkeit 94, 106, 125, 126.  
 Feinde des Christentums, als Quelle 5.  
 Filioque 54.  
 Fleischwerdung 27.  
 Fortschrittsenthusiasmus 10, 87, 176.  
 Fragen, Einteilung 96 ff.  
 Freiheit im Christentum 9, 17, 22, 51, 54 f., bei Hegel 20, durch Denken 129.  
 Frieden 55, 176.  
 Fromm, jedes Gefühl bei Schleiermacher 21.  
 Funktionen der Seele 77, 85, 126, 173.  
 Furcht, durch den Zeitbegriff bestimmt 15.  
 Furchtreligion 9, 175, 187, Wunder 33, 40, 51.  
 Gefühl (= Wille) 87, 171 ff., Auslösung 94, Lust-Unlust 126.  
 Gefühlspantheismus s. Pantheismus des Gefühls.  
 Gegensätze, innere, im Pantheismus 69 ff., Ursprung 69 ff.  
 Gegenständlichkeit 144.  
 Gegenwärtiges Gottesreich, im Christentum 7.  
 Geheimnis 41, 42.  
 Gehirn 74.  
 Geist, sein Wesen — blosse Tätigkeit des Ich und Inhalt dieser Tätigkeit 3, 4 (Philosophie), unteilbar 4, nicht übertragbar 15 f., bei Ritschl — das sich wissende Wesen 20, Offenbarung 43, kein selbständiges Wesen 85.  
 Geist, der Heilige 33, 54.  
 Gemeinde Jesu 8.  
 Gericht 22, 28.  
 Geschichte, im Verhältnis zu Gott 15, 110 f., 113 f.  
 Geschichtsphilosophie, jüdische, von Jesus aufgehoben 35, 44, 51.  
 Gesetz = das Identische in allem, innerlich 129.  
 Gesetz Mosis 28, 33, 34.  
 Gesetze, Einheit der, = Gott 169.  
 Gesetzesreligion, s. Rechtsreligion.  
 Gesinnung 1, 14, 33, 124, G. und Mission 39, G. und Wunder 40, in Verfolgung 56.  
 Gewissen, in der Rechtsreligion 9, bei Kant 20, 59, im Christentum 54, bei M. Luther 188 f.  
 Glauben und Wissen 136 ff.  
 Gleichnisse 33, 41.  
 Gnade 27, Ursprung und Topologie 188 f.  
 Gnosis 11, 21, 137 ff., 177.  
 Goltz, von der 6.  
 Gott, sein Dasein, als äusseres Wesen 9, 13, Naturmacht 9, Rechtssubjekt 9, der höchste Gedanke 11, der absolute Geist 11, im Gefühl aufgehoben 10, unräumlich 13, nicht logische Einheit des Seins 13, nicht Substanz schlechthin 13, Person 13, Weltprinzip 13, in uns 13, von uns verschieden 13, im Judentum 13, im Pantheismus 14, bei den Stoikern 14, im Christentum 14, 20, 50, bei Ritschl — Selbstbewusstsein 20, bei Hegel 21, 80, bei Schleiermacher 21, unerforschlich (AT.) 36, Vater Jesu 36, uns tragende Macht 50, 53, Verhältnis zur Natur 51 f., Wille 52, im Ich und in der Natur 53, der erzeugende Grund 53, Einheit 53, Manifestationen 53, Persönlichkeit 64 f., erkenntnistheoretischer Beweis des Daseins Gottes 96—104, von der Welt und vom Ich unterschieden 105, Einheit der Gesetze 105, absoluter Geist 106, absolute Liebe 106, absolute Kunst 106, ewiges Leben 106, historisch 106, Einheit der Gesetze 169, Despot 175, Gesetzgeber und Rechtsforderer 175, im idealistischen Pantheismus 176 f., nach Stern 203, nach Dittrich 215.

- Gottesbegriff, ohne Offenbarung nicht zu finden 18, zuerst durch Jesus als Geist in die Welt getreten 19, in der projektivischen Religion 58 ff.
- Gottesbewusstsein, in projektiv. Religionen 9, in pantheist. Religionen 9 ff., 77, G. Christi 17, semiotische Quelle für die Vernunft 18, christliches 50 ff., a priori gegeben 103, 104, 199 f., bei Scholz 210.
- Gottesherrschaft, bei Ritschl 20.
- Gottesreich, zukünftiges oder gegenwärtiges 7, im Christentum 50 ff., bei Hegel nicht vorhanden 21, bei Renan 22, inwendig 22, irdisch 33, 38, 56.
- Gottvertrauen 55.
- Gut, das höchste, im Christentum 55, bei Kant 59, 175.
- Handlung (= Bewegung) 171 ff.
- Häretisch, nicht christlich 34, 132.
- Hedonismus 93, 94.
- Heidenmission 28, 180, cf. Mission.
- Heiliger Geist 33, 54.
- Heilsgeschichte, nicht identisch mit der Weltgeschichte 15, Fügung und Wunder 130, cf. Providenz.
- Heraklitische Philosophie 5.
- Heros 25.
- Heterogenität von Gott und Mensch, im Christentum 14.
- ἕξις 3.
- Himmelfahrt, heidnisch 16.
- Himmelreich = Geistesmacht 42.
- Hoffnung, durch den Zeitbegriff bestimmt 15.
- Homogenität von Gott und Welt 65.
- Humanität 27.
- Humor, der christliche 132 f.
- Hylozoismus 63, 68, 70, 74.
- Ich, im Pantheismus 9, 10, 11, 15, 76 ff., im Christentum 12 f., 50 f., 53, 94, 105, Definition 127, 161.
- Ichbewusstsein 151 ff., s. Selbstbewusstsein.
- Idealismus 3, unvereinbar mit dem Christentum 11, 186 f., pantheisti-
- scher 70, 137, hat drei Begriffe der Wahrheit 81, 85, löst die Welt in der Erkenntnis auf 141, richtiger Ort 190.
- Idealisten 18, 73, 82.
- Ideenassoziation 119.
- Identität des Subjekt-Objekts im Pantheismus 9, 10, 11, im Christentum 14.
- Immanenz Gottes nach Hartmann 27, bei Platon 65, bei Jesus 125, bei Renouvier 204.
- Impersonalismus 213.
- Individualität = non communicabile 16.
- Indizien 106, 119.
- Induktion 106, 119.
- Inhalt und Umfang 73 ff., 200.
- Institut (Kirche) 14, 56.
- Intellektualismus 78 f., 150.
- Intuition 130, 144, 157 f.
- Ironie 40.
- Jehovakult 28.
- Jenseits, nach Hartmann 26.
- Jonaszeichen 40.
- Judentum 5, gleich Christentum bei Kant, Ritschl und im Rationalismus 20, bei Wundt 25, und Christentum 29, vom Christentum abgeschafft 34—37, 44, 51.
- Jüdische Geschichtsphilosophie 35, 44, 51, 175.
- Kategorien 105, 116 f., 155, 175.
- Katholische Dogmatik, nicht möglich 5.
- Katholizismus 56.
- Kausalzusammenhang 64.
- Kindschaft 13, 14, 17, 51.
- Kirche, unsichtbar, kein Institut 14, 56.
- Kirchenenthusiasmus 10, 56, 89, 177.
- Kirchenväter, dem griechischen Idealismus unterlegen 11, 15, 41.
- Kolossierbrief 5.
- Komparative Methode 2, 5, 8.
- Konfessionen, einseitig 5.
- Koordinaten 73, 98, 129, 149.
- Körper 128 (s. Leib).

- Kosmologischer Gottesbeweis 61 ff.  
 Kritik, über Ritschl 19 f., über Hegel 20 f., über Schleiermacher 21 f., über Renan 22 f., über Wundt 23 ff., über Ed. v. Hartmann 26 ff., vgl. Kant, Gottesbeweise. Theologie, Pantheismus.  
 Kryptokatholizismus 27.  
 Kultur und Christentum 10, nach Hartmann 26.  
 Kulturkampf 27.  
 Kulturreligionen 25.  
 Kultus, christlicher 56 f.  
 Kunst, nach Hartmann 26.  
 Kunstenthusiasmus 10, 177.  
 Leben Jesu 5, 7 f., 37—50.  
 Lebensphilosophie 143 f., 215 f.  
 Lehre 6, 19.  
 Leib, Definition 127.  
 Liebe, in der Mystik 11, im Christentum 14, 50, 54, 55, bei Ritschl 20, bei Dittrich 215.  
 Logik, des NT. 118 ff., Erkenntnis- 162, idealistische 165.  
 Logos 11, 54, 177.  
 Lust 95, 126.  
 Macht Gottes 50, 53.  
 Manichäismus 27.  
 Materialismus 70, 106, 128.  
 Materielle Wiederkunft 33.  
 Mensch, aufgegangen im Gefühl 21, ewig und göttlich 21, s. Ich, Seele, Substanz, Persönlichkeit.  
 Menschwerdung Gottes, bei Hegel 21.  
 Messiasidee 35.  
 Metaphysik, neue M. des Christentums 11, nach Wundt 23 f., des Seins 162, und Religion 181 ff.  
 Metaphysisch unentwickelte Elemente des Christentums 2.  
 Methode, komparative 2, 5, 8, der Elimination 8 f., Analyse 33, falsche Methode 96.  
 Methodologische Frage 17 f.  
 Mission 28, 39, 45, 50, 55, 57, 180.  
 Mohammedanismus 25.  
 Monade, bei Leibnitz 166, bei Renouvier 206, bei Mahnke 207.  
 Monismus in reinster Form 190.  
 Monotheismus 25.  
 Motiv 171.  
 Mundus intelligibilis 71, 150.  
 Mundus sensibilis 71, 150.  
 Mysterium 42, tremendum 187.  
 Mystik 91 ff., 177, 190 f.  
 Mystizismus 10, 11, 75, 106.  
 Mythologie 24, der Sprache 85.  
 Mythus 24.  
 National-jüdisch (vgl. Judentum) 20, 28, 29, 32, 33, 35.  
 Natur 129, 169.  
 Naturerkenntnis, und sittliche Erkenntnis 40, und Christentum 51.  
 Naturmythus 25.  
 Naturordnung, unabhängig von der Sittlichkeit 51 f.  
 Naturreligion 25.  
 Negative Theologie 102 f., 133.  
 Neokritizismus, Renouvier 204.  
 Nichts 110, 214, bei Kerler 213 f.  
 Nihilismus 213.  
 Nikomachische Ethik 3. 3  
 Nominaldefinition des Christentums 6 f.  
 Objekt 11, 77 ff., 84, vgl. Subjekt.  
 Offenbarung, und Vernunft 18, und Wunder 33, Christi 43, und Intuition 130, und Wahrheit 139.  
 Okkasionalismus 213 f.  
 Ontologischer Gottesbeweis 66 ff.  
 Pantheismus, Wesen 9, P. der Tat 10, 85, 86 ff., 176 f., P. des Gefühls 10, 85, 90 ff., 177, P. des Gedankens 10, 12, 141, 177, Gottesbegriff 68 ff., dogmatischer oder projektivischer 68 ff., Grundfehler 69 ff., genereller Fehler 72 ff., spezifischer Fehler 73 ff., kritischer P. 76 ff., Definition 76 ff., Fehler des kritischen P. 79 ff., naturalistischer oder materialistischer 73, Definition 85, 106, Charakter 137 f., 176 f., 180.  
 Pantheistische Typen der Religion 9, 10 f., 176 f., 180.  
 Parabel 3, 36, 38, 41.

- Parabolische, das 31, 39.  
*παροβολα* 22.  
 Patres 1, vgl. Kirchenväter.  
 Person, bei Aristoteles 65, s. Ich, Seele.  
 Personalismus, bei Pfennigsdorf 185, bei Stern 202 f., bei Renouvier 203 ff., Oesterreich 207 f., Fairbairn 209, Dittrich 214 f.  
 Persönlichkeit, unsterblich 8, fehlt bei Schleiermacher 22, P. Gottes nach Hartmann 27, bei Pfennigsdorf 185, bei Dittrich 215, Recht 216.  
 Perspektivisch 124, 130.  
 Pessimismus 27, 56.  
 Pflicht, Idee der 10.  
 Phänomenologie 182, 196, 211.  
 Pharisäer, Anhänger der Furchtreligion 40.  
 Philosophie, Definition 3, 143, in Beziehung zu anderen Wissenschaften 3.  
 Physikotheologischer Gottesbeweis 64 ff.  
 Pistis 137.  
 Platonismus, kennt keine Mission 39. *πλήρωμα* 17. *πνεῦμα* 43.  
 Postexistenz 127.  
 Postulat des Gewissens 20.  
 Prädestination 27.  
 Präexistenz 127.  
 Predigt Jesu 39.  
 Priestertum, allgemeines 56.  
 Prinzip, allgemeines 29, 34, vgl. das Allgemeine.  
 Projektion 75.  
 Projektivische Religionen 9, 175.  
 Propheten 33, 35.  
 Protestantismus, bei Hartmann 26, kirchlich 56. *πρωτον κινουν* 65.  
 Providenz 15, 52, 131.  
 Psychologie, bei Wundt 24, die richtige 95.  
 Qualität 116, 124.  
 Quantität 71, 147.  
 Quietismus 10, 11, 93, 177.  
 Rationalismus 11, 20.  
 Rationalisten 6, 18.  
 Raum 13, 128, bei Rehmke 201.  
 Realdefinition des Christentums 7, 12—17.  
 Reales Sein 158 ff., 160, 162, 173.  
 Rechtfertigung, jüdisch 5.  
 Rechtschaffenheit, bei Ritschl 20.  
 Rechtsreligion 9, 12, 175, unreine bei Paulus 30, 51.  
 Reformation 3, 185, 188 f.  
 Reich der Seelen 22.  
 Religion, Definition 7, 139, 173 f., Einteilungsgrund 9, projektivische 9, 58 ff., 175, pantheistische 9 ff., 176 f., R. der Furcht 9, d. Sünde oder des Rechts 9, 12, R. u. Erkenntnis 18, bei Hegel 20, bei Schleiermacher 21, bei Wundt 23 ff., Quellen bei Wundt 24, Wesen der R. 139 f., Einteilung 174 ff., 180, und Metaphysik 181 ff.  
 Religionsanschauung 25.  
 Religiös 6, nach Wundt 24, 76.  
 Scholastiker 1.  
 Schöpfer 113 f., 115.  
 Schöpfung, im Judentum 15, im Idealismus und Christentum 109 ff., 130, von Fichte abgelehnt 187.  
 Seele, im Christentum 12 f., 170, in der Furchtreligion, in d. Rechtsreligion 12, im Pantheismus 12, ewig 12, bei den Griechen und Indern 12, im Christentum 12, im Platonismus 13, individuelle 24, Definition 127, Übersicht der Begriffe 170, Forderungen für die Bildung des Begriffs der Seele 170 f.  
 Sein, im Pantheismus 72, im Hylozoismus und Spinozismus 74 f., ontologisch 156 ff., Arten des Seins 158 ff.  
 Selbst, das, bei Dittrich 215, s. Ich, Persönlichkeit, Substanz.  
 Selbständigkeit der Seele (des Ich) 12, 115.

- Selbstbewusstsein 13, 143 ff., 151 ff.  
 Seligkeit, pantheistische 10 f.  
 Semiotisch 6, 18, 124 f.  
 Sensualismus 66 f., 150.  
 Sittengesetz 32.  
 σοφία 17.  
 Speisegebote 32.  
 Spezifisch 18, 124.  
 Staatsenthusiasmus 10, 87, 176.  
 Stellvertretung 27.  
 Strafe, jüdisch 35, 44.  
 Subjekt, im Pantheismus des Gedankens 11, 71, 77 ff., 84, 196 f., 198 f.  
 Substanz 13, 163 ff., 169.  
 Sünde 116 ff., 128, 175.  
 Sünde, Religion der 9, 12, 128, 175, 180, Begriff 116 ff.  
 Synoptiker 5.  
 System, technisches 15, 52, 112, 129 ff.  
 Talmud 28.  
 Technisches System 15, 52, 112, 129 ff.  
 Tempel 35.  
 Teufelsaustreibung 40.  
 θεῖον 21.  
 Theismus, nach Hartmann 27, bei Aristoteles 65 f., ontologischer 68, 106.  
 Theodizee 175.  
 Theokratie 28.  
 Theologen 2, 3, 17, 185 ff.  
 Theologie, unmöglich ohne Philosophie 3, des AT. 36, negative 102 f., 133, neue 96 ff., 105 ff., Kritik der bisherigen 58—95, projektivische 58—68, pantheistische 68—95, 96, Fehler der bisherigen 96 ff.  
 Tradition des Geistes 19.  
 Transzendental 6, 67.  
 Transzendenz, bei Aristoteles 65. bei Jesus 125, bei R. Otto, K. Barth u. a. 186 ff.  
 Trinität, keine 53.  
 Unendliche, das, bei Schleiermacher 21.  
 Unendlichkeit, keine schlechte im Christentum 15, der Ursachen 62, im Idealismus 110, überflüssig 114 f.  
 Universum, das ganze — Feld der Offenbarung Gottes 14.  
 Unsterblichkeit 8, 12, 13, bei Platon und Aristoteles 65, 126, 127, bei Stern 203, s. Ewigkeit, ewiges Leben, Auferstehung.  
 Unterscheiden, bei Ritschl 20, bei Hegel 20 f.  
 Ursache 116 f., 130.  
 Ursächlichkeit, nur innere 129.  
 Veränderung 130.  
 Verhältnis zwischen Gott und Menschen 13, 14, 50 f., 53 f.  
 Verkehr mit Christus 16.  
 Vernunft 3, 6, 18, 20.  
 Versuchung Jesu 38 f.  
 Völkerbewusstsein 24.  
 Vorherbestimmung 27.  
 Vorsehung 15, 52, 131.  
 Vorstufen des Christentums 14.  
 Wahrheit, praktische, im Christentum 11, bei Hegel 20 f., 80, 82 f., Gott 53, des Idealismus 81 f., im Denken lebendig 155.  
 Wechselwirkung 127, 129 f.  
 Welt 15, 52, 65, 105 f., und Gott 112 ff., 129 ff.  
 Weltflucht 26, 176.  
 Weltordnung, zeitlos 111.  
 Werkheiligkeit 10, 176.  
 Wert, Gefühlsbestimmung 82, 87, 95.  
 Widersprüche zw. Judentum und Christentum 33.  
 Wiederkunft, materielle 33.  
 Wille, bei Hegel 80 f., = Gefühl 171 f.  
 Wirklichkeit, bei Hegel 80.  
 Wissenschaft, Faktoren der einzelnen W. 3, 26, und Offenbarung 139.  
 Wunder 13, 33, 40, 132.  
 Wünsche 24.  
 Zeit 15, 110 f., 112 f., 125, 129 f., im Christentum aufgehoben 131 f.  
 Zukunft 125, 129.  
 Zweck 64, 111.  
 Zweckursache 64 f.

## Corrigenda.

S.	3	Zeile 15/16:	an das Allgemeine gebannt (statt auf das Allgem. gebaut).
"	13	"	10: hineingenommen (statt -gekommen).
"	13	"	22: Demnach (statt Dennoch).
"	19	"	9: ist (statt is).
"	26	"	17: bloss eine (statt eine blosse).
"	43	"	5: Vergleichungspartikel (statt -artikel).
"	47	"	26: <i>où</i> zwischen <i>ei' ei'</i> .
"	48	"	9: zum (statt zu).
"	67	"	19: keinen (statt keine).
"	68	"	32: und (statt auf) der von dem Verstande.
"	70	"	22: findet (statt finden).
"	72	"	25: Pantheismen (statt Pantheisten).
"	78	"	27: blieben (statt bleiben).
"	79	"	21: selber (statt selbst).
"	81	"	12: darlebt (statt darlegt).
"	87	"	22: blossen Schein (statt Schein).
"	90	"	5: Subreption (statt Subrektion).
"	93	"	34/35: nicht göttlich (statt nicht für göttlich).
"	97	"	2: Wenn man nun sich geneigt fühlen möchte (statt Deshalb ist).
"	97	"	5: (könnte,) so haben wir (statt wir haben).
"	97	"	9: Nun (statt Nur).
"	98	"	21: seine letzten Beziehungspunkte (st. seine B.).
"	104	"	26: Fortführung (statt Fortsetzung).
"	107	"	11: von Vater und Sohn (statt V. u. S.).
"	111	"	26: Zweck voraus (st. Zweck).
"	128	Anm.	40: Komma nach „wenn wieder“ zu streichen.
"	128	"	41: auf der Erde (statt auf Erde).